KDU 3(05)(496.51)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

8

PRISHTINË

KDU 3(05)(496.51)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

8

PRISHTINË
2021

KDU 3(05)(496.51)

KOSOVA ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SECTION OF SOCIAL SCIENCES

SOCIAL STUDIES

8

Editorial board

Muhamedin Kullashi, editor-in-chief
Frashër Demaj, secretary
Oliver Schmitt, member
Justina Shiroka-Pula, member
Gjyljeta Mushkolaj, member

PRISHTINA
2021

KDU 3(05)(496.51)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

STUDIME SHOQËRORE

8

Këshilli redaktues

Muhamedin Kullashi, kryeredaktor
Frashër Demaj, sekretar
Oliver Schmitt, anëtar
Justina Shiroka-Pula, anëtare
Gjyljeta Mushkolaj, anëtare

PRISHTINË
2021

Copyright © ASHAK

Adresa / Address:

Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës
Redaksia e revistës "*Studime shoqërore*"
Rr. Agim Ramadani, nr. 305
10 000 Prishtinë, Republika e Kosovës
Tel. + 381 38 249 303
E-mail: ashak@ashak.org

PËRMBAJTJA

MUHAMEDIN KULLASHI: SFIDAT E PANDEMISË COVID19 7

VÉRONIQUE NAHOUM-GRAPPE: BIFURCATION 25

HIVZI ISLAMI: MICHEL ROUX PËR KOSOVËN DHE SHQIPTARËT..... 33

ADRIANA ANXHAKU: PETER SLOTERDIJK - RIKTHIMI I CINIZMIT NË ARSYEN ILUMINISTE DHE RËNIA E SAJ NË GJENDJE TË RREME 55

GÉRARD RAULET: IS COSMOPOLITANISM A REALITY? 81

ZORAN STIPERSKI, ARSIM EJUPI: RAZVOJ IDENTITETA NA KOSOVU: KOSOVARSKI ILI ALBANSKI? 97

ISUF BERISHA: EVROPA DHE IDENTITETET KOSOVARE 127

HAQIF MULLIQI: DRAMA SI ZBRAZJE PSIKOLOGJIKE..... 157

DAUT DAUTI: DISTANCA E MEDIEVE NDAJ SË DREJTËS SË PRIVATËSISË NË BRITANINË E MADHE 203

ARSIM CANOLLI: RRËFIMI BISEDOR, HISTORIA GOJORE DHE KUJTESA KOMUNIKATIVE..... 221

SHPRESË MULLIQI: EKRANIZIMI I LETËRSISË - ASPEKTE KRAHASIMTARE NDËRMJET ROMANIT "PRILLI I THYER" DHE FILMI BRAZILIAN "ABRILDESPEDACAO" 263

MUHAMEDIN KULLASHI: DY RIINTERPRETIME TË HISTORISË SË FILOZOFISË TE FOUCAULT DHE HEIDEGGER 289

ABDULLA REXHEPI: NJË LEXIM I KURANIT SIPAS HERMENEUTIKËS MODERNE: TEORIA E ABDULKARIM SOROUSH 329

SHPRESË SIQECA: ARTI MURAL NË FASADAT E NDËRTESAVE TRADICIONALE PRIZRENASE..... 351

MINIR DUSHI: 60-VJETORI NGA THEMELIMI DHE PUNA E SHKOLLËS SË LARTË TEKNIKE NË MITROVICË..... 365

NEBI CAKA, ALI CAKA: EMRAT E SHQIPTARËVE TË KOSOVËS 387

BLERIM HALILI: KONCEPTI I ELITËS NGA PIKËPAMJA DEMOKRATIKE..... 403

RECENSIONE

HIVZI ISLAMI: Anton K. Berishaj, "NË BOTËN E PËRBASHKËT: Tradita, tranzicioni, anomia", ASHAK, 2021, f. 491. 415

HIVZI ISLAMI: Muhamedin Kullashi, ÇËSHTJA E KOSOVËS NË HAPËSIRËN PUBLIKE TË FRANCËS 421

ARSIM CANOLLI: NJË LIBËR SHTEGHAPËS PËR STUDIMET E KRIMIT SERB NË KOSOVË..... 426

PROMOVIME

I. Hivzi ISLAMI, "DEMOGRAFIA E KOSOVËS - Evolucioni i popullsisë, migrimet, gjeopolitikat ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve", ASHAK, 2021, f. 989..... 433

II. LEKSIKON I VENDBANIMEVE TË KOSOVËS, VËLLIMET I-II-III, ASHAK, 2021 443

KRONIKA

PERËNDIM, COVID-19, NGROHJA GLOBALE, KINA..... 451

KDU 616.9:578 (05)

Muhamedin Kullashi, Prishtinë

SFIDAT E PANDEMISË COVID19

Abstrakt

Në këtë artikull merren në shqyrtim shkurtazi disa interpretime shkencore të fenomenit të pandemisë Covid -19, lidhur me sfidat që ka prodhuar ai në shoqëritë e sotme.

Autorët e këtyre shqyrtimeve eksplorojnë anë të ndryshme të kësaj ngjarjeje, gjithë atë që ajo ka shkaktuar e prodhuar. Ata orvaten të ndriçojnë rrjedhojat që godasin shoqëritë tona nga shpërthimi i pandemisë: *çrregullimin e ritmeve të të jetuarit tonë*, ndryshimet e thella në perceptimet tona të botës dhe jetës dhe të raporteve tona me të tjerët. Disa hulumtues e cilësojnë shpërthimin e pandemisë në përmasa botërore si tronditje e thellë për shoqëritë tona, e cila na nxjerr nga rutina e jetës së përditshme dhe na detyron të ballafaqohemi me situata të reja. Disa të tjerë theksojnë në analizat e tyre se, ndonëse pandemia vuri në pah *pabarazi* të mëdha brenda shoqërive të zhvilluara e të pasura, kjo situatë nxori në shesh edhe disa mundësi për të ribërë disa forma të solidaritetit, për të krijuar lidhje të reja.

Në fillim të vitit të kaluar, gradualisht u kristalizua vetëdija në vende të ndryshme të botës se njerëzimi është goditur nga një pandemi të fuqishme, e cila shkakton jo vetëm sëmundje të rënda, por edhe shkallë gjithnjë e më të madhe të të vdekurve.

Rrjedhat e kësaj *ngjarjeje*, e cila u cilësua herë si « katastrofë » e herë si « tragjedi » për shoqëritë e sotme, u trajtuan nga hulumtues të shumtë të shkencave shoqërore. Në këtë artikull do t'i marrim në shqyrtim disa theksime nga këto hulumtime mbi aspektet që e shquajnë këtë fenomen me të cilin po ballafaqohet njerëzimi tani e dy vjet.

Njëra nga revistat më prestigjioze për kërkime shoqërore dhe kulturë në Francë « Esprit » botoi muaj me radhë analiza e trajtime mbi pandeminë Covid 19.

Sebastien Roché, drejtor i kërkimeve në CNRS (« Qendra Kombëtare për Studime Shoqërore ») në artikullin « Koronavirusi, e jashtëzakonshmja dhe kultura politike e elitave » (« Esprit », maj, Paris, 2020) analizon reagimet e vonshme të qeverisë franceze ndaj përhapjes së koronavirusit në Francë. Ai cek se numri i madh i të vdekurve

nga ky virus ka ndikuar në vendimet e qeverive të disa vendeve evropiane për masa të *jashtëzakonshme*. Roché zbërthen debatet mbi raportet midis *rrezikshmërisë* së situatës dhe masave shtrënguese, të cilat kanë nënkuptuar *kufizimin* e lirisë së qarkullimit të qytetarëve. Rezistencat dhe pakënaqësia e qytetarëve ndaj këtyre masave detyruese shpjegohen deri diku, sipas autorit, me ndjeshmërinë e tyre ndaj lirisë së qarkullimit, si pjesë e lirive fundamentale të qytetarit. Në anën tjetër, Roché mendon se mungesa e gatishmërisë së një pjese të qytetarëve për respektimin e masave detyruese karshi koronavirusit ka të bëjë me prirjet e tyre që të mos i modifikojnë *shprehitë* e tyre në jetën e përditshme. Mirëpo, përhapja gjithnjë e më e theksuar e valëve të koronavirusit në vendet e Bashkësisë Evropiane dhe në SHBA, të shoqëruara me shkallë të larta të infektimeve e sidomos me rritjen gjithnjë e më të madhe të vdekjeve nga kjo sëmundje, do të ndikojnë që qeveritë e tyre të marrin vendime për masa të jashtëzakonshme më të thella, si *mbyllja* dhe *ora* policore. Vendi më i goditur në Evropë, Italia, e shpalli mbylljen më 10 mars, Spanja më 15 mars, Austria më 16 mars, Franca më 17 mars, kurse Britania e madhe më 24 mars. Ishte kjo kohë kur autoritetet sanitare përpunonin masa që synonin të ofrojnë mbrojtje të shëndetit të qytetarëve dhe kufizimin e përhapjes së koronavirusit.[1]

Sociologia Anne Duijin në artikullin « Virusi brenda shoqerisë » vë në pah në fillim fuqinë *lëkundëse* të pandemisë si ngjarje e veçantë, e në anën tjetër thekson se duhet evituar që ajo të shpjegohet me skema thjeshtëzuese. Ajo mendon se kompleksiteti i pandemisë Covid 19 shpërfaqet edhe me ndryshimet e thella në jetën e përditshme të shoqërive tona në të cilat ka ndikuar përhapja e vrullshme e virusit.

Në analizat e veta Dujin nënvizon karakterin e dyfishtë të kësaj ngjarjeje: aspektin biologjik-natyror, por edhe karakterin specifik *politik*, ngase masat ndaj epidemisë kalojnë përmes proceseve politike e juridike, fjala vjen vendimet e instancave të ndryshme shtetërore. Epidemia « përhapet brenda shoqërive të mondializuara, të urbanizuara dhe të ndërlidhura. Ajo na kaplon brenda institucioneve tona - spitalit, rrethit familjar, suazës së punës sonë – dhe i transformon jetët tona». (« Esprit », mars 2020, f.15). Mirëpo epidemia, ndonëse shkakton një ndalje të kohës sonë (si individë dhe si shoqëri), ajo njëherësh na detyron të kërkojmë në radhë të parë *zgjidhje* politike e jo vetëm sanitare e ekonomike. Kërkimi i këtyre zgjidhjeve shoqërohet me

[1] « Esprit », f.13.

përsiatje për kuptimin e asaj që po na ndodh me këtë epidemi. Duijin rikujton se një numër i konsiderueshëm i autorëve, me profile të ndryshme, kanë vënë në pah se shpërthimi i befasishëm i epidemisë me kortezhin e vdekjeve të shumta çdo ditë në shumë vende të botës, nxori njëherazi në shesh « pabarazi të patolerueshme duke na nxitur të kërkojmë forma të reja të solidaritetit » midis qytetarëve të një shoqërie, por edhe në rrafshin ndërkombëtar.[2]

Autorët e këtyre shqyrtimeve eksplorojnë anë të ndryshme të kësaj ngjarjeje, gjithë atë që ajo ka shkaktuar e prodhuar. Ata orvaten të ndriçojnë rrjedhojat që godasin shoqëritë tona nga shpërthimi i pandemisë, *çrregullimin e ritmeve të të jetuarit tonë*, ndryshimet e thella në perceptimet tona të botës dhe jetës, të raporteve tona me të tjerët. Edhe në muajt e parë të paraqitjes së epidemisë, *vdekja* u perceptua si fuqia më shkatërrimtare për shumë familje edhe për faktin se ato nuk mund t'i shoqëronin të vdekurit e tyre në udhëtimin e fundit.

Frédéric Worms, profesor i filozofisë në *Ecole normale supérieure* në Paris, në artikullin e tij merr në shqyrtim dy konceptet e *kujdesit* mjekësor në shqyrtimin e relacioneve midis jetës, mjekësisë dhe relacioneve morale. Në kontekstin e cilësuar me një rritje të pushtetit mbi jetën me teknikat jetësore dhe biologjike, e njëherazi me një fragjilizim të ri të jetës, nën presionet e ndryshimeve ekologjike, autori problematizon çështjet morale në mbështetje të konceptit të « kujdesit » (anglisht « care », fr. « soin ») mjekësor ndaj të të sëmurëve. Kujdesin mjekësor ai e përkufizon si « relacion midis personave brenda të cilit nuk do të duhej të kishte vende për neglizhencën ».

Në këtë analizë Worms nxjerr në shesh një « asimetri të thellë dhe konstitutive të relacionit të kujdesit ». Këtë asimetri ai e shpreh me këtë qëndrim: « nuk ka kujdes pa një relacion midis një dobësie që kërkon ndihmë, por që mund të shndërrohet në një nënshtrim dhe një kapacitet që bën të mundur përkushtimin, i cili megjithatë mund të bëhet një pushtet, e madje edhe një keqpërdorim i pushtetit ». Dallimi midis dy modeleve të kujdesit mund të bëhet, sipas autorit, "një model i përgjithshëm për të gjitha relacionet morale ».[3]

Olivier Abel, filozof, në shqyrtimin e tij « Të banosh në botë » (« Esprit », prill, 2020) rikujton se të kapluar nga *përshpejtimi* universal « ne ishim njëherazi të globalizuar dhe të shtrënguar të jetojmë

---

[2] Po aty

[3] Po aty, f.16.

brenda një horizonti kohor gjithnjë e më të shkurtër dhe pa horizont ». Preokupimi i autorit është hulumtimi i mundësive për « reduktimin e varësive të tepruara dhe rindërtimin e ndërvarësive solide në të gjitha nivelet, nga niveli lokal deri tek ai planetar ».[4]

Ky tip i kërkimeve shkencore bëhet më aktual pikërisht në kohën kur pandemia Covid 19 mori përmasa planetare që nga mbarimi i vitit 2019 dhe fillimi i vitit 2020. Përmasa këto që u thelluan këto dy vitet e fundit duke prodhuar pasoja të shumta në jetën e individëve dhe të shoqërisë.

Pabarazia shpërfaqet tani në mënyrë më të theksuar *brenda* shoqërive të zhvilluara lidhur me shërbimet mjekësore, në sigurimin e barnave dhe mjeteve mbrojtëse. Kësodore për shtresa të tëra blerja e maskave u tregua si një luks, ndonëse ishte fjala për një mjet efikas për t'u mbrojtur nga sëmundja e rëndë dhe nga vdekja. Këto pabarazi, ndërkaq janë shumë më të thella në rrafshin ndërkombëtar midis shteteve të zhvilluara dhe të pasura dhe atyre të varfra. Abel, në kontekstin e kësaj analize, nxjerr në shesh disa aspekte të rrjedhave të fuqishme të *mondializimit*: « si vullnet për fuqi i privuar tani e tutje nga një subjekt dhe i cili bën prej nesh atë që i pëlqen. » Ai cek se « ne nuk arrinim ta ngadalësojmë nevojën kolektive dhe individuale për t'u zhvendosur gjithnjë e më shpejt dhe më larg, për të blerë dhe për të akumuluar gjithnjë e më shumë gjësende dhe mjete të zbavitjes. Mirëpo, brenda këtyre proceseve të mondializimit Abel vë në pah se me *aspektin e shfrenuar të shfrytëzimit të natyrës*, e po ashtu edhe *shkatërrimin e resurseve natyrore* e në veçanti të *ekosistemeve* me mijëra lloje të qenieve të gjalla, « duke përshpejtuar viruse të reja dhe epidemi, duke thelluar krizën klimatike, krizën e resurseve dhe acarimin e përgjithshëm të luftës për mbijetesë ». Gjinia njerëzore e cila bashkëjeton dhe bashkëbanon në planetin e tokës, « nuk do të mundë të bëhej një parazit shumë i fuqishëm pa vrarë gjithë atë me çka ushqehet ». Lufta midis vendeve të zhvilluara për shfrytëzimin e pamëshirshëm të pasurive të natyrës duke çrregulluar proceset jetësore të ekosistemeve u bë më dukshme nën presionin e pandemisë. Thirrjet për *solidaritet ndërkombëtar* brenda gjendjes së shkaktuar nga Covid 19, në veçanti atë të OBSH-së, nuk prodhuan fatkeqësisht ndryshim të theksuar. Kjo u hetua edhe në proceset e vaksinimit. Vendet e

[4] Po aty, f.21.

zhvilluara dhe të pasura u mjaftuan me disa donacione gati simbolike karshi vendeve të varfra.[5]

Olivier Abel shkoqit edhe antagonizmat midis në njërën anë « kultit legjitim të emancipimit », « karakterit iluzor të imagjinares sonë mbi pavarësinë, qoftë individuale apo nacionale » e në anën tjetër *përjashtimin* nga kushtet e mirëqenies në shoqëritë e zhvilluara të shtresave të tëra sociale, varësinë e tyre nga varfëria e skajshme. Abel vë në dukje se pikërisht brenda rrethanave të mbylljes, të imponuara nga Covidi -19, dalin në shesh dallime të skajshme midis shtresave të pasura dhe atyre që janë të privuara nga mundësitë për të siguruar kushtet minimale për t'u mbrojtur nga rreziqet e koronavirusit (barërat, maskat etj.). Ai e ka fjalën këtu për dallimet brenda shoqërive të zhvilluara perëndimore.

Hulumtuesit e fenomeneve të shkaktuar nga përhapja e COVID 19 kanë konstatuar se disa vende aziatike (Hong-Kongu, Taiwani, Singapuri) kanë arritur ta mbajnë nën kontroll përhapjen e koronavirusit, në muajt e parë të vitit 2020, me teste intensive dhe me obligimin e mbajtjes së maskave. Një kombinim i masave me shtrëngesa e kufizime në qarkullim dhe respektimi i këtyre nga qytetarët. Edhe në këto vende u zhvilluan debate të polarizuara mbi efikasitetin e masave parandaluese të përhapjes së koronavirusit dhe serioziteti i respektimit të tyre.

Adrien Tallent ndërkaq, në artikullin me titull « Spanja në nivelin e peshës së pandemisë si ngjarje ? » thekson se ky vend u godit nga një përhapje e shpejtë e kororanvirusit. Mirëpo qeveria dhe shoqëria civile do të reagojnë duke u organizuar në ballafaqimin me rreziqet e pandemisë. Kryetari P. Sanchez e shpalli gjendjen e jashtëzakonshme (« El Estatdo de Alarma »). Spanja kishte që në fillim një shkallë të lartë të të prekurve nga koronavirusi dhe të vdekshmërisë nga ai ; ajo u bë vatra e dytë në Evropë dhe në botë me numrin e të prekurve dhe viktimave.

Tallent përshkruan procesin e një *vetëdijesimi gradual* të qeverisë dhe shoqërisë civile spanjolle përballë rreziqeve që solli kjo pandemi. Në këtë vend u bë i dukshëm manifestimi i një vullneti jo vetëm për t'i respektuar masat sanitare të dekretuara nga qeveria, por edhe me rritjen e sjelljeve të përgjegjshme karshi rreziqeve të prodhuara nga Covid 19. Afishet e qytetarëve në ballkonet e banesave të tyre: « këtë virus do ta ndalim së bashku ». Vëzhguesit e kësaj

[5] Po aty

situate kanë konstatuar disa forma të solidaritetit në shoqërinë e Spanjës, përtej dallimeve partiake.

Autori cek se Spanja është dalluar edhe me iniciativat politike në rrafshin e BE-së për masa e veprime të përbashkëta, për forma të solidaritetit në përballje me koronavirusin ; ndonëse këto propozime nuk hasën në mbështetje të vendeve më të zhvillura e më të pasura të BE-së.[6]

Aïcha Liviana Messina, profesore e filozofisë nga Kili, në artikullin « Bota me sëmundje"(mars, 2020) thekson se "të pranohet dimensioni politik i sëmundjes në një botë doemos të mondializuar do të thotë të pyesësh çfarë bote politike ne mund ta ndërtojmë *me* e jo vetëm *kundër* sëmundjes ». Duke u nisur nga supozimi se jeta dhe teknika janë në një lidhje të pandashme ajo thekson se problemi politik i sëmundjes duhet të shtrohet rishtazi. Ndryshe nga interpretimet e situatës së përcaktuar me pandeminë, të cilat kritikojnë autoritarizmin e shtetit duke u nisur nga një kundërshti midis jetës së individëve dhe strategjive të shtetit si aleat i teknikës, autorja e vë në fillim në qendër të preokupimit karakterin teknik e politik të sëmundjes, të trupit të njeriut që i ekspozohet veprimit të viruseve. Messina mendon se pandemia është një problem politik, ngase « kufishmëria e ekzistencës, brishtësia e jetës është e pamenduar pa teknikën ».

Në dallim nga qasjet (si ajo e G. Agamben), të cilat e shohin *vetëm* aspektin e kontrollit që shteti mund të ushtrojë përmes spitalit, autorja rikujton se ai ka rol shumë të rëndësishëm në shërimin e njerëzve nga sëmundje të ndryshme. Messina vë në dukje se qasjet e tilla « homogjenizojnë gjithçka, duke e reduktuar koronavirusin në një grip të thjeshtë, fjala vjen, bëjnë thuajse sëmundja të mos ishte doemos edhe çështje politike, ngase shteti merret me shërimin nga sëmundjet. E kjo nënkupton një suazë që u bënë të mundur njerëzve të kenë një raport ndaj sëmundjes « ta përjetojnë sëmundjen bashkë me të tjerët ». Kur një virus si koronavirusi përhapet me një shpejtësi aq të madhe, problemi për autoren është si t'i bëjmë ballë shpejtësisë së përhapjes së kësaj sëmundjeje ngjitëse brenda dispozitivave dhe strukturave spitalore që i kemi në dispozicion. Messina saktëson se në shtete të ndryshme mjetet dhe kushtet për trajtimin mjekësor dallojnë shumë, aq më tepër kur është fjala për shërbime mjekësore relativisht të barabarta. Pikërisht për këtë arsye ajo thekson nevojën e kritikave

[6] „Esprit", f.23.

dhe të presionit ndaj strukturave politike e shtetërore që shpërfillin ose kufizojnë ndihmën mjekësore për qytetarët.[7]

Autorja afirmon qasjen e cila virusin e shikon si një rrezik për jetën e individëve dhe në mbështetje me të tjerët, kërkon të shfrytëzojë mundësitë e teknikës dhe institucioneve për t'u ballafaquar me koronavirusin dhe rrjedhojat që ky i shkakton (frikën, pasigurinë etj.) Dimensioni politik i sëmundjes, shton ajo, nuk nënkupton eliminimin e afekteve, por « transformimin e tyre bashkë dhe raportin tonë ndaj frikës dhe politikës ». Ajo rikujton se për Hobbesin origjina e shtetit nuk është frika nga vdekja, por frika nga vdekja e dhunshme. Në kontekstin e pandemisë së sotme ajo mendon se duhet evituar sa qëndrimin e shkujdesur e po aq edhe nënshtrimi ndaj frikës dhe panikut.

Në përfundimin e analizës së vet Messina vë në dukje se ndonëse pandemia vuri në pah *pabarazi* të mëdha brenda shoqërive të zhvilluara e të pasura, kjo situatë nxori në shesh edhe disa mundësi për të ribërë disa forma të solidaritetit për të krijuar lidhje të reja[8].

SOMNABULIZMI PËRBALLË KATASTROFËS SË KORONAVIRUSIT

Filozofi francez Alain Brossat, në një intervistë për gazetën *on line* « Ici et ailleurs » kritikon, në radhë të parë, papërgjegjësinë e qeverive të vendeve të zhvilluara perëndimore karshi rrezikut që paraqet, në rrafshin botëror, pandemia e koronavirusit. Ndonëse kishin qenë të informuara disa muaj më parë për përmasat e kësaj epidemie në Kinë dhe në Azinë Lindore, ndonëse disa ekspertë të mjekësisë epidemiologjike i alarmuan për rreziqet masive, ato nuk i bën përgatitjet e nevojshme dhe urgjente për t'u ballafaquar me pandeminë. Papërgjegjësia që mori trajtën e përçmimit sistematik të rreziqeve për jetën e popullsive, gjatë disa muajve, saktëson Brossat, i dha kohë hovit të valëve të pandemisë. Ai i kritikon këto qeveri se ndonëse u informuan për rreziqet nga koronavirusi, « brengën e parë e patën «shëndetin e tregjeve financiare e ekonomike » e jo shëndetin e popullsisë ».

Ndonëse këto vende me ekonomi të zhvilluara kanë mundësi dhe kapacitete të fuqishme ekonomike e profesionale të rrjeteve të

---

7 Po aty

8 Po aty, f.25-26.

shëndetësisë, ato nuk ndërmorën masat e nevojshme sanitare për mbrojtjen e shëndetit të qytetarëve të tyre. Aktivizimi i vonshëm i strukturave shtetërore e mjekësore ia bëri të mundur fuqisë shkatërruese të pandemisë të marrë hov gjithnjë e më të madh në shumë vende të botës.

Mirëpo Brossat kritikon po kështu edhe *shoqëritë* e këtyre vendeve për një « somnabulizëm imunitar », bindje se ajo që po ndodh në Kinë u përket atyre dhe se ajo epidemi nuk mund të vijë te ne. « Ky vetëmashtrim dhe mungesë e mobilizimit të niveleve të ndryshme të shoqërive të vendeve të pasura e të zhvilluara », shton ai, bëri që rreziqet për shëndetin e popullsisë *të bëhen* shumë më të mëdha**.**

Në fund të muajit mars 2020 në prononcime të ndryshme zyrtare të këtyre vendeve konstatohet dhe pranohet kjo *neglizhencë dhe mospërgatitje* në nivele të ndryshme ndaj pandemisë së koronavirusit.

Brossat e përkufizon pandeminë e koronavirusit si një ngjarje që « na godet, na nxjerr nga rutina e të përditshmes, « pak a shumë somnabulike », pak a shumë larg realitetit ». Kjo ngjarje, sipas tij, na detyron « të kërkojmë një *riorientim* brenda këtij realiteti ». Riorientim që do të duhej ta bënte të mundur kapërcimin e « narcizmit imunitar » dhe të « egoizmit të shenjtë si karikaturë e qytetarisë demokratike » sa e qeveritarëve po aq edhe të aktorëve të shoqërive civile dhe individëve. Brossat kritikon njëherazi edhe qëndrimet e filozofit italian Giorgio Agamben, të zhvilluara në të përditshmen *Il Manifesto*. Agamben pohonte aty se kjo epidemi s'është veçse « një shpifje e shtetit me qëllim që ta përforcojë sundimin mbi shtetasit ». Brossat cek se ky « qëndrim stupid » cilësohet me papërgjegjësi karshi opinionit publik dhe karshi një situate tejet të rrezikshme e me përmasa planetare. Ai vë në pah njëherësh format e ndryshme në të cilat u shfaq « letargjia dhe somnabulizmi i qytetarëve » përballë pandemisë, ndonëse informatat dhe shpjegimet shkencore, të cilat u bënë publike ishin të bollshme dhe të qarta. Letargji kjo që shoqërohej sa me skepticizëm bosh po aq edhe me një papërgjegjësi ndaj shëndetit personal dhe atij publik.

RRETH MOHIMIT TË REALITETIT TË KORONAVIRUSIT

Fenomeni i mohimit të realitetit të COVID -19 del i pakuptueshëm dhe i çuditshëm, pasi ky virus për dy vjet ka prekur më se 60 milionë persona dhe ua ka marrë jetën më se 5 milionë personave në shumë vende të botës. Njëherazi, vlen të rikujtohet se nëpërmjet me-

dieve, ekspertë të shquar të mjekësisë, infektologë e epidemiologë, që nga muaji mars i vitit 2020 kanë shpjeguar veprimet shkatërruese të këtij virusi për organizmin e njeriut, mënyrën e përhapjes dhe pasojat e shumta madje edhe për persona që shërohen.

Mohimi i realitetit të COVID-it, i pranishëm jo vetëm te ne në Kosovë, por edhe në vende të tjera, shpjegohet ndonjëherë me shkallën e ulët të formimit dhe shkollimit të personave që shfaqin këtë qëndrim. Mirëpo, vështirë mund të pranohet ky shpjegim pasi nuk ka nevojë për ndonjë shkollim të veçantë për t'i kuptuar rreziqet që i prodhon ky virus, aq me tepër pse vazhdimisht po rritet numri i të prekurve dhe i të vdekurve nga kjo sëmundje. Vështirë të besohet se ata janë të painformuar për këtë sëmundje, pasi mediat gjatë tërë ditës njoftojnë për përkeqësimin e situatës nën presionin e shtimit të të prekurve dhe të vdekurve.

Arsyen e këtij qëndrimi mohues ndaj realitetit të COVIDIT, psikologët dhe psikiatrit nga vende të ndryshme e kërkojnë më shumë te disa tipare të këtij mohimi, i cili është shfaqur edhe më herët përballë rreziqeve të tjera masive (lufta, epidemi). Themeluesi i psikanalizës, Sigmund Freudi (Frojdi, 1856-1939), e shpjegon mohimin ("Verleugnung") e një realiteti si *mekanizëm të pavetëdijshëm të mbrojtjes* dhe të ruajtjes së vetes që mëton të mos e pranojë një pjesë të realitetit, i cili i duket kërcënues dhe traumatizues. Ky mënjanim i pavetëdijshëm shfaqet pas ballafaqimit me situata të rënda që përjeton një individ, duke synuar t'i mënjanojë këto nga vetëdija dhe përvoja e vet. Kësisoj, mohimi i realitetit të këtij rreziku dëshiron të na ofrojë një ndjenjë të sigurisë përballë realitetit, të na largojë brengosjen, shqetësimet dhe telashet që dalin nga pranimi i rreziqeve të këtij realiteti. Kësodore, në vend se t'i marrin seriozisht këshillat e përditshme të mjekëve - të mbajnë maskën, të mbajnë distancën sociale me të tjerët dhe disa masa higjienike- ata duke i shpërfillur këto masa, me veprimet e tyre, hiqen në njërën anë si të guximshëm e në anën tjetër të afërt me njerëzit e tjerë. Psikologët e psikiatrit shpjegojnë se, në të vërtetë, personat e tillë orvaten t'i ikin frikës dhe ankthit që shkakton pranimi i realitetit të rrezikshëm të COVID-IT. Mirëpo, sjelljet e tilla që shpërfillin kërkesat sanitare në kontekstin e pandemisë ndërkaq, nuk janë fare shprehje as e mirësjelljes e as e afektivitetit ndaj familjarëve, kolegëve e miqve, ngase pikërisht ato gjeste e ndihmojnë përhapjen e virusit, e kësisoj edhe të sëmundjes dhe vdekjeve. Kësodore janë veprimet racionale ato që kanë parasysh

parapengimin e përhapjes së kësaj sëmundjeje, ato që shprehin mirësjelljen dhe afektivitetin e mirëfilltë ndaj të tjerëve.

Psikologia e një klinike psikiatrike në Paris, Flora Gapin, *arsyen* e disa formave të mohimit të realitetit të Covidit-19 e shpjegon duke cekur se me shtimin e të prekurve dhe me marrjen e masave detyruese për pengimin e sëmundjes, informacionet për përhapjen e sëmundjes dhe shtimin e vdekjeve e sforcojnë « klimën anksiogjene për njeriun ». Nuk ka asgjë më tmerruese për qenien njerëzore, shton ajo, se ndjenja se ai nuk arrin ta vërë nën kontroll këtë situatë. E kjo ndikon në shfaqjen e reaksioneve emocionale: ajo zë në gojë edhe shembujt e disa reagimeve të dhunshme të disa personave që plaçkitin dyqanet me ushqim. Pastaj ajo përmend shembujt e mohimit të koronavirusit si shprehje e një « strategjie të mbrojtjes, e cila vendoset në mënyrë të pavetëdijshme ose të vetëdijshme » dhe lidhet me mohimin e një *realiteti të padurueshëm* për psikikën e subjektit, për sigurinë dhe *rehatinë* e tij. Më së shpeshti, saktëson ajo, këto situata janë të mbrujtura me emocione të forta, të cilat vetëdija nuk arrin t'i interpretojë, kurse mohimi bën të mundur refuzimin e perceptimit të realitetit, i cili nxit ankth.

Te disa individë refuzimi i respektimit të masave mbrojtëse (mbajtja e maskës, respektimi i distancës dhe disa masa higjienike) është i motivuar kryesisht me shtytjen që t'u shmangen shtrëngesave të cilat i detyrojnë t`i ndryshojnë *shprehitë e përditshme*, si fjala vjen ndejat në kafene ose bisedat me miqtë e kolegët.

Disa psikologë që janë marrë me hulumtimin e situatave të krijuara nga COVID-19, kanë theksuar me të drejtë fenomenin e *inversionit* të sjelljeve *njerëzore* brenda pandemisë: ndryshe nga situatat normale, tani mirësjellja dhe respekti ndaj personave me të cilët komunikojmë, manifestohet me respektimin e masave (maska e distanca) që kanë për qëllim të *pengojnë* përhapjen e epidemisë dhe shumëfishimin e vdekjeve dhe sëmundjeve. Kur shpërfillja e këtyre masave përfytyrohet e paraqitet si akt i guximshëm kemi të bëjmë me një iluzion jo vetëm komik, por edhe të rrezikshëm ngase ajo shpërfillje, siç e kanë dëshmuar studimet e mirëfillta, ka ndikuar *drejtpërsëdrejti* në *përhapjen* e infektimeve dhe vdekjeve e sëmundjeve të rënda që i shkakton koronavirusi.

Mohimi i realitetit të Covidit shpreh, në fakt, një *tkurrje* të aftësisë elementare të rezonimit e arsyeshmërisë. Tkurrje kjo që del si rezultat i veprimit të shprehive të sjelljeve në jetën e përditshme, shprehje e mungesës së vullnetit për t'i ridefinuar ato karshi rreziqeve

që një pandemi i prodhon. Disa autorë kanë rikujtuar në këtë kontekst se arsyeja si aftësi specifike e njeriut nuk është e dhënë dhe e garantuar vetvetiu: ajo vazhdimisht duhet *rikrijuar* përballë sfidave të shumëfishta në jetën e individëve dhe grupeve. Reduktimi i kësaj aftësie është dëshmuar te reagimet që kanë mohuar apo banalizuar realitetin e Covidit; njëra nga format e shpeshta të këtij banalizimi gjen shprehje në theksimin e rreziqeve dhe sëmundjeve të tjera; kësisoj thuhet se njerëzit vdesin në numër shumë më të madh nga kanceri apo nga ndeshjet e komunikacionit. « Rezonimi » i tillë synon ta *zhbëjë* realitetin masiv të pandemisë në të gjitha vendet e shoqëritë. Por kjo *zhbërje është fiktive,* ngase realiteti i veprimit të pandemisë nuk ndalet e as nuk ndryshohet me pohime të tilla. Përkundrazi, është dëshmuar se *injorimi i realitetit* të veprimit të koronavirusit vetëm sa ka ndikuar në përhapjen më të madhe të tij. Ndërkaq, ballafaqimi racional me tiparet dhe realitetin e pandemisë ka ndihmuar në kufizimin e tij. Kurse *simulimi i guximit* përballë rreziqeve reale të pandemisë për psikologët e psikanalistët që janë marrë me këto situata, s'është veçse një synim për *t'iu shmangur* presionit të ankthit dhe frikës, të cilat i prodhon realiteti i koronavirusit. Ky simulim kërkon të pranohet para syve të të tjerëve si gjest i guximshëm ndonëse shfaqet si një krekosje infantile.

Zaten, brenda këtyre dy vjetëve, në të gjitha shoqëritë e prekura nga koronavirusi është dëshmuar se respektimi i masave sanitare ka ndikuar në *rënien* e numrit të të sëmurëve dhe vdekjeve. Kësisoj, mosrespektimi i këtyre masave ka vënë në dukje *shpërfilljen e vlerës së jetës sa të individit* aq edhe të shëndetit publik. Format e ndryshme të shpërfilljes kanë dëshmuar sa e *brishtë* mund të bëhet fuqia e arsyes, siç e kanë argumentuar edhe mendimtarët e Rilindjes evropiane, në kohën e daljes nga mesjeta dhe paragjykimet e saj (Francis Bacon, fjala vjen). Kësodore, shpërfillja e realitetit të covidit është dëshmuar si *vetëkufizim* i aftësisë së të menduarit dhe si dëshmi e *nënçmimit të vlerës së jetës* te vetja dhe te të tjerët.

Brenda krizave të mëdha që e kanë goditur njerëzimin, hulumtuesit kanë diktuar fenomenin e *ndrydhjes* së arsyes dhe racionalitetit jo vetëm nga frika dhe ankthi, por edhe nga pjellat e marrëzisë, bie fjala në fabulat e La Fontaine-it. Mirëpo, mohimi publik i realitetit të COVIDIT bëhet edhe nga persona që e aty e gjejnë një leverdi për përfitim ekonomik. Kësisoj, kur disa këngëtarë te ne e shpallën COVID-in si joekzistues dhe kërkuan mbajtjen e dasmave, ata, në fakt, shfaqën preokupimin e tyre që t'i qelin rrugën përfitimeve

të tyre, pavarësisht nga pasojat për jetën e pjesëmarrësve në dasma. Dihet se atmosfera e dasmës, si atmosferë e *fuzionit* emocional të miqve dhe familjarëve, e mbështetur nga muzika e vallëzimi, nuk është fare e përshtatshme për respektimin e masave që pengojnë përhapjen e sëmundjes dhe rritjen e numrit të të vdekurve. Ngjashëm, autoritetet sanitare dhe disa medie në Francë kritikuan mbajtjen e dasmave e ahengjeve, ngase këto u treguan si vatra (« clusters ») të përhapjes së kësaj sëmundjeje ngjitëse.

Një dukuri që u manifestua në vende të ndryshme të goditura nga pandemia kishte të bëjë me *injorimin* e rezultateve të kërkimeve shkencore (nga fushat e epidemiologjisë, biokimisë e imunologjisë). Rezultatet e atyre kërkimeve, të zhvilluara në qendrat hulumtuese në Londër, Paris, Berlin apo Nju-Jork dolën gati identike në konstatimet e tyre kryesore mbi tiparet e virusit, mbi modalitetet e veprimit të tij e njëherësh për masat mbrojtëse që duhej ndërmarrë.

Zbulimi i vaksinës, sidomos i asaj me teknologjinë ARN, vetëm brenda një viti u tregua si një sukses i madh shkencor, me një efikasitet të theksuar në përmasa botërore. Njëri nga imunologët më të çmuar francez J. Deflassieux theksoi se zbulimi i vaksinës me teknologjinë ARN është një « zbulim i mrekullueshëm » aq më tepër pse u realizua brenda një viti, ndonëse pritej që ai të bëhet efektiv për një decenie.

ANKSIOZITETI I SITUATAVE DHE SOLIDARITETI NDËRKOMBËTAR

Situata që mbretëron në të gjitha shoqëritë e goditura nga koronavirusi gjatë këtyre dy vjetëve është analizuar jo vetëm nga sociologët, por edhe nga psikologët e psikanalistët e këtyre shoqërive. Në studimet e tyre ata kanë vënë në pah praninë dhe veprimin e formave të ndryshme të frikës, ankthit dhe pasigurisë sikurse edhe transformimet e tyre. Këta studiues rikujtojnë se këto shoqëri janë ballafaquar edhe në të kaluarën e afërt apo të largët me situata të ngjashme apo edhe më të rënda si, fjala vjen, me luftëra që kanë shkaktuar shkatërrime e vdekje të shumta. Njerëzit kanë formuar aftësi e përvoja (psikologjike e morale) që të gjejnë përgjigje adekuate ndaj rreziqeve që kanë sjellë ato situata. Ky shikim historik mbi përvojat e rënda nga e kaluara nuk synon ta banalizojë realitetin e rëndë që e ka krijuar COVID-i, por përkundrazi të vërë në pah resurset e përvojave të shkuara për të gjetur

përgjigje ndaj rreziqeve që ka prodhuar pandemia e sotme. Është thënë shpesh se përgjigjet ndaj këtij rreziku nuk mund të jenë lokale, prandaj rëndësia e solidaritetit ndërkombëtar është aq më madhe pse koronavirusi ka goditur jo vetëm vendet e vogla dhe të varfra, por edhe ato të mëdha e të pasura. Ndërkaq, vendimi i presidentit të SHBA-së, Donald Trump, në vitin 2020 për tërheqjen e SHBA-së nga OBSH-ja u tregua si një shembull i keq, në kundërshtim me solidaritetin ndërkombëtar në situata të tilla. Z. Joe Biden e kritikoi ashpër asokohe këtë vendim dhe premtoi se do ta anulojë, nëse zgjidhet president. Porsa u zgjodh president, ai bëri që SHBA-ja të kthehet në gjirin e OBSH-së.

Psikologia parisiene, Grapin mendon se nocioni i tranzicionit, në shpjegimin e situatës aktuale është i përshtatshëm, ngase u ofron njerëzve mundësinë, sikurse në disa situata tejet të rënda e ekstreme në të kaluarën « të adaptohen me kapacitet neurologjike dhe fizike që kanë». Ajo shton se rol të rëndësishëm këtu kanë mediet objektive e të përgjegjshme, që të japin informata të verifikuara dhe të ekuilibruara. Mirëpo mediet mund potencialisht edhe ta sforcojnë frikën dhe psikozën kolektive, e kjo mund të shpie në panik duke penguar pikërisht artikulimin e aftësive të njerëzve, e në veçanti të institucioneve sanitare që të gjejnë përgjigje adekuate karshi rreziqeve aktuale.

Në këtë kontekst sa shpërfillja e udhëzimeve sanitare po aq edhe mohimi i COVIDIT janë shumë të dëmshme, siç shihet nga rrjedha e ngjarjeve.

Në një reportazh të « Euronews-it », i emituar në maj të vitit 2020 nga qyteti Manaus në Amazoninë e Brazilit, disa mjekë shfaqin habinë me format që ka marrë mohimi i përhapur i realitetit të Covid-it në këtë qytet. Ata theksuan se në muajt e fundit u trefishua numri i personave të vdekur nga koronavirusi. Njëri nga mjekët e spitalit të qytetit befasohet po kështu me shkallën e mohimit të realitetit të COVID-it, nga banorët e këtij qyteti, ndonëse provat janë të dukshme, ndonëse mediet informojnë rregullisht për pasojat rrënuese të COVID-it edhe mbi të afërmit e tyre. Kësaj i shtohen edhe frika e përhapur nga dezinformata të ndryshme që qarkullojnë në rrjetet sociale, pastaj situata reale në spitale të stërngarkuara me të sëmurë nga ky virus. Mjekët ankohen se psikozën e krijuar në opinionin brazilian nga veprimi i koronavirusit e kanë bërë edhe më të rendë deklaratat e presidentit të shtetit, Bolsonaro, i cili e minimizon rrezikun nga koronavirusi duke e paraqitur si « një grip të vogël ». Si pasojë, shtohet gjithnjë e më shumë numri i vdekurve nga koronavirusi, ngase nuk respektohen masat mbrojtëse (mbajtja e maskave, e distancës sociale

dhe higjienës). Mjekët e këtij qyteti theksojnë se qindra arkivole çdo ditë radhiten pranë varrezave kolektive. Njëri nga mjekët deklaroi: « Mohimi i pandemisë është po aq vdekjeprurës sa vetë sëmundja ».

Ish-presidentja e Brazilit e akuzoi presidentin e tashëm Bolsonaron se me papërgjegjësinë e vet katastrofale karshi pandemisë ka ndikuar në rritjen e shumëfishtë të viktimave të qytetarëve të vet.

Të përmendim këtu deklaratën e Sekretarit të Përgjithshëm të OKB-së, Antonio Guterres, më 24 maj 2021 në mbledhjen vjetore të OBSH-së: « Ne jemi në luftë kundër një virusi. Ne kemi nevojë për një logjikë dhe urgjencë për një ekonomi lufte, për t'i përforcuar kapacitetet e armëve tona ». Ai kritikoi papërgjegjshmërinë dhe neglizhencën sa të strukturave shtetërore po aq edhe të individëve e grupeve shoqërore karshi koronavirusit. Guterres kërkoi njëherazi një *solidaritet* më të madh të vendeve të pasura karshi vendeve të varfra në këtë luftë kundër virusit vdekjeprurës për t'i zbutur pabarazitë në këtë situatë dramatike, në përmasa botërore. Ai rikujtoi se pandemia COVID -19 shkaktoi së paku 4,5 milionë viktima në botë.

PËRHAPJA E VARIANTIT « DELTA » DHE RRJEDHOJAT

Ndërkaq në gjysmën e dytë të këtij viti shfaqja e variantit « Delta » e koronavirusit shkaktoi, në përmasa ndërkombëtare rritjen e vrullshme të infektimeve dhe vdekjeve. Qendra e paralajmërimit të pandemive në Berlin theksoi se COVID -19 po e mban edhe këtë vit botën të mbërthyer në kthetrat e veta.

Në këtë kontekst, sipas raportit nga Universiteti "John Hopkins", Kosova doli për herë të parë në krye të listës, me numrin e të infektuarve dhe të vdekurve nga koronavirusi, duke lënë pas edhe vendet e Amerikës Latine, si Kolumbia, Bolivia dhe Peruja. Është hera e parë që nga shfaqja e pandemisë që Kosova pati shkallën më të lartë të infektimeve dhe vdekjeve nga koronavirusi. Në fakt, Kosova shënoi mesatarisht 54.2 të vdekur në ditë për 1 milion banorë.

Drejtori i përgjithshëm i SHKUK, dr. Valbon Krasniqi e shpjegoi këtë rritje të infektimeve dhe vdekjeve me « braktisjen e të gjitha masave sanitare në muajt verorë ». Disa ditë më vonë Kryetari i Kuvendit, Glauk Konjufca, deklaroi se fajin kryesor për këtë përkeqësim e kishte qeveria me hapjen totale. Ndonëse një pjesë të fajit ia la edhe stafit shëndetësor, por pa e saktësuar konkretisht përgjegjësinë e tij.

Duhet të theksojmë këtu, megjithatë, rëndësinë dhe peshën e angazhimit të specialistëve të shquar, Valbon Krasniqi, Lul Raka,

(infektolog, imunolog, biokimist etj.) dhe në përgjithësi të stafit shëndetësor në Prishtinë dhe në qytete të tjera të Kosovës, që nga shfaqja e pandemisë në Kosovë. Specialistët u shquan me paraqitje të rregullta publike, me shpjegime profesionale të qarta të pikave kyçe lidhur me rreziqet e koronavirusit. Analizat, qëndrimet dhe këshillat e specialistëve tanë lidhur me rreziqet efektive të koronavirusit përputheshin me ato të specialistëve (imunologë, biokimistë, etj.) të këtyre fushave në Londër, Paris e Nju-Jork. Sikurse që tiparet e *qëndrimeve shpërfillëse* ndaj koronavirusit të qarqeve qeveritare, të individëve dhe grupeve sociale në vende të ndryshme ishin shumë të ngjashme mes veti.

Në këtë situatë të rëndë, e ngarkuar me rreziqet e koronavirusit, në disa vende u shfaqën *manifestime kundër* vaksinimit. Protestuesit kërkonin që vaksinimi të mos imponohej nga autoritetet sanitare dhe ato shtetërore. Kjo kundërvënie arsyetohej me të « drejtën e individit që vetë të vendosë për trupin e tij » ; rikujtoheshin « të drejtat e njeriut » e në veçanti ajo e lirisë që vetë individi të mundë të zgjedhë sa i takon trupit të vet.

Disa intelektualë e shkencëtarë, në përgjigjet e tyre ndaj këtyre sloganeve kundër vaksinimit rikujtonin se liria shtrihet deri aty sa nuk e cenon lirinë e individit tjetër. Në rastin konkret kundërshtarët e vaksinimit « harrojnë » kontekstin në të cilin Covid -19 vepron, duke lënë pasoja shkatërruese në të gjitha vendet e botës. Kësodore bëhet e qartë se « liria » për të mos u vaksinuar përmban doemos në vete « të drejtën dhe lirinë » për ta *përhapur* sistematikisht në jetën e përditshme sociale një *virus që mbijeton dhe fuqizohet nga shpërfillja dhe nënçmimi i rreziqeve që i shkakton ai përditë*. Kjo « liri për të disponuar me trupin tonë » bëhet efektivisht shpërfillje e të drejtave dhe lirive të të tjerëve, që jetojnë afër nesh, në institucione apo në familje, *që të mos infektohen*. Duke ditur se infektimi bëhet në mënyrë shumë të thjeshtë me kontakte të rëndomta, në mënyrë të pavërejtshme. Ajo « liri » individuale shpërfill *realitetin masiv* të vdekjes deri më tani të 5 milionë njerëzve nga Covid -19. Pikëpamja e tillë mbi « lirinë » përmban në vete përçmimin e lirisë së tjetrit që t'u shmanget rreziqeve, të cilat i prodhon Covid -19.

PANDEMIA DHE RREZIKIMI I JETËS NË PLANETIN TONË

Në shkurt të vitit 2020, porsa Covid -19 kishte filluar të marrë hov në disa vende, 1000 shkencëtarë, intelektualë e artistë nga më

eminentë në Evropë dhe SHBA, publikuan një peticion në të cilin vihet në pah një lidhje midis pandemisë dhe rrezikimit të jetës në planetin tonë. Ky peticion sërish ngrit shqetësimet për « katastrofën ekologjike në rrjedhë e sipër që ka të bëjë me një « meta-krizë » e cilësuar me « zhdukjen masive të jetës në tokë », që shpërfaqet nëpërmjet « një rrezikimi ekzistencial të drejtpërdrejtë ». Ata kritikojnë apelet e qeveritarëve, në radhë të parë të vendeve të zhvilluara, që flasin brenda pandemisë për nevojën e « kthimit në gjendje normale », duke injoruar qëllimisht jo vetëm rreziqet nga pandemia, e cila vazhdon të bëjë kërdi në shumë vende të botës, por edhe rreziqet ekologjike që cenojnë vetë themelet dhe mundësitë e ripërtëritjes së jetës në tokën tonë.

Ata theksojnë njëherazi se pandemia, me rrjedhojat e saj vdekjeprurëse, me përhapjen e frikës dhe anksiozitetit mund të jetë një shkas plotësues që të rimendohen *modele të tjera të ekonomisë*, si alternativë ndaj modelit, i cili shpie doemos te dëmtimi i resurseve të natyrës, te thellimi i pabarazive sociale dhe te « mohimi i vetë jetës », me përmasa të mëdha të ndotjeve, me ngrohjen klimatike dhe shkatërrimin e hapësirave natyrore.

Qarqe të tilla intelektuale e shkencore kërkojnë me ngulm që të rimendohen thellësisht *objektivat, vlerat dhe modelet ekonomike* që mund të ndihmojnë që shoqëritë e sotme të jenë pak më njerëzore.

Këto vlerësime nuk janë fare « katastrofiste », ngase ato dalin nga kërkime të themelta shkencore. Kërkime dhe refleksione që janë shprehje e një ndërgjegjeje të përgjegjshme ndaj mundësive të jetës dhe rreziqeve që i cenojnë ato, sot më shumë se në të kaluarën.

Më 10 shtator të këtij viti gjyqi i republikës franceze CJR(Cours de Justice de la République) hapi hetimet ndaj ish-ministres së Shëndetësisë së Francës, Agnes Buzyn, me akuzën se « e ka vënë në rrezik jetën e të tjerëve » me menaxhimin e papërgjegjshëm të pandemisë. Veç të tjerave, ajo i kishte mbajtur të fshehura informatat për fillimin e përhapjes së koronavirusit në Francë që nga muaji janar 2020. Arsyeja e këtij diskrecioni lidhet me pjesëmarrjen e saj në zgjedhjet komunale për postin e lakmueshëm të kryetares së Parisit. Pasi dështoi në ato zgjedhje, ajo pranoi në një intervistë se i kishte heshtur informatat për COVID-19, ndonëse e kishte njoftuar presidencën dhe kryeministrinë. Sipas « Le Monde (10 shtator, 2021) pritet që edhe personalitete të tjera qeveritare dhe zyrtarë të tjerë të hetohen lidhur me këtë çështje.

Ndërkaq, në kontinentin latino-amerikan, presidenti i Brazilit, Jair Bosonaro, akuzohet për krim kundër njerëzimit. Komisioni hetues parlamentar i Senatit të Brazilit, pas gjashtë muaj kërkimesh, i publikoi konkluzionet e veta më 20 tetor 2021. Aty akuzohet presidenti i Brazilit Bolsonaro për dhjetë krime, prej të cilëve kryesori është ai « krimi kundër njerëzimit. Brenda një muaji Gjyqi më i lartë duhet të marrë një vendim për këto akuza. Në raportin prej 1200 faqesh presidenti brazilian akuzohet se "me vetëdije i ekspozoi qytetarët e vendit për « infektim masiv », duke penguar marrjen e masave sanitare kundër Covid -19. Si rrjedhojë e politikës së tillë të presidentit pati mbi 600.000 viktima nga koronavirusi, vendi i dytë në botë. « Sharlatanizmi » për të cilin akuzohet Bolsonaro ka të bëjë me mohimin e realitetit të koronavirusit, me pengimin e marrjes së masave sanitare (si bartja e maskave), me « shpjegime sharlataneske » që ndihmuan në acarimin e pasojave të rënda të koronavirusit në Brazil.

Në fund të këtij artikulli mbi rrjedhojat e pandemisë sot, të rikujtojmë një fragment nga një libër i Nietzche-s (Niçe) në të cilin bëhet çështje një pikëpamje antropocentrike. Me të menduarit e vet poetik, ai ndriçoi si rrallëkush begatinë e trajtave në të cilat shpaloset fenomeni i jetës në tokën tonë, e njëherësh vetëdijen se nuk është fare e sigurt se në planetët e tjera ka jetë. Në një fragment me titull "Njeriu komedian i gjithësisë » (fr.835) në vëllimin e parë të librit " Njerëzore, tepër njerëzore" Nietzsche shkruan:

« Do të duhej të kishte qenie më spirituale se ç'është njeriu, veç sa për të shijuar thellë humorin, i cili shfaqet në pikëshikimin që ka njeriu për veten si qëllim i fundit i gjithësisë, dhe se njerëzimi deklaron me seriozitet se nuk kënaqet me më pak se me perspektivën e një misioni universal. […],Por madje edhe kur njerëzimi ynë dëshiron ta përbuzë veten me dëshirë, vaniteti na luan edhe një dredhi tjetër, duke na shtyrë të besojmë se ne njerëzit qenkemi, së paku përmes këtij vaniteti, të pakrahasueshëm dhe të mrekullueshëm. Ne unik në botë !ah! gjë kjo shumë e pabesueshme! Astronomët, që shohin ndonjëherë një horizont larg tokës, kanë lënë të kuptohet se pika e jetës në botë është e parëndësishme për karakterin e tërësishëm të oqeanit të pakufishëm të lindjes dhe zhdukjes, se yjet e panumërta paraqesin kushte analoge me ato të tokës për prodhimin e jetës, se janë pra të shumtë, por ç'është e vërteta mezi një grusht në krahasim me ato të pakufishmet që kurrë nuk kanë pasur pikën e jetës ose ajo ka marrë fund tek ato qëmoti; se jeta mbi çdonjërin nga yjet, në krahasim me kohëzgjatjen e ekzistencës së tyre, ka qenë një moment, një shkëndijë,

e shoqëruar me periudha shumë të gjata kohore – kësisoj ajo nuk është fare caku dhe qëllimi i fundit i ekzistencës së tyre. Ndoshta edhe buburreci në pyll imagjinon se është caku dhe qëllimi i ekzistencës së pyllit, sikurse që ne bëjmë kur, në imagjinatën tonë, e lidhim gati padashur shkatërrimin e njerëzimit me shkatërrimin e tokës: madje në këtë rast jemi modest ngase nuk ndalemi te toka dhe nuk sajojmë përfytyrimin se për të festuar varrimin e të vdekshmit të fundit, na duhet një muzg i përgjithshëm i botës dhe i zotave. Astronomi madje edhe më i çliruari nga paragjykimet nuk mund ta përfytyrojë tokën e pajetë ndryshe veçse si një varrezë e ndriçuar dhe lundruese e njerëzimit.”

Krahas kësaj kritike të antropocentrizmit naiv dhe pikërisht pse vë në pah rallësinë e jetës në gjithësi Nietzsche zhvilloi kritikën më të themeltë të nihilizmit si zhvlerësim i jetës, në trajtat e saj më të begatshme. Kësisoj në *Kështu fliste Zaratustra*, ai për poetin thotë: « Madje edhe sikur të vinte muzgu i gjatë dhe lodhja vdekjeprurëse, ti nuk do të zhdukeshe nga qielli ynë, afirmues i jetës ! »

Abstract

Dans cet article nous avons examiné brièvement quelques interprétations du phénomène de la Pandémie Covid 19 concernant les défis qu’il a produit pour les sociétés contemporaines. Les auteurs de ces analyses mettent en lumière notamment les conséquences de cette épidémie qui s’abattent sur nos sociétés: le dérèglement des rythmes de nos modes de vies et les changements profonds de nos perceptions du monde et de la vie, ainsi que ceux de nos rapports avec les autres. Certains chercheurs ont qualifié l’irruption de cette épidémie planétaire comme une secousse profonde qui a touché nos sociétés et qui nous fait sortir de la routine de la quotidienneté en nous obligeant à affronter des situations nouvelles. D’autres mettent l’accent dans leurs analyses sur le fait qu’autant cette pandémie a mis en lumière des grandes inégalités dans nos sociétés autant elle a éclairée des possibilités à refaire des nouvelles formes de solidarité

KDU 613.86+159.955 (05)

Véronique Nahoum-Grappe, Paris

BIFURCATION

Abstrakt

Në këtë artikull është fjala për një perspektivë të etnofenomenologjisë për ta shkoqitur një dukuri të re, e cila u paraqit gjatë mbylljes së parë planetare në mars të vitit 2020, e shkaktuar nga një virus i ri: të mbyllur në shtëpitë e tyre, klasat e mesme ndryshuan shikimin e tyre mbi dekorin e brendshëm të zakonshëm e raporti midis të jashtmes dhe të brendshmes ishte lënë, brenda së cilës enigma rritet ; përshkrimi i kësaj lëkundjeje është temë e këtij artikulli: një lëkundje fizike, konkrete, estetike dhe filozofike, e cila i ka ndryshuar përkohësisht mënyrat e banimit në botë.

Kjo « botë » që interpretohet në mënyra aq të ndryshme sa në kohën e mbylljes po aq edhe në kohëra të rëndomta, çfarë është ajo ? Suaza pikturale e enigmës së saj është qielli përmbi kulmet e shtëpive, të drunjtë. Shikimi mbi botën përballë dritares është i veçantë. Kur ai nuk ka një cak të qartë (një aeroplan, një zog, një yll, një shtrëngatë etj.), ai tretet kah periferia, ai mbulon të tërën dhe zbrazet nga format e veçanta, ai shikim mëton të ballafaqohet « me botën » në sajë të spektaklit të qiellit në të cilin çdo pikë është një pikëprerje enigma e së cilës rritet.

Comment percevoir l'inédit d'une situation ? Peut-être lorsque les phrases qui commencent par *« c'est la première fois que... »* s'imposent plus souvent que celles qui rappellent *« la dernière fois que… »*. Bien-sûr, *« les dernière fois »* qu'un virus a frappé les populations de la planète sont nombreuses et hétérogènes. Bien établir l'histoire des pandémies antérieures est un travail nécessaire et crucial pour la compréhension de celle de ce dernier coronavirus au printemps 2020. Mais *« c'est la première fois »* depuis un siècle, pour les générations nées après les années 1930, qu'un virus original et nouveau dans sa forme et ses effets, envahit l'espace global contemporain à une vitesse imprévue au point d'en marquer l'histoire en cours. Ce virus a pris de court pratiquement tous les pays: les élites scientifiques et politiques nationales ont navigué à vue dans une relative divergence quant au tempo et aux choix de mesures, malgré une alerte

internationale assez explicite de l'OMS fin janvier 20201. Ce virus a replié les nations sur elles-mëmes, comme autant de navires dans la tempëte, chaque groupe dirigeant semblant seul à bord pour donner les coups de barre.

SORTIR DANS LE MONDE

L'éventail des divergences de tactiques des différentes nations reste néanmoins assez serré: ce virus aime l'accélération du social, et tout ce qu'une modernité tardive a construit comme forme mineure mais hautement séduisante de vie sociale: *« sortir ! »* dehors, traverser la place publique au sein d'une foule d'étrangers physiquement rapprochés, hanter les bars, les boites, les musées, multiplier les soirées, les dîners en ville, au restaurant et, dans l'éclat des rires et des disputes à table, parler, *« s'exprimer »* les yeux dans les yeux, haleine dans l'haleine, en sortant aussi de soi. Il est exceptionnel, historiquement et culturellement, que les jeunes adultes des deux sexes puissent jouir de cette liberté à la fois mineure et quotidienne du choix de ses propres mobilités. La possibilité du rapprochement physique avec l'autre inconnu a sans doute une histoire, l'histoire du face à face entre personnes différentes et étrangères entre elles. Le rapprochement physique entre étranger serait-il exceptionnellement favorisé dans l'espace urbain des mégapoles contemporaines, avec ses terrasses de café et ces grands trottoirs? L'accélération des mobilités qui pousse les classes moyennes urbaines relativement aisées à sortir le soir comme à voyager au loin fait de la voiture et de l'avion un marqueur central de tous les paysages de l'époque: c'est à grands traits multipliés que les autoroutes et les trainées d'avion strient, découpent ciels et champs de leurs graphes illisibles, en damier ou grandes croix sur le ciel, en gerbes gris-bleu sur le sol. Elles sont comme une signature de nos mobilités d'époque, qui envahissent aussi le fond sonore du tableau de sourdes et grondantes harmoniques. Notre *faire société* se construit sur cette forme de mobilité collective particulière, et

[1] Dès le 31 décembre 2019 l'OMS s'informe, et le 2 janvier elle alerte le réseau mondial d'alerte et d'action en cas d'épidémie: tout le mois de janvier, enquëtes et déclarations se succèdent jusqu'au 30 janvier, jour où le Comité d'urgence estime, dans son avis au Directeur général, que la flambée remplit désormais les critères d'une urgence de santé publique de portée internationale. Sur la base de l'avis du Comité, le Directeur général déclare la flambée de nouveau coronavirus une urgence de santé publique de portée internationale

l'expression *« lien social »* désigne en fait la formidable déliaison des manières actuelles d'occuper le sol, en le traversant sans cesse. Sortir et aller boire un verre sur une terrasse de café, comme ça, sans y penser, devient la séquence emblématique de toute ces libertés mineures de mouvement, caractéristiques de notre présent2, et auxquelles nous ne savions pas à quel point nous tenons.

Or, ce virus choisit très exactement cette forme de mobilité dominante qui accroit la proximité physique entre tous et chacun, et sur la planète entière pour *« s'éclater »*: il nous touche au cœur de notre différence d'avec les sociétés de jadis. Il touche notre corps dans sa performance d'époque, qui consiste à sortir *« dans le monde »*. Par conséquent, la seule possibilité de ralentir sa propagation aussi vertigineuse que nos mobilités, est de les empëcher, d'une façon ou d'une autre, jusqu'au grand coup de frein du confinement, celui où l'on pile brutalement: ce fut le grand confinement quasi-mondial de mars avril 2020.

Quand *« quelque chose arrive »*, d'assez énorme pour tout changer et d'assez énigmatique pour nous envelopper de silence, le sentiment de nouveauté (*« la première fois ! »*) est lié à l'absence d'imagination collective en amont de l'évènement. Quand nulle *annonciation* ne vient en amont dessiner la forme de ce qui arrive, comme dans le cas d'une tornade attendue sur l'écran, quand survient la bifurcation inédite, la notion de « hasard » reprend sa force tragique de non explication, et fait basculer le devenir humain dans le suspens de son propre devenir incompréhensible. « *L'homme prévoit, Dieu rit »*, dit un proverbe. L'imprévu d'une catastrophe touche à la définition mëme que nous accordons à la réalité. La surprise est un évènement cognitif violent, qui double les souffrances matérielles et physiques de la brutalité des faits: il faut alors renoncer provisoirement au socle du monde habituel. L'inattendu ouvre sous les pas du stupéfié la plage de tout ce qui est hors champ de son intelligence du monde. Il vacille alors, le sol sous ses pas ayant bougé.

Mais ce temps du rire divin et de la stupeur humaine ne dure pas. Il y a un avant et un après, et le temps historique vient de se

---

[2] Depuis Tocqueville, des historiens et sociologues contemporains comme A. Erhenberg et G. Vigarello ont étayé dans de nombreux travaux ce processus d'individualisation croissante du sujet masculin et féminin depuis trois siècles, dont un des effets pragmatiques est une liberté très concrète de mouvement accrue.

plier3, une bifurcation d'ensemble s'est produite: ce changement de trajectoire globale est peut-ëtre millimétrique mais il est net: les choses ne sont plus *« comme avant »*. Arrëtons-nous sur cette bifurcation. Au printemps 2020, ce fut *« la première fois que »* quatre milliards d'ëtres humains furent confinés chez eux pendant un temps suffisamment long pour que soit mis en suspens des pans entiers la vie économique globale et locale. Ce fut *« la première fois que »* le trafic aérien mondial fut à ce point suspendu, dans un ciel en quelques jours dé-quadrillé, désempoussiéré, d'un formidable bleu, grand ouvert sur un passé d'enfance… surtout pour les vieux. Un bleu dont l'évidence perdue nous a fait mal. C'est aussi *« la première fois que »* l'espace urbain collectif, la place publique, la rue furent à ce point vides en temps de paix, alors que les habitants sont bien là, mais chez eux: le coefficient entre le vide de l'espace public dans de nombreuses mégalopoles et le plein de leurs espaces privés n'a jamais été aussi paradoxal. Jamais autant de monde n'avait été *« chez soi »*, et le soir, penchées aux fenëtres, les villes ont changé de forme sociale. La foule urbaine s'est réinventée le soir sur les balcons, aux fenëtres, dans un mode de présence collective anthropologiquement classique: pour dire *« merci ! »*, *« rendre grâce »*, à ceux qui travaillaient encore pour sauver autrui et le jour prochain. La ville n'était donc pas vide comme après un exode, une guerre, une catastrophe, mais remplie de nombreux *« chacun chez soi »* pacifiques derrière les murs et les fenëtres. Elle n'était plus trépidante, sa place publique était quasi déserte, parce qu'elle n'était plus traversée, striée de toutes ces mobilités qui du soir au matin en font un lieu vivable. La ville n'était plus l'espace des flux4, du faire social, de sa maintenance. Le monde entier se retrouvait déplacé dans une grande stase bizarre, où le calme, le vide, le silence, pénétraient la pensée d'un fer glacé — comme auprès d'une grande tombe, qui aurait eu pour épitaphe la beauté de ce monde sans l'homme. On ne mesurait pas à quel point la question du monde se pose autrement quand on regarde par la fenëtre, grand ouverte par le confinement.

---

3 Ici les travaux de François Hartog sont cruciaux, qui mettent en perspective l'historicité du rapport au temps.

4 Cf le travail majeur d'Olivier Mongin, *La ville des flux*

À LA FENÊTRE

Dans nos appartements contemporains exceptionnellement outillés en technologies numériques de communication, l'écran de la fenëtre est devenu capital. Le seul à n'offrir aucune autre histoire que celles du hasard de ce qu'il y a en face, avec pour scénario le temps qui passe, et celui qu'il fait.

Pendant le confinement, la fenëtre comme écran a changé me semble-t-il de forme et de présence, de degré d'existence, d'intensité formelle. Elle est devenue l'attracteur physique premier des tropismes corporels sans but, surtout la nuit. S'approcher de son cadre est devenu l'occasion de l'expérience du seuil, au bord du gouffre, ce saut *« des yeux »*, vertigineux et immobile du dedans vers le dehors. La fenêtre est cet écran qui s'ouvre, sans complication, ni phrase, et gratuitement, sur la question du monde, sans jamais même la poser. Pendant le confinement, aller voir le dehors par la fenêtre est devenu la forme profane la plus proche du sacré non religieux. Celui qui met ensemble, la vie, la mort, le cailloux, l'énigme du présent sous le ciel.

Ce « monde », dont on pose la question de façon tellement différente en temps de confinement qu'en temps habituel, quel est-il? Le cadre pictural de son énigme c'est le ciel au-dessus des toits, des arbres. Le regard sur le monde en face de la fenêtre est particulier. Quand il n'a pas de visée délibérée (un avion, un oiseau, une étoile, un orage etc.), et qu'il dure un peu, il s'évase vers la périphérie, il enveloppe tout et se vide des formes distinctives, il veut faire face *« au monde »* grâce au spectacle du ciel où chaque point est une ligne de fuite, et où, si on y réfléchit, l'énigme s'accroit. Le ciel si familier, hôtel des dieux et site des valeurs élevées, regardé jusqu'à plus soif pendant le confinement, prend sa dimension de grandiose étrangeté: accoudée à la fenëtre, je le sens aussi dans le dos, sur le toit, au-delà de l'horizon. Il amplifie son vide sidéral de toutes les choses non vues. Sont invités sous les cieux l'huitre et l'ange, la guerre et la paix, l'ombre de la lentille, le pétale de chair, ton vieux souvenir lecteur, et bien-sûr tout le social sous le ciel, sa grande nappe tissée, grondante, déchirée, sans frontières, sans but autre que le jour qui suit. La question du monde - *Quel est-il?* - ramassait tout dans sa grande vague. Le réverbère d'en bas et le voisin d'en face, le reflet fugace sous le nuage et la répétition du mëme, le plus familier du soir qui tombe et l'étrangeté absolue du grand bazar cosmique. Et aussi dans la hotte du *monde-quel-est-il*, le social affaissé, ces myriades d'avions au sol, et

non plus striant le ciel. Les instituts d'études sismologiques ont alors enregistré un changement dans les vibrations planétaires, et dans le paysage sonore global. Jamais depuis le milieu du XXème siècle, notre planète avait été aussi peu *« roulée dessus »*, *« marchée dessus »*, « *survolée au-dessus »*. Imaginaire et réel se sont confondus dans une même évidence sensible. Nous n'étions pas dans notre état normal pendant le confinement, nous étions traversés *physiquement* par la question du monde. Mais aussi par d'autres nouveautés morales et politiques.

RÉSISTER AU LIT

À un autre niveau, c'est *« la première fois »* que la valeur canonique de notre époque, la *« résistance »* voit son programme renversé par la bascule normative paradoxale du confinement. Pour la grande majorité de la population, tout à coup, *« se battre ! »*, c'est rentrer et se planquer chez soi. *« Résister ! »* c'est choisir le creux du canapé comme tranchée, l'injonction à se lever tôt pour aller travailler devient caduque, et affronter le dehors (toujours moins confortable qu'un lit) n'est plus le devoir quotidien de l'adulte. En arrière-fond de ce bouleversement de normes, se retrouve fragilisé le lien historique entre enfermement et punition. Le terme de *« ghetto »* a surgi dans les commentaires, mais ici c'est tout le contraire. L'enfermement est mis en place pour des raisons de *« care »* des populations vulnérables, pour les sauver. Une fois passée la séquence suspensive étonnante, le retour aux catégories traditionnelles des luttes politiques (où enfermer les gens de force est une atteinte aux libertés) tend à effacer l'inédit de l'épreuve collective, et la faille pénible de n'avoir pas immédiatement de grille de lecture stabilisée de l'évènement.

Les *« premières fois »* de cette grande bifurcation historique se conjuguent donc à des niveaux différents de la réalité sociale. Elles ont des effets que les récits n'ont pas encore pris en charge de décrire, malgré le nombre de textes et d'images que les confinés confortables ont écrits, dansés, peints en temps réel, autant de sources immenses de recherches dans tous les domaines pour les décennies à venir. Le confinement a sans doute inscrit dans les consciences collectives profondes, celles qui ne répondent pas aux sondages d'opinions parce qu'elles ne sont pas encore traduites en phrases, la possibilité physique de grandes catastrophes à venir. Au point d'en arriver à changer le cours historique des choses, à freiner par exemple le

changement climatique? Réponse post-confinement: non. Car la preuve est faite qu'il faut un danger surprenant et brutal pour mettre en suspens la grande machinerie du social. On n'y arrivera pas par prudence anticipatrice. Et en attendant, on va sur la terrasse d'un café en sortant des cimetières.

En effet, à côté des *« premières fois »*, il reste les *« comme toujours »*. Et parmi eux, l'invitation à aller boire un coup. La culture du boire française est la grande victorieuse de toute l'épreuve. L'apéro a rythmé les samedis soirs.

RÉSUMÉ

Il s 'agit d'une perspective d'ethno-phénéménologie de saisir ce qui a été inédit lors du premier confinement planétaire de mars 2020, du à la pandémie provoqué par un nouveau virus: confinés chez eux, de nombreuses classes moyennes ont changé leurs regard sur leur décor ordinaire et le rapport entre le dehors et le dedans a été bouleversé; décrire ce bouleversement maintenant largement oublié est le sujet de cet article: un bouleversement physique, concret, esthétique et philosophique qui a changé provisoirement les manières d'habiter le monde.

KDU 94(=18:496.51) (05)
929(=18:496.51)(05)
929(410) Michel, Roux

Hivzi Islami, Prishtinë

MICHEL ROUX PËR KOSOVËN DHE SHQIPTARËT

Abstrakt

Michel ROUX (1943-2009), profesor në Université de Toulouse-Le Mirail, ishte njëri nga specialistët më të njohur francezë për Ballkanin dhe veçanërisht për Kosovën dhe shqiptarët në trevat e ish-Jugosllavisë. Bëri doktoratën shtetërore me titull "Shqiptarët në Jugosllavi" ("Les Albanais en Yougoslavie"), që u botua në fillim të viteve '90 të shekullit të kaluar, ndërsa menjëherë pas çlirimit të Kosovës, në vitin 1999, botoi edhe librin tjetër me titull "Le Kosovo - Dix clés pour comprendre" ("Kosova - dhjetë çelësa për ta kuptuar"). Publikoi edhe shumë artikuj, studime dhe shkrime në organe të ndryshme shkencore dhe veçanërisht në ato politiko-logjike, gjeopolitike, gjeografike, historike dhe në gazeta ditore të Francës dhe jashtë saj për Kosovën dhe shqiptarët. Për kontributin e tij shkencor dhe angazhimet publike në të mirë të Kosovës dhe pavarësisë së saj, në vitin 2000 Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës e zgjodhi anëtar të jashtëm të saj, ndërsa presidenti I. Rugova e dekoroi me një çmim të lartë. Opinioni shkencor, profesional, politik dhe ushtarak francez shfaqte interesim të madh për qëndrimet shkencore të prof. Roux-it për disa çështje tejet delikate rreth Kosovës dhe shqiptarëve, si p. sh. për bashkimin e Kosovës me Shqipërinë, për faktin se a do të kishte luftë në Kosovë pas Konferencës së Dejtonit (1995), pastaj për ndarjen e Kosovës në proporcione të ndryshme si ide e vjetër e Serbisë (herë 60:40%, herë 90:10% në favor të Serbisë etj.) etj. Kolonizimin e Kosovës me serbë dhe malazezë, të filluar nga pushtimi i Kosovës nga Serbia në vitin 1912, sikundër dhe spastrimin etnik të shqiptarëve Roux-i i cilësonte si një politikë të konceptuar dhe të organizuar. Tezën serbe për normën e lartë të natalitetit të shqiptarëve për qëllime nacionaliste ose për krijimin e "Shqipërisë së Madhe", prof. Roux-i e kualifikonte si raciste. Lindshmërinë që ishte gjithnjë në rënie (nga rreth 40 promila në gjysmën e viteve 60 të shekullit të kaluar në më pak se 27 promila në fund të viteve 90 e lidhte me zhvillimin dhe emancipimin social, arsimor dhe kulturor të femrës shqiptare etj. E akuzonte shtypin francez si proserb, veçanërisht gazetën më të madhe ditore "Le Monde".

Fjalët kyç: Kosova, shqiptarët në ish-Jugosllavi, territori i popullimit të shqiptarëve në Jugosllavi, bashkimi i Kosovës me Shqipërinë, nataliteti, kolonizimi i Kosovës, ndarja e Kosovës, zhvillimi ekonomik i Kosovës.

Mendimi i prof. Roux-it për Kosovën dhe shqiptarët e ish-Jugosllavisë kërkohej edhe nga qarqet ushtarake dhe shtetërore të Francës. Në vitet 1996-1999, pas Konferencës së Dejtonit (1995), prof. Roux-i erdhi në Ballkan me dy ekspertë të tjerë francezë për Ballkanin (prof. Olivier Deslondes[1] nga Universiteti Lyon 2 dhe dr. Gilles de Rapper,[2] etnolog, profesor në disa universitete në Francë). Ishin të dërguar nga qarqet ushtarake franceze për të mbledhur të dhëna dhe fakte se a do të ketë luftë në Kosovë pas Dejtonit. Në të gjitha raportet e tyre drejtuar Ministrisë së Mbrojtjes, ky ekip thoshte se në Kosovë do të ketë luftë, mirëpo kjo ministri nuk u kishte besuar!

Ky ekip, meqë në Kosovë nuk mund të hynte, qëndronte në vendet përreth dhe kryesisht në Maqedoni, ku edhe takoheshim. Ma bënte një telefonatë, duke përdorur parullën: "Tezja est à Shkup" për të pasuar përgjigjja ime: "D'accord, demain"! Të nesërmen shkoja me autobus drejt në Qendrën Kulturore Franceze, te personi i caktuar për të marrë informatën se ku ishin të vendosur. Qëndroja 2-3 ditë për t'i informuar për dhunën dhe terrorin që bënte regjimi serb mbi shqiptarët; flinim me një dhomë 4 veta në një hotel të ish-sindikatave të Maqedonisë. Disa herë me mua ishte edhe Eqrem Basha.

Me Michelin na ka lidhur një miqësi e gjatë, që nga vitit 1971 kur erdhi për herë të parë në Kosovë me qëllim të fillimit të hulumtimeve për doktoratën shtetërore. Pastaj unë qëndrova shumë herë te ai në Brax dhe Toulouse dhe ai tek unë në Prishtinë; në çastet më të rënda u kujdes dhe e ndihmoi familjen time, por dhe familjet shqiptare dhe boshnjake të ikura nga luftërat e viteve 90 dhe të instaluara në rrethinën e Toulouse-it. Miqësia jonë u forcua edhe më shumë gjatë udhëtimeve të përbashkëta, diskutimeve tona të gjata dhe korrespondencave, në të cilat këmbyem pikëpamjet mbi ngjarjet dramatike në Ballkan, veçanërisht në Kosovë. Mësova shumë nga mprehtësia e maturia dhe përkujdesja e shqetësimet e tij për të vërtetën për të cilën shkruante dhe fliste për këto ngjarje. Shqetësimi i tij për të

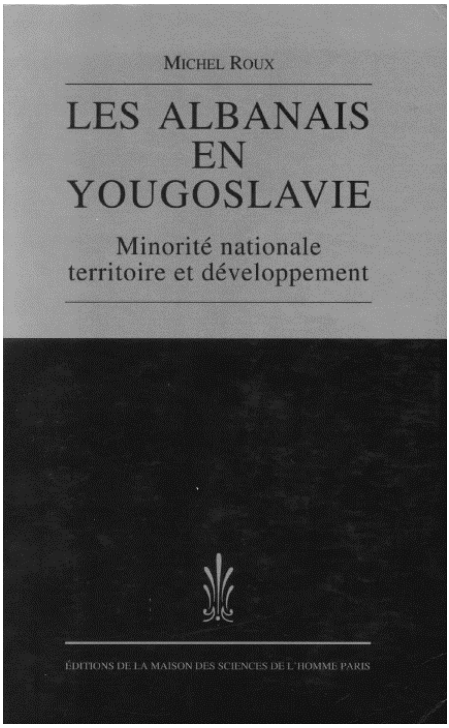
---

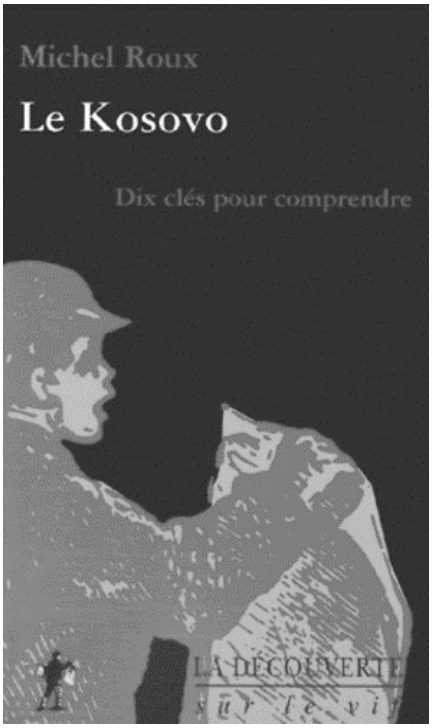
1 O. Deslondes është specialist për çështje ekonomike për Greqi dhe në veçanti për tregtinë me lëkura.

2 G. de Rapper bëri doktoratën nga etnologjia dhe sociologjia komparative me titull "La frontière albanaise. Famille, société et identité en Albanie du sud" në Universiteté de Paris X – Nanterre, në vitin 1998. Qëndroi gjatë në Bilisht, qarku i Korçës. Ka një bibiliografi të gjerë nga etnologjia dhe antropologjia shqiptare. Veçohet një studim i tij për shqiptarët e Stambollit. Shih: G. De Rapper, *Les Albanais à Istambul*, Institut français d'études anatoliennes G. Dumézil, Istambul, 2000.

vërtetën përcillej gjithashtu nga një hidhërim njerëzor karshi jonjerëzores dhe egërsisë së regjimit të Beogradit.

Duke qenë shkencëtar rigoroz, në analizat e tij të thella për çështjet e ndryshme të Kosovës, të shqiptarëve dhe të Ballkanit, dinte ta ruante para së gjithash gjykimin e qartë shkencor dhe joemocional. Dinte t'i mbante lidhjet profesionale dhe lidhjet miqësore me kolegët dhe miqtë e tij në Ballkan. Në Toulouse Roux-i më njoftoi me prof. Alain Ducellier, medievistin dhe bizantologun e njohur në gjithë Francën, që ishte edhe një mik i shqiptarëve; ai vinte shpesh në Tiranë dhe kishte bashkëpunim të sinqertë me prof. Aleks Budën dhe prof. Stefanaq Pollon.





Dy librat e prof. Roux-it për Kosovën dhe shqiptarët

Libri i tij ("Les Albanais en Yougoslavie") është në të vërtetë doktorata e tij shtetërore (doctorat d'état), që u botua në vitin 1992 nga shtëpia e njohur botuese "Editions de la maison des sciences de l'homme". Në juri ishin tre profesorë nga Universiteti i Toulousit-Le Mirail dhe dy nga Parisi: Yves Lacoste, profesor në Universitetin Paris 8 dhe drejtor i revistës "Herodote", i njohur për studimet

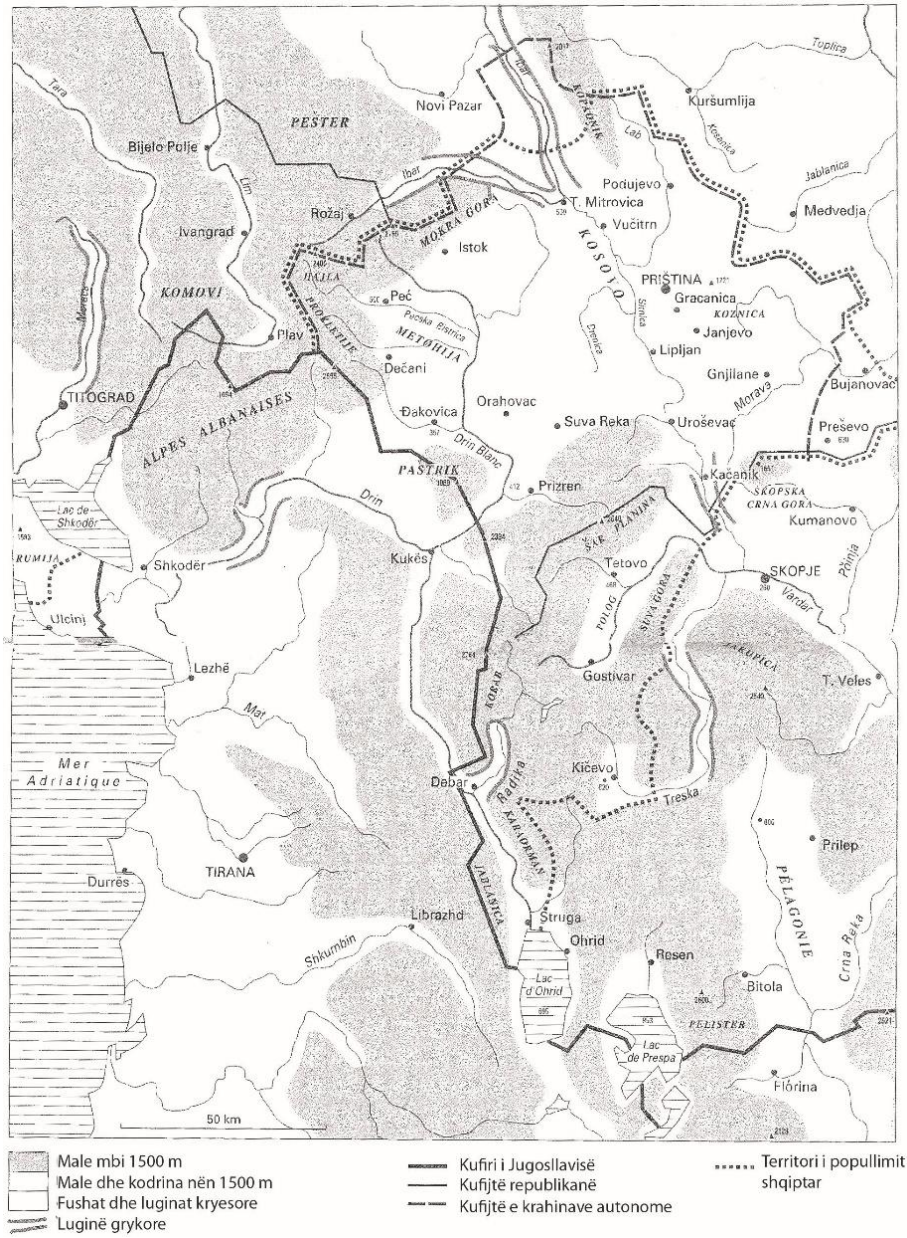
gjeopolitike të "Botës së Tretë" (Tiers monde) dhe prof. Aleksandre Popović, drejtor i Qendrës Nacionale për Hulumtime Shkencore (CRNS), me kombësi serb i Beogradit (i vëllai i Miqa Popoviqit, piktor, kritik i artit, shkrimtar dhe regjisor i filmit). Bashkëjetuesja apo gruaja legjitime e të ndjerit ishte një franceze (Nathalie Clayer),[3] e cila merret edhe me probleme shqiptare dhe ka disa vjet që është drejtoreshë e CRNS-së. Kur bisedohej për formimin e jurisë për mbrojtjen e doktoratës diskutohej se a ka kuptim që për një temë të tillë të mos kishte në juri asnjë anëtar që e njihte problemin e Kosovës e të shqiptarëve në ish-Jugosllavi - u gjet Aleksandar Popoviqi nga Serbia, por ishte e preferueshme të ishte në mbrojtje edhe një shqiptar i Kosovës. Unë dëshiroja të ishte edhe një shqiptar nga Universiteti i Prishtinës, rrëfente më vonë Micheli, por kisha frikë, sepse, meqë i njihja rrethanat politike në Kosovë dhe në ish-Jugosllavi, të cilat nga viti 1989 ishin shumë të përkeqësuara (autonomia tashmë ishte suprimuar me dhunë, kishte filluar të përjashtoheshin masivisht shqiptarët nga puna, të dëboheshin nxënësit, studentët dhe arsimtarët nga objektet publike shkollore dhe universitare, segregacioni, dhuna dhe represioni policor në rritje…), mendoja se ai profesor kur të kthehej në Kosovë do të kishte probleme me pushtetin partiak-politik dhe policor. Më thoshte se kishte një diskutim të ashpër me Popoviqin në seancën e mbrojtjes ngase ai insistonte vetëm në temat e mesjetës, që lidheshin kryesisht me kishat dhe manastiret ortodokse serbe, me të cilat unë nuk isha marrë – tema ime ishte çështja e shqiptarëve në Jugosllavi në kontekstin gjeohapësinor dhe gjeopolitik.

Në doktoratën e tij, problemi qendror metodologjik, por edhe përmbajtësor ishte si të definohej territori ku jetojnë shqiptarët në ish-Jugosllavi. Ai e ka quajtur "L'aire du peuplement des Albanias en Yogoslavie". Fjala **l'aire** ka kuptime të ndryshme: ajri kryesisht, por edhe era, klima, nënqielli, hapësira, territori, sipërfaqja, zona etj. Në këtë rast do të thotë "Territori ose hapësira e popullimit të shqiptarëve në Jugosllavi" ose serbisht dhe kroatisht është më e qartë "Područje naseljenosti Albanaca u Jugoslaviji". Në diskursin serb, politik e shkencor ka pasur shumë mospajtime dhe kritika – pse të definohet një territor jashtë kufijve adiministrativë të ish-republikave dhe KSA

[3] N. Clayer, *Aux origjines du nationalisme albanais – La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Éditions Karthala, Paris 2007. (Është përkthyer edhe në gjuhën shqipe nga Artan Puto). Shih: N. Clayer, *Në fillimet e nacionalizmit shqiptar – Lindja e një kombi me shumicë myslimane në Evropë*, Shtëpia Botuese "Përpjekja", Tiranë, 2012, ff. 1-683 (plus disa harta në shtojcë)

të Kosovës, sikurse po i ngjan një Republike shqiptare në ish-Jugosllavi, e cila herët a vonë do të bëhej shtet në vete dhe do të bashkohet me Shqipërinë etj. Shpjegimet e Roux-it ishin se me këtë definim kishte konstatuar se në atë shtet shqiptarët kanë një koncentrim, një tërësi kompakte, në këtë hark territorial: Kosova, Maqedonia P., Lugina e Preshevës apo Serbia e Jugut me Preshevën e Bujanocin dhe Mali i Zi me Ulqinin (73%). Për këtë tërësi ka shfrytëzuar dy kritere: i pari ka të bëjë me përqindjen e shqiptarëve në popullsinë e përgjithshme të komunave që i ka studiuar; dhe kriteri i dytë është në çfarë mase kjo tërësi e komunave prezenton popullatën shqiptare në ish-Jugosllavi, nga komuna e Drenasit më homogjenia me shqiptarë (gati 100%) dhe komuna e Strugës (rreth 42%), ku shqiptarët nuk janë shumicë. As Shkupin, thoshte ai, nuk kam mundur ta fus në hapësirën etnike shqiptare, sepse është kryeqytet i Maqedonisë, ndonëse atje jeton një komunitet i madh shqiptarësh. Mbi bazë të këtyre kritereve nxori hartën, që e prezenton në librin studimor "Les Albanais en Yougoslavie".

Menjëherë pas përfundimit të luftës në Kosovë në vitin 1999, prof. M. Roux-i e shkroi librin tjetër "Le Kosovo - Dix clés pour comprendre" ("Kosova – dhjetë çelësa për ta kuptuar"), të përmbledhur në dhjetë pika ose sigla, të cilat po i japim në përkthim: 1. Çka është Kosova dhe çka janë banorët e saj, serbët dhe shqiptarët, a ka dallime midis tyre?; 2. Pse serbët e konsiderojnë Kosovën djepin e kombit të tyre derisa shqiptarët janë shumicë?; 3. Çfarë raporti ekziston midis shkatërrimit të ish-Jugosllavisë dhe luftës së vitit 1999?; 4. Nacionalistët shqiptarë dhe veçanërisht këta të UÇK-së a kanë një projekt për formimin e "Shqipërisë së Madhe"?; 5. Pse dhe si fuqitë perëndimore dhe Rusia janë të implikuara në këtë konflikt?; 6. Pse NATO-ja kishte zgjedhur "luftën ajrore"? 7. Çfarë është bilanci i "spastrimit etnik", i realizuar nga forcat serbe gjatë kohës së luftës?; 8. Pse opozita serbe e Milosheviqit ishte kështu diskrete?; 9. Çfarë skenarë politikë shihen për të ardhmen e Kosovës, të Serbisë dhe të Jugosllavisë?; 10. Cilat do të ishin pasojat e luftës për Francën, për vendet e Bashkimit Evropian dhe për botën?



Hartë e përgjithshme e hapësirës së popullimit të shqiptarëve, sipas prof. Roux

Nga ekspertët e gjeopolitikës dhe përmes tyre nga politikanët francezë kërkohej mendimi i prof. Roux-it nëse bashkimi i Kosovës me Shqipërinë do të ishte i mundur (është fjala për fillimin e viteve 90 të shek. XX). Shqipëria ende ishte e izoluar, e pazhvilluar ekonomikisht, me sistem njëpartiak, ku mbretëronte një ideologji marksiste-leniniste, të cilën shqiptarët në ish-Jugosllavi, me sa kishte marrë opinione nga shumica e shqiptarëve kudo në ish-shtetin, nuk e pëlqenin – nënvizon prof. Roux. Por nëse ky regjim do të ndërrohej dhe Shqipëria do të zhvillohej dhe nëse Beogradi do të vazhdonte me represion dhe diskriminim, atëherë, thotë ai, shqiptarët do të bëheshin "irridentistë" – do të kërkonin bashkimin! Por në qoftë se Beogradi i ndërpret këto masa të dhunës dhe segregacionit, ekzistonte mundësia që Kosova të mbetej në Jugosllavi, ku shqiptarët do të qeverisnin me vetveten (vetëvendosja). Në anën tjetër, bashkimin nuk do ta lejonte Evropa nga se do të hapeshin proceset e tilla zinxhirore në Ballkan, para së gjithash në Maqedoni dhe në BeH. Ai mendonte se ndoshta bashkimi i shqiptarëve do të vinte brenda një Evrope të ardhshme, federale, të integruar.

Për zgjidhjen e problemeve politike dhe nacionale, Roux-i rëndësi të madhe i kushtonte zhvillimin ekonomik, madje këtë mendim e kishte edhe pas shpalljes së pavarësisë (2008), ndërsa nënvizonte se territori etnik shqiptar është më i pazhvilluar, me papunësi të madhe, me dendësi të madhe agrare, me të ardhura më të vogla për kokë të banorit, por shqiptarët nuk parapëlqejnë të shpërngulen në masë dhe të nguliten në një territor tjetër të Jugosllavisë, me shumë dallime sa i përket gjuhës, traditës, kulturës, zakoneve etj., sikurse që kishin probleme në gjysmën e shekullit të 19-të njerëzit e ardhur nga Franca Jugore në Paris dhe rajonin e tij si jofrankofon, por nuk priteshin mirë edhe nga vendorët, ndërsa shqiptarët do të priteshin edhe më keq në territoret e tjera të ish-Jugosllavisë. Në Serbi vetë kam vërejtur reaksione të tilla, nënvizonte Roux-i, sikundër që në kontakte me shkencëtarët serbë kishte hetuar se, me gjithë ngarkesat që kishin ndaj Kosovës, që e konsideronin si "djep të serbizmit mesjetar", kishte hetuar se në një mënyrë e pranonin humbjen e saj.

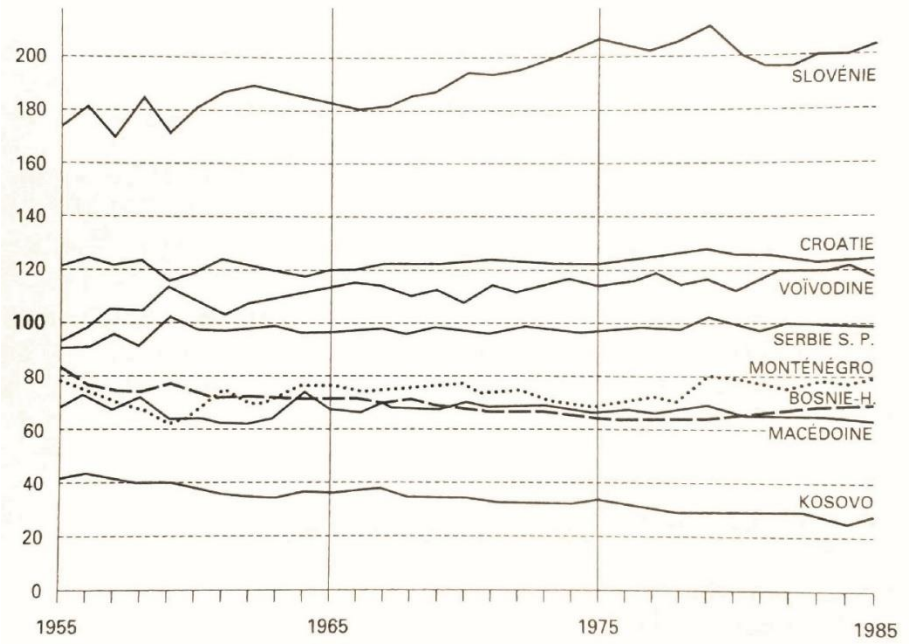
Normën e natalitetit dhe të shtimit natyror të lartë të shqiptarëve qarqet serbe dhe pastaj edhe jugosllave e shpjegonin si një sjellje demografike të qëllimshme, në esencë nacionaliste. Në këtë temë Roux-i së pari i pasqyronte qëndrimet e specialistëve serbë dhe shqiptarë, që ishin diametralisht të kundërta, ndërsa vetë kishte qasjen e tij, por ekskluzivisht shkencore, duke iu referuar vetëm të dhënave

zyrtare jugosllave (Kosova e fundit sa i përket prodhimit shoqëror për kokë banori). Shpjegimet e serbëve bazoheshin në kinse pengesat për zhvillimin shoqëror-ekonomik të Kosovës dhe shqiptarëve, por duke e lidhur procesin e lindjes me komponentin etnik, modelet e kulturës tradicionale, veçoritë ataviste me variablat specifike të vetëdijes, madje edhe me interesa dhe ideologji nacionaliste, me porosi shteto-mëdha dhe me qëllim që, kinse duke i ndjekur serbët nga vatrat e tyre mesjetare, ta rrezikonin presporitetin gjeodemografik, shtetëror e kombëtar të Serbisë dhe serbëve dhe të krijonin "Kosovën etnikisht të pastër" dhe "Shqipërinë e Madhe"!

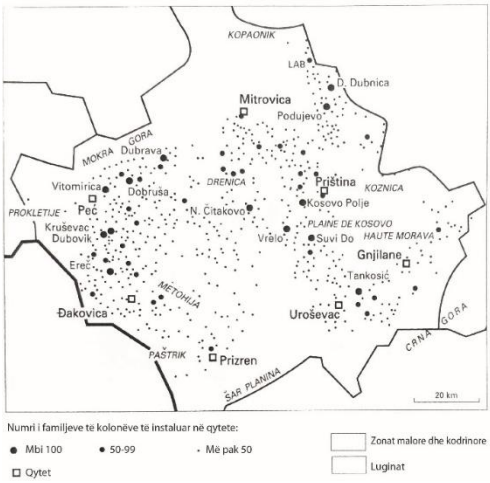
Në luftën antinataliste ndaj shqiptarëve me masa administrative, antisociale dhe anticivilizuese të tipit indiano-kinez ishte krijuar një bllok i fuqishëm serbo-malazezo-maqedonas, i mbështetur nga gjithë ish-Jugosllavia. Këto teza Roux-i i kundërshtonte dhe sjelljen demografike të shqiptarëve e shpjegonte vetëm me argumente, si shkak të moszhvillimit, veçanërisht të lënies pasdore të femrës (papunësia, analfabetizmi, lidhja e saj për shtëpi dhe suazat familjare), sikurse në vendet e “Botës së Tretë” (Tiers Monde). Këtë e dokumentonte edhe në këtë studim (doktorata) dhe në shqyrtimet e tjera, duke theksuar se gjithnjë e më shumë po zvogëlohet norma e lindshmërisë (nga mbi 40 promila në gjysmën e viteve 60 të shekullit të kaluar kishte rënë nën 27 promila në vitin 1990) konform transformimit sociokulturor dhe përmirësimit të pozitës së femrës shqiptare në familje dhe shoqëri (arsimimi, punësimi, mobiliteti social e hapësinor; pjesëmarrja në raportet vendimmarrëse familjare dhe në proceset e tjera në shoqëri etj.).

Indeksi i prodhimit shoqëror për një banor në republikat dhe krahinat e ish-Jugosllavisë (mesatarja jugosllave = 100), sipas M. Roux, 1992. Nga fillimi i viteve 80 të shekullit XX, nga qarqet reaksionare serbe dhe instancat politike serbo-jugosllave doli edhe një tezë tjetër absurde, që u përsërit edhe në mitingjet populliste dhe shoviniste serbe, se kinse një numër i madh i shqiptarëve, rreth 400.000 sish, kanë ardhur nga Shqipëria në Kosovë pas vitit 1941 dhe gjoja në sajë të këtij imigrimi shqiptarët na e paskan krijuar një epërsi në strukturën etnike të Kosovës. Ndërsa faktet pasqyronin gjendje krejtësisht tjetër: sipas regjistrimit të vitit 1981, nga bota e jashtme në Kosovë kishin ardhur 3.331 persona. Prej tyre nga Shqipëria kishin ardhur 1.543 veta, prej të cilëve në Kosovë, sipas raporteve të policisë të vitit 1986 jetonin gjithsej 704 veta. Teza mbi numrin masiv të imigrantëve nga Shqipëria ishte, në të vërtetë, pjesë e një strategjie hegjemoniste serbe për

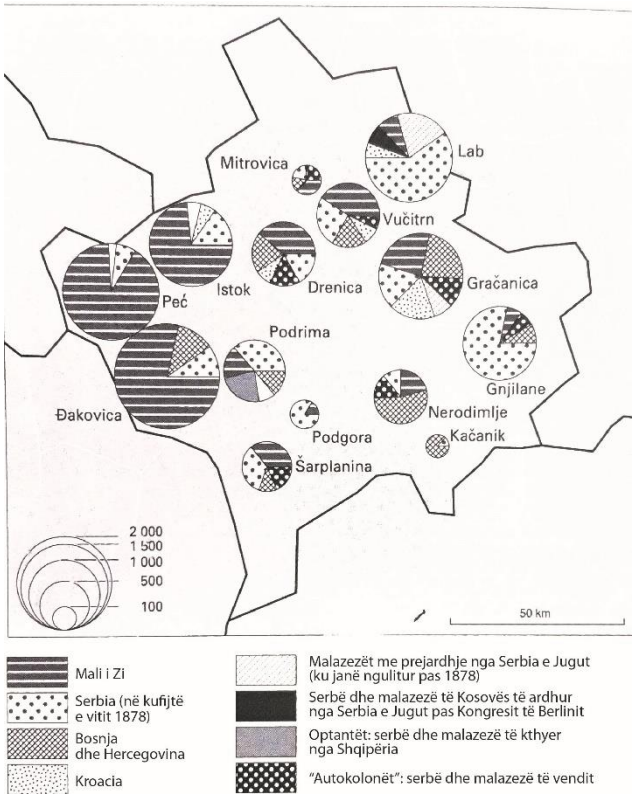
spastrimin etnik të Kosovës, dëbimin jo vetëm të 400.000 shqiptarëve, por edhe të pasardhësve të tyre, e kjo praktikisht do të thoshte të të gjithë shqiptarëve. Insistimi kaq i madh i qarqeve politike e shkencore serbe në këtë tezë, si "argument demografik", kishte për qëllim që shqiptarët t'i paraqiste si "kolonizatorë" dhe "ndjekës" të serbëve dhe se vetëm serbët na e kishin "të drejtën historike", e në mbështetje të saj edhe "të drejtën aktuale" për të jetuar dhe qeverisur në Kosovë, ndërsa shqiptarët si "të ardhur" na qenkëshin të privuar nga këto të drejta. Për këto arsye, por edhe për shkak të jolojalitetit ndaj shtetit serb dhe si "shtetas të huaj", sipas tyre, duhej të dëboheshin nga Kosova, "përtej Bjeshkëve të Nemuna", me mjete dhe metoda gjenocidale si një ëndërr e kahmotshme e të gjitha regjimeve serbe, e cila fatmirësisht mbeti vetëm aspiratë hegjemoniste. Këto teza absurde me të dhëna të statistikës zyrtare jugosllave i kundërshtoi fuqimisht prof. Roux. E krahasonte lëvizjen e numrit të popullsisë së Shqipërisë para dhe pas Luftës II Botërore dhe lëvizjen e numrit të popullsisë shqiptare në Kosovë në vitin 1921 (sipas gjuhës amtare, kur Kosova kishte rreth 300.000 shqiptarë) dhe në vitin 1948 kur ishin regjistruar afër 500.000 shqiptarë, me dinamikën e shtimit natyror dhe vetvetiu demantoheshin manipulimet serbe.



13. Prof. Roux e ka prekur edhe problemin e ndarjes së hapësirës etnike shqiptare midis dy Luftërave Botërore. I merr si shembull banovinat, ku territori shqiptar u përkiste tri banovinave: të Zetës, të Moravës dhe të Vardarit. I merr tri qytete afër njëri-tjetrit, por të ndarë në tri banovina: Mitrovica në banovinën e Zetës, Vushtrria në të Nishit dhe Prishtina në të Vardarit. Prishtina me Mitrovicën kanë një largësi prej 42 km, ndërsa midis tyre është Vushtrria. Fragmentimi, sipas tij, është bërë me qëllim që të mos mund të funksiononte territori etnik shqiptar si tërësi as ekonomikisht, as administrativisht e as kombëtarisht! Për më keq, Jugosllavia e Versajës (1919) në mënyra të ndryshme bëri përpjekje ta zvogëlonte numrin e shqiptarëve, ta shkatërronte tërësinë kompakte hapësinore etnike të tyre dhe, përmes politikës kolonizuese, ta krijonte territorin e pastër etnik në rajonet e banuara nga shqiptarët. Për këto qëllime ndërmori një varg masash drastike të natyrës ekonomike, sociale, juridike e politike, masa për shpërnguljen e dhunshme në rajonet feudale dhe të shkreta të Anadollisë dhe në viset moçalike të Shqipërisë e në vende të tjera, me të njëjtin qëllim që të ndërrohej përbërja kombëtare e popullsisë dhe të bëhej serbizimi i Kosovës dhe viseve përreth. Për këtë qëllim u hartuan disa elaborate me karakter fashisoid dhe gjenocidal (V. Çubrilloviq, 1937 dhe 1944; I. Andriq, 1939; S. Moleviq, 1941; çetnikët e D. Mihajloviqit, 1941; "Memorandumi" i SANU-së, 1986; projektet e Milosheviqit, të Sheshelit, 1990 etj.). Të gjitha këto projekte dhe angazhime të Serbisë, i pasqyroi dhe me argumente i hodhi poshtë prof. Roux-i, sikundër që e dënoi rëndë politikën e spastrimit etnik në Kroaci, në BeH dhe në Kosovë në disa shkrime në revistat shkencore franceze, anglosaksone, italiane etj.



Kolonizimi agrar në Kosovë midis dy Luftërave Botërore sipas M. Roux-it (në bazë të të dhënave të studimit: M. Obradović, Agrarna reforma i kolonizacija na Kosovu (1918-1941), Prishtina, 1981)



Prejardhja gjeografike e kolonëve serbë dhe malazezë midis dy Luftërave Botërore, sipas rretheve të kohës në Kosovë, sipas M. Roux, në bazë të të dhënave të studimit: M. Obradović, Agrarna reforma i kolonizacija na Kosovu (1918-1941), Prishtina, 1981)

Kur u hap problemi i ndarjes së Kosovës në vitet 90 të shek. XX, Roux-i përsëri ishte aktiv në instancat shkencore dhe mediatike në Francë. Pasi doli njëri nga botimet më të rrezikshme për Kosovën "Kosova midis të drejtës historike dhe të drejtës etnike" të Branisllav Kërstiqit,[4] pas të cilit qëndronin autoritetet serbe, ai e organizoi në vitin 1995 një takimin shkencor (Colloque) në Toulouse për Kosovën dhe problemet me të cilat ballafaqohej ajo, përfshirë disa versione të copëtimit të saj. Kërstiqi në librin e tij nxjerr përfundimin se 90% e territorit të Kosovës duhet t'u takojë serbëve, të cilët në përbërjen etnike të popullsisë merrnin pjesë atëherë me më pak se 10%, ndërsa

[4] B. Krstić, *Kosovo izmedju istorijskog i etničkog prava*, Kuća Vid, Beograd, 1994.

shqiptarëve me 90% të popullsisë duhej t'u përkiste vetëm 10% e territorit. Një pjesë e mirë e librit i kushtohet shpërnguljes së serbëve nga Kosova dhe "okupimit të territorit" të saj nga shqiptarët, madje procesin e shpërnguljes së serbëve B. K. e cilësonte si "dyndje" të tyre (fq. 84), ndërsa shpërnguljet e shqiptarëve, madje as ato në Turqi e as spastrimi i heshtur etnik që po zbatohej në vitet 90 të shek. XX nga pushteti okupues serb me represion dhe terror sistematik nuk i përmend fare! Jep të dhëna "të fryra" për shpërnguljen e serbëve (f. 83) dhe në kontekstin në çfarë e trajton këtë problem, "ndjekës" të tyre dalin shqiptarët dhe autonomia e Kosovës: "Popullsia shqiptare me ekspansion demografik e ka shpërngulur popullsinë serbe dhe malazeze" (f. 153).

Në periudhën 1961-1990, kur B. K. fajtor kryesor për rritjen e shqiptarëve dhe zvogëlimin e numrit të serbëve dhe malazezëve e konsideron individualitetin juridiko-politik të Kosovës, pastaj shtrirjen territorialisht kompakte, numrin dhe perspektivën demografike të shqiptarëve, të cilat kinse po e rrezikuakan prosperitetin demografik, kombëtar e shtetëror të Serbisë dhe të serbëve. Për realizimin e interesit serb dhe vënien e Kosovës nën sovranitet të plotë të Serbisë, sipas tij, duhej amortizuar "albanizimin e Kosovës" dhe duhej "thyer plotësisht" dominimin numerik dhe reproduktiv të shqiptarëve dhe atë përmes rikomponimit territorial të Kosovës, krijimit të autonomisë diferenciale dhe rrjedhimisht ndarjes së Kosovës, synime këto që nuk kishin lidhje me tendencat e një regjionalizimi të ri evropian dhe me integrimet ballkanike e më gjerë, por ishin thjesht një aspiratë shtetomadhe dhe hegjemoniste serbe, ku serbët do t'i sendërtonin "të drejtat e tyre historike" mbi bazë të monumenteve kulturore-historike (kishat dhe manastiret), të cilat, ndryshe, sipas tij, ishin të uzurpuara nga shqiptarët, si dhe rrëmbimin e territoreve të pasura me resurse nëntokësore dhe mbitokësore, ku shqiptarët përbënin shumicën dërrmuese.

Sipas B. K., nga Kosova u shpërngulën rreth 140.000 serbo-malazezë, ndërsa prej 1951-1981 rreth 103.000 sish (f. 83)! Sipas vlerësimeve tona, në mbështetje të regjistrimeve, prej vitit 1966-1981 drejtpërdrejt nga Kosova janë shpërngulur rreth 52.000 serbë, ndërsa M. Roux-i (1994), në bazë të rezultateve të regjistrimit të vitit 1981, vlerësonte se saldoja negative për Kosovën për të gjitha periudhat (deri në vitin 1981) ishte rreth 65.000 serbë, ndërsa sipas tij, kur të merrej parasysh mortaliteti i të shpërngulurve, humbja e pastër mund të arrinte në rreth 72.000 serbë. Sipas B. K. në periudhën 1981-1990

Kosovën e kanë braktisur 49.000 serbë (f. 83), ndërsa sipas të dhënave të policisë së Kosovës, të mbledhura nga shërbimet e lajmërimit e të çlajmërimit të sekretariateve komunale të punëve të brendshme (të cilat vetë i jepte çdo emigrant), e të cilat, si botim intern, i publikonte Enti Statistikor i Kosovës, prej 1.VI. 1983 deri 31. XII. 1988 Kosovën e braktisën 19.571 serbomalazezë. Prej tyre, për shkaqe ekonomike emigruan 46,0%, për shkak të shkollimit 6,0% dhe për shkaqe familjare 48,0%. Pjesa dërrmuese e të shpërngulurve u ngulit në Serbi, kryesisht në zonën urbane të Beogradit (rreth 40,0%) dhe në qytetet e tjera (Kraleva, Kragujevci, Nishi etj.).[5]

Herën e parë që u takuam në Shkup me Roux-in, më tregoi për takimin me B. Kërstiqin në takimin (Colloque) e Toulouse-it: tha kur e pyeta Kërstiqin para fillimit të takimit, ma shpjego si është i mundur përfundimi se 90% e territorit të Kosovës duhet t'u takojë serbëve kur ata në përbërjen etnike të popullsisë marrin pjesë atëherë me më pak se 10%, ndërsa shqiptarëve me 90% të popullsisë duhej t'u përkiste vetëm 10% e territorit?! Ai më luti në zot e familje që këtë pyetje të mos ia bëjë në tubim, sepse nuk kam përgjigje, i tha Kërstiqi. Isha i ftuar edhe unë në këtë Konferencë, por isha pa pasaportë, ma kishte marrë policia serbe për shkak të hyrjes në Shqipëri). Me sa di, në të kanë qenë prof. Kullashi dhe Ylber Hysa. Kur u takuam në Maqedoni me Roux-in, më tregoi në hollësi si ka rrjedhë diskutimi në atë takim.

Qëndrimi proserb dhe antishqiptar i shtypit dhe i politikës franceze është një temë tjetër me të cilën ishte marrë Roux-i. Ishte i shokuar se si gënjente shtypi francez, i prirë nga gazeta më e madhe dhe plotësisht proserbe, "Le Monde", ndërsa nuk botonte asnjë përgjigje të ndonjë autori, i cili i përgënjeshtronte të pavërtetat. "Le Monde" e ftoi profesorin e Universitetit Paris-Sorbonne-Paris IV, Docteur ès lettres, Michel Aubin, prof. i gjuhëve dhe civilizimeve jugosllave, që të shkruajë për Kosovën dhe shqiptarët. Ishte tepër i njëanshëm dhe i keq, duke e prezentuar Kosovën si histori dhe mit serb, me mbretërinë mesjetare serbe, me kishat dhe manastiret serbe, ndërsa shqiptarët i paraqiste si ardhacakë, sikurse historiografia dhe antropogjeografia serbe e Cvijiqit dhe shkollës së tij, përfshirë autorët agresivë pas vitit 1981 (Shesheli, Batakoviqi, Drashkoviqi etj.) në Serbi. Ia dërgova përgjigjen në "Le Monde", por nuk ma botuan - thoshte Roux-i. Njëherë një shkrim mezi ia botoi profesorit të Universitetit të Toulous-it,

---

[5] H. Islami, "Demografski problemi Kosova i njihovo tumačenje", në librin ***Kosovo - Srbija - Jugoslavija,*** KRT, Ljubljana 1989, f. 48.

Allain Ducellier, medievist, bizantolog i njohur në Francë, ku historikisht i shpjegoi zhvillimet në Kosovë.[6]

Ndërkaq, politika franceze më vonë ndaj Kosovës dhe brutalitetit të regjimit të Milosheviqit ndaj shqiptarëve nuk mund të sillej si shtypi francez, thotë prof. Roux-i. U detyrua të dëgjojë edhe argumentet shqiptare. Njeriu që ka kontribuar më së shumti për ndërkombëtarizimin e çështjes së Kosovës dhe depërtimin e së vërtetës për Kosovën dhe shqiptarët në Francë, më ka thënë sa e sa herë prof. Roux, ishte prof. i filozofisë në Universitetin Paris 8, dr. Muhamedin Kullashi. Unë i thosha edhe ti ke kontribuar, jo jo ma kthente, prof. Kullashi ishte ai që e përmbysi situatën: i theu qëndrimet mediatike-propogandistike franceze në favor të serbëve; ai çdo ditë ishte në mediet franceze, të shkruara dhe elektronike, në televizione, në tryeza e tubime, bashkë me intelektualët e njohur francezë të Parisit etj., të tubuar rreth "Komitetit për Kosovën" – rrëfente Roux-i. Prof. Kullashi gjatë bombardimeve të NATO-s mbi caqet serbe arriti që, së bashku me një grup intelektualësh francezë, filozofë, sociologë, avokatë etj. të shkojë edhe te presidenti Jacques Chirac për ta kurajuar që t'i mbështeste bombardimet ndaj të cilave nga fillimi kishte edhe rezerva (P. sh. për bombardimin e "Gazelës", urës kryesore në Beograd, dhe Marinës ushtarake serbo-malazeze, si caqe legjitime të NATO-s, vuri kusht që të mos bombardoheshin dhe shpëtuan)!

Ekipi i studiuesve të Ballkanit (Roux, Deslondes dhe G. de Rapper) erdhën edhe pas luftës, por tash drejt në Kosovë, ku u takuan me shumë persona: intelektualë, politikanë, njerëz të luftës, persona publikë etj. I vizituan edhe disa institucione fetare, ortodokse, katolike dhe myslimane. Ekipin e shoqërova në të gjitha takimet dhe me sa vërejta, ishin të dërguar nga institucionet qeveritare franceze për të parë se si do të shkojnë zhvillimet e përgjithshme, në veçanti në veri të vendit, atje ku ishin të instaluara forcat franceze; me një fjalë a do të kishte ndarje të Kosovës! E vizituan KFOR-in francez dhe strukturat e tjera; komandanti i KFOR-it nuk lejoi që unë të merrja pjesë në takim. Kolegëve u erdhi shumë keq, por më thanë pastaj se ushtaraku i lartë nuk foli asgjë keq për shqiptarët!

---

[6] Shih studimin e tij, të hartuar si doktoratë shtetërore: A. Ducellier, *La façade maritime de l'Albanie au Moyen Âge. Durazzo et Valona du XIe au XVe siècle*, 177 – Institute for Balkan Studies - 177, Thessaloniki, 1981, pp. 1-696.

Bibliographie:[7]

Mémoires d'espaces: plaidoyer pour une géographie complexe et existentielle: rapport de synthèse / Michel Roux; sous la direction de Guy Baudelle;

Minorité nationale, territoire et développement: les Albanais en Yougoslavie /Michel Roux/ Toulouse, 1990; Géographie: classe de seconde / sous la direction de André Bras,... et Jean Brignon,... ; par André Bras,... Robert Fosset,... Jacques Martin,... [et al.] / Paris: Hatier, DL 1981;

La guerre du Kosovo: dix clés pour comprendre / Michel Roux / Paris: Éd. la Découverte, 1999;

Géographie et complexité: les espaces de la nostalgie / Michel Roux / Paris: Harmattan, 1999;

L'imaginaire marin des Français: mythe et géographie de la mer / Michel Roux / Paris: Éd. l'Harmattan, impr. 1997;

Géographie: classe de seconde / André Bras, Jean-Paul Charvet, Robert Fosset [et al.]; sous la direction de André Bras / Paris: Hatier, DL 1987;

Sahara: géographie de l'imaginaire / par Michel Roux; sous la direction de Jean-Claude Ëieber /, 1993;

Frontières, territoires et échanges dans les Balkans dans la perspective de l'intégration européenne / Michel Roux / Montpellier: Service des publications de l'Université Paul Valéry, 1997;

Le désert de sable: le Sahara dans l'imaginaire des Français (1900-1994) / Michel Roux; préf. de Théodore Monod / Paris: Éd. l'Harmattan, 1996;

Les Albanais en Yougoslavie: minorité nationale, territoire et développement / Michel Roux / Paris: Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1992;

L'imaginaire marin des Français Texte imprimé / Michel Roux / Paris Montréal (Québec) Éd. l'Harmattan 1997 52-Saints-Geosmes Impr. Guéniot;

Le désert de sable Texte imprimé; préf. de Théodore Monod / Michel Roux / Paris Éd. l'Harmattan 1996 14-Condé-sur-Noireau Impr. Corlet;

Géographie et complexité Texte imprimé / Michel Roux / Paris Montréal (Québec) l'Harmattan 1999 58-Clamecy Impr. Laballery;

Les Albanais en Yougoslavie Texte imprimé / Michel Roux / Paris Ed. de la Maison des sciences de l'homme 1992 Impr. en Belgique; La guerre du Kosovo Texte imprimé / Michel Roux / Paris la Découverte 1999 18-Saint-Amand-Montrond Bussière Camedan impr.;

Sahara: géographie de l'imaginaire / Michel Roux le 1993-01-01T23:59:59Z [Besançon];

---

[7] Burimi: IdRet. Identifiants et Référentiels pour l'enseignement supérieur et la recherché. Roux, Michel (1943-2009).

Minorité nationale, territoire et développement: les Albanais en Yougoslavie / Michel Roux le 1990-01-01T23:59:59Z [Toulouse 2];

Pilleboue Jean, Péchoux Pierre-Yves, Roux Michel. Le nord du Causse du Larzac: une renaissance rurale menacée. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 43, fascicule 4, 1972. pp. 453-467; Roux Michel. Rémy Knafou, *La planète «nomade». Les mobilités géographiques d'aujourd'hui*, Paris, Belin, 1998. In: *Diasporas. Histoire et sociétés*, n°4, 2004. Cinéma, cinéma. pp. 197-199;

Roux Michel. Une nouvelle revue: *Diasporas: Histoire et sociétés*. In: *Sud-Ouest européen*, tome 15, 2003. Midi-Pyrénées. Populations et territoires (Coordination: Robert Marconis) sous la direction de Robert Marconis. pp. 126-127;

Roux Michel. La transition des agricultures en Europe centrale: Marie-Claude Maurel et coll., *Les décollectivisations en Europe centrale. 1. Autopsie d'un mode de production* ; Guillaume Lacquement, *La décollectivisation dans les nouveaux Länder allemands: d'un modèle à l'autre*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 63, fascicule 2, 1992. L'Europe entre deux modèles agricoles. pp. 370-371;

Roux Michel. Associations au village français: Maurice Agulhon, Maryvonne Bodiguel, *Les associations au village*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 53, fascicule 2, 1982. Campagnes. p. 238;

Roux Michel. L'Espagne au carré: Robert Ferras, *L'Espagne: écritures de géographie régionale*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 4, 1985. Péninsule Ibérique. pp. 527-528.

Roux Michel. Résurrection d'une revue: *Revista catalana de Geografía*, número 0, volum I, época segona. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 4, 1985. Péninsule Ibérique. pp. 533-534;

Roux Michel. Un colloque sur le département: Association pour l'étude du fait départemental, *L'assiette rurale des départements français*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 3, 1985. p. 424;

Roux Michel. L'Espagne survolée: *Prospections aériennes: les paysages et leur histoire*. Ouvrage collectif, Publications de la Casa de Velazquez. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 2, 1985. Andalousie. p. 317;

Roux Michel. Communes de Lozère: René-Jean Bernard, *Paroisses et communes de France. Dictionnaire d'histoire administrative et démographique: Lozère*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 1, 1985. pp. 130-131;

Roux Michel. L'habitat rural en Margeride: Philippe Bonnin, Martyne Perrot, *Martin de la Soudière, L'ostal en Margeride*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 56, fascicule 1, 1985. pp. 129-130;

Roux Michel, Un atlas pour le voir: Pierre Serryn, *Le Monde d'aujourd'hui. Atlas économique, social, politique, stratégique*. In: *Revue géographique des*

Pyrénées et du Sud-Ouest, tome 53, fascicule 1, 1982. Périurbanisation. pp. 145-146;

Roux Michel. Albano Cordeiro, *Pourquoi l'immigration en France. (Critique des idées reçues en matière d'immigration)*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 53, fascicule 1, 1982. Périurbanisation. p. 153;

Roux Michel. Migrations, immigration: *Les migrations internationales de la fin du XVIII' siècle à nos jours* (ouvrage collectif). In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 53, fascicule 1, 1982. Périurbanisation. pp. 151-152;

Roux Michel. Comment peut-on être basque? José Forné, *Euskadi, Nation et idéologie*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 62, fascicule 1, 1991. pp. 103-105;

Roux Michel. L'Aubrac: *L'Aubrac. Etude ethnographique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain. Tome 6. Ethnologie contemporaine IV. Technique et langage*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 51, fascicule 4, 1980. Campagnes du Sud-Ouest. p. 537;

Roux Michel. Une classe de seconde originale: Bernard Bret, Michel Fouchet, Béatrice Giblin, Yves Lacoste, Raymond Ghirardi, *Géographie générale 2nde*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 51, fascicule 2, 1980. pp. 227-230;

Roux Nicole, Roux Michel. A propos de Bellefontaine, un témoignage.... In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 52, fascicule 3, 1981. Pratiques de la ville. p. 332;

Roux Michel. Un atlas Soviétique: Direction générale de la géodésie et de la cartographie près le Conseil des Ministres de l'URSS. *Geografičeskij Atlas dlja učitelej srednej školy*. Atlas géographique pour les maîtres des écoles moyennes (4e éd.). In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 55, fascicule 1, 1984. Géographie physique. pp. 105-106;

Roux Michel. Mieux vaut tard que jamais: Kurt Tucholsky, *Un livre des Pyrénées*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 55, fascicule 4, 1984. Péninsule Ibérique et Pyrénées. pp. 536-537;

Roux Michel. L'Aubrac, une société désagrégée: *L'AUBRAC Etude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*. Tome 1, *Agronomie, sociologie économique*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 42, fascicule 2, 1971. pp. 241-242;

Roux Michel. Évolution récente de l'Aubrac: *L'Aubrac, 10 ans d'évolution, 1964-1973*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 47, fascicule 1, 1976. Population et économie en 1975. pp. 112-113;

Roux Michel. L'émigration des Aveyronnais: R. Béteille, *Les Aveyronnais. Essai géographique sur l'espace humain*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 47, fascicule 1, 1976. Population et économie en 1975. pp. 113-115;

Roux Michel. Déclin ou mutation de l'Aubrac?: *L'Aubrac. Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*. Tome 3: *Ethnologie contemporaine I*. Tome 4: *Ethnologie contemporaine II*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 45, fascicule 4, 1974. pp. 442-445;

Roux Michel. Du village a la ville: Monique Vincienne, *Du village à la ville. Le système de mobilité des agriculteurs*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 45, fascicule 2, 1974. Petites villes et espace rural. pp. 209-210;

Roux Michel. Les derniers éleveurs de l'Aubrac?: L'Aubrac, *Étude ethnologique, linguistique, agronomique et économique d'un établissement humain*. Tome 2: *Ethnologie historique*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 43, fascicule 4, 1972. pp. 495-497;

Roux Michel. Sur la population de la Grèce: Bernard Kayser, Pierre-Yves Péchoux et Michel Sivignon, *Exode rural et attraction urbaine en Grèce. Matériaux pour une étude géographique des mouvements de population dans la Grèce contemporaine*. In: *Revue géographique des Pyrénées et du Sud-Ouest*, tome 43, fascicule 1, 1972. pp. 99-102;

Roux Michel. La géographie de la population et le nettoyage ethnique en ex-Yougoslavie (*Population geography and ethnic cleansing informer Yugoslavia*). In: *Bulletin de l'Association de géographes français*, 83e année, 2006-4 (décembre). Le nettoyage ethnique / Cartographie géomorphologique. pp. 399-408;

Roux Michel, «Services limités ou responsabilités limitées? »: le mutualisme de la sphère financière française en proie à la banalisation. In: *Revue d'économie financière*, n°67, 2002. L'avenir des institutions financières mutualistes. pp. 211-229;

Roux Michel. L'aventure en mer et dans le désert. In: *Agora débats/jeunesses*, 11, 1998. L'aventure n'est-elle qu'une mode? pp. 101-112;

Roux Michel. Le regard manichéen des Français sur l'océan. In: *Norois*, n°175, Juillet-Septembre 1997. pp. 479-493;

Roux Michel. Imaginaire, pratique sportive, valeur de l'espace. La plaisance sur la côte atlantique française. In: *Norois*, n°163, Juillet-Septembre 1994. pp. 419-428;

Le nettoyage ethnique /coordonnateurs Stéphane Rosière et Michel Roux / coordonnateur Alain Marre / Paris: Association de géographes français, 2006;

Construire la géographie physique 1, Le Géosystème et l'auto-organisation de la géographie physique: texte provisoire présenté au IIIp Colloque franco-japonais d'Hiroshima, 27 septembre-4 octobre 1981 / par Georges Bertrand / illustrations de Michel Roux / Toulouse: Institut de géographie Daniel Faucher, 1981;

Construire la géographie physique Texte imprimé / par Georges Bertrand illustrations de Michel Roux / Toulouse Institut de géographie Daniel Faucher, 1981;

Les montagnes françaises 1940-1944: des montagnes-refuges aux montagnes-maquis / François Boulet; sous la direction de Pierre Laborie / Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, DL 2000;

La Yougoslavie d'aujourd'hui Multimédia multisupport / Pierre-Yves Péchoux et Michel Roux / Paris Diapofilm DL 1976;

Nations, État et territoire en Europe de l'Est et en URSS / études coordonnées par Michel Roux / Paris: l'Harmattan, DL1992, cop. 1992;

Nations, État et territoire en Europe de l'Est et en URSS Texte imprimé / études coordonnées par Michel Roux / Paris l'Harmattan 1992 14-Condé-sur-Noireau Impr. Corlet;

Lo scenario bosniaco: pulizia etnica e sptarizione territoriale, Limes, Rivista italiana di geopolitica, 1-2, Roma /, 1993;

La 'purification ethnique'. Theorie et pratique, Nations et nationalismes, La Découverte, Paris /, 1994;

Les innovations touristiques comme vecteur du développement local dans le Canton de Gramat / par Mylène Lasfargues; sous la direction de Michel Roux /, 1998;

La place du tourisme dans le développement local: le cas de l'Aubrac / par David Orsal ; sous la direction de Michel Roux /, 1997;

Les petits producteurs et leur recomposition sociale dans l'agriculture vénézuélienne / par Carmen Moreno ; sous la direction de Bernard Charlery de la Masselière et Michel Roux /, 1994;

La gestion des déchets ménagers / par Xavier Darbon; sous la direction de Michel Roux /, 1997;

Faut-il rendre le Golan?: Les frontières d'Israël, étude de cas: le Golan et la frontière israélo-syrienne / par Sandrine Fleischer; sous la direction de Jean-François Pérouse et Michel Roux /, 1997;

Recherches géographiques sur les changements en cours à Berlin: Le développement industriel dans la nouvelle géographie berlinoise / par Jean-Pierre Parraguette; sous la direction de Michel Roux /, 1996;

Ptolemaïs, Grèce du nord, croissance industrielle, influence régionale / par Pentsios V. Ioannis; sous la direction de Pierre-Yves Péchoux et Michel Roux /, 1985;

L'Eurorégion Catalogne, Languedoc Roussillon, Midi-Pyrénées, vue de Barcelone / par Robert Cocchio; sous la direction de Michel Roux /, 1997;

La mondialisation à l'échelle d'une ville moyenne maritime: Le cas de Lorient / Florence Gourlay; sous la direction de Michel Roux / [S.l.]: [s.n.], 2002;

Intégration ou assimilation des immigrés italiens dans les campagnes toulousaines au vingtième siècle / Dominique Saint-Jean; sous la direction de Michel Roux / Lille: ANRT, 2001;

Femmes et maternité au Royaume-Uni: Un nouveau rapport à l'espace? / par Christophe Cavaillès; sous la direction de Michel Roux /, 1997;

Stratégies urbaines à Jérsalem / par Stéphanie Valdmann; sous la direction de Michel Roux /, 1994;

Le maillage territorial de la Pologne face au changement de régime / par Christelle Bemié; sous la direction de Michel Roux /, 1994.

La transition dans les campagnes hongroises / Olivier Letréguilly; sous la direction de Michel Roux / [S.I], [s.n.];

Les mutations de l'appareil commercial à Poznan (Pologne) et leur rôle dans les transformations de l'espace urbain 1989-1998/ par Daniel Testas; sous la direction de Michel Roux /, 1998;

Intégration ou assimilation des immigrés italiens dans les campagnes toulousaines au vingtième siècle / Dominique Saint-Jean; sous la direction de Michel Roux / [S.l.]: [s.n.], 1999;

Le Kosovo – Dix clés pour comprendre / Michele Roux / Éditions La Découverte, Paris, 1999;

Stations touristiques et tourisme de pays: le super Lioran, les vallées de la Cère et de l'Alagnon / par Françoise Montourcy; sous la direction de Michel Roux /, 1997;

L'opinion française et la question du Kosovo, 1981-2001, Studime, 8-9, ASHAK, Prishtinë, ff. 231-237.

Du "retour à la nature" au "retour à la campagne": migrants et recompositions territoriales dans le Midi de la France et en Californie du Nord / Stéphanie Raymond; sous la direction de Michel Roux / [S.l.]: [s.n.], 2003;

Intégration ou assimilation des immigrés italiens dans les campagnes toulousaines au vingtième siècle / Dominique Saint-Jean le 1999-01-01T23:59:59Z [Toulouse 2];

La mondialisation à l'échelle d'une ville moyenne maritime: Le cas de Lorient / Florence Gourlay le 2002-01-01T23:59:59Z [Lorient];

La transition dans les campagnes hongroises / Olivier Letréguilly le 2001-01-01T23:59:59Z [Toulouse 2];

Du "retour à la nature" au "retour à la campagne": migrants et recompositions territoriales dans le Midi de la France et en Californie du Nord / Stéphanie Raymond le 2003-01-01T23:59:59Z [Toulouse 2].

RÉSUMÉ

Michel Roux (1943-2009), professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail, était un des spécialistes frrançais les plus connus sur les Balkans et plus particulièrement sur le Kosovo et les Albanais de l'ex-Yougoslavie. D'ailleurs son doctorat d'Etat était intitulé "Les Albanais en Yougoslavie". Au début des années 90 ils publie sa thèse de doctorat chez La Maison des Sciences de l'homme à Paris. En 1999, après la libération du Kosovo, il publia un autre livre sur le Kosovo intitulé "Le Kosovo: dix clés pour comprendre". Il a publié un nombre important d'articles, d'études scientifiques dans des revues politologiques, géopolitiques, historiques et géographiques dans les journaux et revues en France et dans d'autres pays. Pour son travail scientifique mais également pour son engagement politique pour le Kosovo et son indépendance, plus particulièrement, il fut élu Membre externe de l''Académie des Sciences et des Arts du Kosovo. Le Président Ibrahim Rugova lui avait décerné une haute distinction.

Les travaux et les analyses scientifiques de Michel Roux sur le Kosovo et les Albanais et étaient très appréciés dans les cercles scientifiques mais également par ceux politiques et militaires.

Les experts politique et militaires s'adressaient à lui pour comprendre des questions délicates concernant le Kosovo et les Albanais, dont celle sur un possible ratachement du Kosovo à l'Albanie au début des années 90 du XX siècle; on lui demandait s'il croyait qu'il y aurait une guerre au Kosovo après la Conférence de Dayton (en 1995), ce qu'il pensait d'un partage possible du Kosovo, en différentes proportions(parfois 60% pour les Serbes et 40% pour les Albanais, ou 90% pour les Serbes et 10% pour les Albanais etc. Il considérait que la colonisation du Kosovo par les Serbes et les Monténégrins en 1912 ainsi que le nettoyage ethnique des aires albanaises relevaient du registre d'une politique élaborée et bien organisée. Il voyait la thèse serbe sur le niveau très élevé de la natalité des albanais des objectifs d'expansion pour la création de la "Grande Albanie comme une thèse raciste. La natalité dont le taux était en baisse constante (de 40% au milieu des année 60 du siècle dernier à 27%), professeur Roux l'expliquait par un niveau réduit du développement social et de l'émancipation sociale, scolaire de la femme albanaise etc. Il critiquait la presse française comme proserbe, e notamment le journal "Le Monde". A l'appui de ses recherches il avait constaté que les Albanais du Kosovo n'appréciait pas le régime

communiste d'Albanie et son idéologie. Mais, d'autre part, il supposait que s'il y aurait un changement de régime en Albanie et si elle se développerait, et en même temps si la Serbie continuait avec la politique répressive et discriminatoire, dans ce cas il est probable que les Albanais deviendrait des "irrédentistes" en demandant un rattachement à l'Albanie. Mais au cas où Belgrade arrêterait sa politique d'oppression et de ségrégation, le Kosovo pourrait rester dans le cadre yougoslave s'il avait la possibilité de l'autodétermination. Mais prof Roux soulignait également que l'Europe n'accepterait pas le rattachement du Kosovo à l'Albanie car ceci pourrait déclencher un processus en chaîne d'aspirations au rattachement d'autres régions, avant tout celles en Macédoine et en Bosnie. Il pensait que l'unification des Albanais pourrait s'effectuer au sein d'une Europe future, fédérale et intégrée.

KDU 1(05)

Adriana Anxhaku, Tiranë

PETER SLOTERDIJK - RIKTHIMI I CINIZMIT NË ARSYEN ILUMINISTE DHE RËNIA E SAJ NË GJENDJE TË RREME

Abstrakt

Rikthimi i arsyes perëndimore si iluminizëm në arsye cinike përbën objektin e shqyrtimit të një prej punimeve më të mira të filozofit Peter Sloterdijk. Duke ndjekur arsyen si një lloj kërkimi i një fushe të vetme (autonomi), për shkak se arsyeja është forma e botës që ne njohim kapërcen në një lloj heteronomie të saj. Analiza ndërthuret me shembuj të shumtë nga fusha të ndryshme të dukurive që shfaq kjo arsye cinike, e cila në vend që të paraqesë të vërtetat e botës, kthehet në një arsye fallco, një hipokrizi. Gjithë kjo ndodh, sipas Slotedijkut, se kjo arsye e përdori **dijen si forcë**, **si pushtet** për të sunduar natyrën por edhe njerëzit e tjerë. Narracioni i tij sjell para syve disa elementë të tillë të dijes së përdorur për luftë, vdekja e pakuptimtë e të rinjve, ose cinizmi i mendësisë populiste që nxit në popull propaganda fashiste, e deri te industria e seksit si një shpërfytyrim i asaj marrëdhënie me natyrën që kishin filozofët cinikë të Lashtësisë.

Kritika që i bëhet arsyes perëndimore iluministe prej Sloterdijkut është disi ndryshe nga kritikat e tjera të mëparshme, sepse forcën kryesore nuk e ka argumenti logjik i saj, por ilustrimi me shumë mënyra i disa proceseve në dukje të arsyeshme por që në fakt e kanë humbur atë pjesë humane dhe jete më të mirë, që synonte të ofronte arsyeja iluministe. Slojterdiku nuk propozon një projekt të ri të kësaj arsyeje, por duke dekonstrukton disa elementë na shtyn të mendojmë e veprojmë për t'i minimizuar ndikimin e tyre në jetën tonë. Pra ky punim është një thirrje për t'u shkëputur nga format hipokrite e manipuluese të mendimit në përpjekje për të menduar vetë, me kokën tonë për botën që na rrethon.

HYRJE

Pas vrasjes së zotave dhe pas shthurjes së miteve e rrëfenjave me përbindësha në mendimin perëndimor u shtrua pyetja e kahershme e iluminizmit: Cilën rrugë të jetës do të ndjekësh o njeri? Kjo pyetje, e cila iu shfaq në ëndërr edhe Dekartit, solli një pështjellim dhe luhatje për shumë kohë në filozofinë perëndimore lidhur me çështjen, nëse përdorimi i arsyes nga njeriu çoi në më shumë liri për këta njerëz? Në

fakt Markuze e quan parodi një pyetje të tillë, pasi mendon, se vërtetë mund të ketë më shumë liri në Perëndim, por shpesh këto liri po njëjtësohen me mundësitë për konsum dhe jo me liri në mendim.

Iluminizmi, i kuptuar si disa cilësi thelbësore të përdorimit të arsyes në kulturën perëndimore, nënkuptoi një shkëputje prej miteve të lashta e primitive, që simbolizohet nga heroi Odise, por edhe me ndërtimin e një sërë mitesh të reja, si: dija duhet të përkthehet vetëm në dije shkencore për t'u certifikuar si e vërtetë; teknologjia vetëm përmirëson jetën e njeriut dhe u njëjtësua me progresin; pushtetin duhet ta ketë sovrani në një sistem demokratik, por çfarë është kuptohet me sovran; çlirimi i frustrimeve seksuale e bën njeriun me të shëndetshëm, e kështu u krijua një industri e tërë fitimprurëse që lidhet me këtë konstatim frojdian; koha e lirë nënkupton hobe dhe asnjë origjinalitet në kalimin e saj (industria e turizmit është gati për të na çuar në të njëjtat vende për pushime, natyrisht po të kemi para) e të tjera e të tjera.

Në përpjekje për ta përmirësuar jetën njerëzore, të vjen vetiu pyetja: Po a mund të ndahet e keqja prej të mirës. Asesi. Prejse, janë pjesë e pandarë dhe e bashkëshoqërojnë mendjen tonë në mënyrën se si ajo e kap botën, në përpjekje për ta njohur atë, do të shpreheshin disa filozofë, përfshirë dhe Kantin e Hegelin. Por kjo nuk do të thotë se duhet ta marrim si fatalitet të keqen, meqë na qenkësh pjesë e rutinës dialektike të njohjes e veprimit tonë.

Arsyeja e iluminuar, e cila bëhet një farë busulle orientimi për shumë bëma e gjëma të kësaj kulture shpërfaq me iluminizmin *një rikthim të përjetshëm të së njëjtës*, siç do ta kuptonte Niçe. Ajo i përcjell edhe një herë disa veçori të mitit që mëtoi ta mënjanonte e ta zëvendësonte, siç e zbulojnë me të drejtë në *Dialektikën e iluminizmit* dy studiuesit e Teorisë Kritike, Horkhajmer e Adorno.

Kështu, "synimi i dijes për të arritur një sundim mbi botën gjendej edhe te miti. Nga ana tjetër, a nuk paraqitej shkenca si një gjykim gjigant analitik shpjegues, krejt njëlloj si miti. E përpos këtyre, prirja e interpretimit të çdo gjëje të re që ndodh, si një përsëritje e ndodhive të vjetra e të njohura tanimë, gjendet sa te miti edhe te shkenca, veçanërisht në prirjet e saj holiste e parashikuese….Kuptimi i njeriut për botën në figurën mitike, ashtu si në sigurinë e formulave shkencore, pranohet si i vetmi kuptim i mundshëm që kemi për të, duke përjashtuar format e tjera individuale."[1]

---

[1] Anxhaku, Adriana. *Arsyeja ndërmjet mitit dhe iluminizmit. Shkolla e Frankfurtit*. Bot.

Duket se nuk ka mbetur shumë gjë për t'u thënë për këtë arsye të iluminuar, duket se kritika që bëri Shkolla e Frankfurti nëpërmjet Teorisë Kritike ishte e mirëvendosur dhe me ndikim për të na paralajmëruar për anët e errëta të mitizimit të iluminizmit. E megjithatë nuk kemi parë e dëgjuar gjë akoma, e vijojmë të habitemi se si format e shumëllojta të kësaj arsyeje shndërrohen gradualisht në një *arsye cinike*, të zhveshur, indiferente, thuajse një rikthim për te kërkesat e cinizmit të hershëm antik, ku atje përqeshej kultura sunduese, kurse këtu sot përqeshet vetë kjo arsye nga një pjesë e saj.

Pikërisht këtë anë cinike të arsyes perëndimore zbulon edhe një nga esetë më të lexuara të filozofit gjerman (por dhe holandez), Peter Sloterdijk me titull: *Kritika e arsyes cinike. (1983).*

I gjendur në ndërkohën mes një Shkolle të Frankfurtit dhe kritikave të saj të mprehta për racionalizmin perëndimor si dhe dritëhijeve të një filozofie me yshtje metafizike, si ajo e Hajdegerit, Sloterdijku thur bukur një sërë këndvështrimesh dhe analizash për atë që e karakterizon si *arsye cinike* e kohës sonë.

Brenda këtij punimi gjejmë filozofinë tradicionale, por edhe kundërfilozofinë, ose atë pjesë ku, të bërit filozofi shndërrohet jo rrallë në kundërfilozofi, në kuptimin e përfshirjes në filozofi të elementëve që janë zakonisht jashtë saj.

Nga pikëpamja e kulturës, Sloterdijku ka një afërsi të vazhdueshme në shumë punime të tij me cinizmin e hershëm, sidomos në përpjekjen e filozofëve antikë cinikë që dëshironin të provokonin, të nxisnin skandale me mënyrën e tyre të jetesës, por edhe me moralin e tyre natyror. Nën moton se, skandali nxit interes për diçka, Sloterdijk mendon se ishte Niçe që e kuptoi rëndësinë e skandalit brenda arsyes cinike të kohës së tij dhe e përdori këtë element duke provokuar kohën e tij me shkrime si *Antikrishti* ose *Përtej së mirës e së keqes.*

Kështu ballafaqohet cinizmi i arsyes perëndimore, ndryshe iluministe me shtytjet e paraqitjet tragjikomike deri në sarkazëm në këtë punim. Duke analizuar pjesën cinike nëpërmjet formave të ndryshme të arsyes perëndimore, Sloterdijku gjykon, se cinizmi shpreh *anën e palumtur dhe të papërmbushur të ndërgjegjes iluministe, që bëhet një ndërgjegje e rreme, si me thënë hipokrite për botën.*

II, Botime Albpaper, Tiranë 2012, f. 72.

1. PO PËRSE BËHET CINIKE ARSYEJA PERËNDIMORE? NJË PIKËNISJE PËR NJË DIAGNOZË SHOQËRORE.

Për Sloterdijkun arsyeja cinike nuk është gjë tjetër veçse një arsye *sunduese* që mbetet thellësisht e palumtur dhe e rreme në marrëdhënie me të vërtetat e njerëzve. I falemi nderit sinqeritetit të një Bejkoni, i cili formuloi hapur kërkesën e njeriut perëndimor të iluminuar ndaj arsyes njerëzore: "Dija është forcë," duke shpallur kështu një kushtëzim të gjatë e me pasoja për arsyen që lidhej me kulturën perëndimore. Sado që u përpoqën filozofë të ndryshëm modernë e postmodernë ta kapërcejnë këtë përcaktim dhe të përshkruajnë një dije që nuk lidhet me forcën e për pasojë me pushtetin, nuk ia arritën, sipas Sloterdijkut. Arsyeja ku kishin varur shumë shpresa iluministët pas Revolucionit Francez dha e mori, por u shndërrua vetëm në një arsye cinike, që i ngjason fytyrës së një kllouni, i cili me gjysmën e fytyrës qesh e me gjysmën tjetër qan.

Ky cinizëm synon të mbulojë shumë patologji të saj që shfaqen me forma të larmishme sot, por sidomos mungesën e të vërtetës, që zëvendësohet me gjysmë të vërteta e me plot hipokrizi. Për shembull, a nuk u fol shumë për një republikë demokratike ku pushtetin duhet ta ketë populli? A ka sot ndonjë realitet të tillë edhe në ato vende që konsiderohen me demokraci të konsoliduar? Ne besojmë fort se nën arsyen perëndimore votuesi duhet të jetë i arsyeshëm, po sikur të ketë vetëm një arsye cinike deri diku të përbashkët dhe të jetë vetëm dele e bindur? A nuk kemi mësuar nëpër librat e iluministëve se demokracia si sistem politik nuk ka fort lidhje me krizat ekonomike, po sikur të ketë? Dhe së fundmi një mit tjetër që na bën ta zhveshim qenërisht (cinikisht) realitetin nga gjysmë gënjeshtrat, se partitë luftojnë për interesat e popullit dhe ato nuk ndikohen nga kapitalistët e kapitali? E pra ka disa çarje shumë të mëdha, për të mos folur për përfaqësuesit e popullit që bëjnë ligje në emër të interesave kushtetuese të qytetarëve. Në kuptimin se ndryshe flasim e ndryshe veprojnë, ndryshe janë teoritë e ndryshe realiteti.

Pyetja që shtron Slojterdiku është: Mos vallë kjo çarje ndërmjet këtyre dy anëve dhe standardeve të dyfishta morale ka shërbyer për të përvijuar këtë arsye cinike? Ai e gjen si një ndër shkaqet kryesore lidhjen e produktit kryesor të kësaj arsyeje, dijes shkencore me forcën e pushtetin. Gjithkund ku dija lidhet në simbiozë me pushtetin, aty ajo ishte edhe sundim mbi njerëzit, natyrën pa kufij moralë. Dija si pushtet përmbushet kështu me anën e një veprimi strategjik që përligjet shpesh si

ambicie ose karrierë, duke legjitimuar konkurrencën shtazarake, eliminimin e konkurrentëve dhe shtypjen me këmbë të interesave të të tjerëve.

Eseja fillon me analizën e agonisë që karakterizon filozofinë bashkëkohore sipas tij. Tashmë jetojmë në një kohë ku metafizika konsiderohet thjeshtë një humbje kohe, idealizmi i ndokujt shihet vetëm si një maskë nën të cilën gjenden më shumë interesa të ngushta egoiste, kurse hipokrizia morale shfaqet sheshit si në politikë ashtu dhe tek individi që jeton brenda kësaj arsyeje cinike. Cinizmi është ai mekanizëm mbrojtës që arrin të përdorë kjo arsye duke u përballur me pritshmëritë ndaj saj. Ka pra dy anë të cinizmit, nga njëra anë, arsyeja hipokrite perëndimore (në një pjesë të saj) bëhet cinike pasi reflekton për veten si një diçka tjetër nga qëllimet e iluminizmit.

Ka dhe një cinizëm të filozofit Sloterdijk që frymëzohet nga cinikët e Lashtësisë. Ashtu si këta të fundit, që synonin ta anatemonin e kritikonin shoqërinë e kohës së tyre, e cila për çudi kishte të njëjtat cilësi si në kohën moderne, ashtu dhe Sloterdijku synon të marrë një anë të këtij cinizmi e ta përdorë kundër situatave relativiste e çorientuese që mbizotërojnë ndër njerëzit e shoqërive perëndimore.

Arsyeja cinike e cila mbizotëron te shumë nga këta njerëz, përforcohet edhe falë teknologjisë dhe shpëlarjes masive të truve, duke shprehur një mospërmbushjeje të njerëzve në jetën e tyre, por dhe një përligjje e faktit se njeriu nuk po e përcakton vërtet siç do jetën e vet. Sipas Sloterdijkut, asnjë kritikë ideologjie nuk po e ndikon më këtë ndërgjegje cinike për botën, pra as ajo që bënte dikur Kanti as ajo që risolli në mendim Shkolla e Frankfurtit. Dalja nga kjo dihotomi dije-pushtet duket thuajse e pamundur realisht, dhe ndoshta këtu do të na ndihmonte një lloj shtendosje (Gelassenheit) të cilën Sloterdijku e kupton disi më ndryshe prej Hajdegerit. Te Hajdegeri, Shtendosja (Gelassenheit) donte të thoshte një proces mendor reflektues që na bënte të kujtojmë qenien më parë[2], ose çfarë ishin njerëzit para se teknika ta vishte çdo mendim me një intencion instrumental. Te Sloterdijku, i cili nuk e ka zakon t'i përkufizojë termat që përdor, thjeshtë e lidh me jetën e tij, ku ai provoi disa metoda indiane të shtendosjes, ose flet për *Budizmin parizien* të cilin e lidh me një figurë si Emile M. Cioran, që sipas tij i bëri njerëzit të shikonin një lloj tjetër asketizmi me anën e skepticizmit të tij[3].

---

2 Heidegger, Martin. *Was heisst Denken.* 6 Aufl. Kostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, f.184

3 Sloterdijk, Peter. *Du mußt dein Leben ändern/ Über Anthropotechnik*., Suhrkamp

Një nga shfaqjet më të shëmtuara politike dhe kulturore të arsyes cinike ishte sipas autorit Republika e Vajmarit. Dhe diktatura që e pasoi atë. Ai thotë se Hitleri e kishte kuptuar fort mirë cinizmin e arsyes së kohës së tij dhe i formuloi këtë te *Main Kampf* me fjalët se "Masa nuk është në gjendje të dallojë se ku mbaron padrejtësia e tjetrit dhe ku fillon padrejtësia e vet. Ajo bëhet në këtë mënyrë e pasigurt dhe mosbesuese… Populli nuk ka nevojë për kaq shumë stërhollime por për të dalluar të mirën nga e keqja, dashurinë nga urrejtja, të drejtën nga padrejtësia, të vërtetën nga gënjeshtra, por kurrë nuk duhet t'i thuhet gjysmë kështu e gjysmë ashtu"[4]

Sloterdijk e paraqet këtë si një tregues të një njeriu që njeh dhe përdor arsyen cinike që ka zënë vend ndër njerëzit. "Ndërsa përvoja e njerëzve kërkon pikërisht stërhollimin, reflektimin , dyshimin dhe shumëkuptimësinë e ndërgjegjes, në vitin 1925 Hitleri e botoi *Main Kampf*-in si gramatika e budallallëkut. Kjo e ashtuquajtur vepër e madhe dëshmoi se sa e robëruar ishte tashmë arsyeja iluministe e përhapur ndër njerëzit"[5]

E pra a nuk duhet shpotitur dhe përqeshur, së paku në mënyrë kritike disa gjëra të çmendura që po na paraqet kjo arsye cinike, mendon Stolterdijku. Por më parë duhet shpjeguar e kuptuar, se përse bëhet cinike kjo arsye.

Sloterdijku mendon se vlerat ku u mbështet arsyeja iluministe, të paktën disa syresh të rëndësishme si; pjesëmarrja e qytetarëve në qeverisje, sigurimi i paqes, rritja e lirisë dhe vendimmarrjes së individit për jetën, ruajtja e mjedisit etj., rezultuan të jenë vetëm abstraksione utopike. "Cinizmi vazhdon të rrijë diku aty në sfond derisa pallavra të tilla bien përtokë dhe jeta rikthehet aty ku ka qenë. Moderniteti jonë apatik e di që duhet 'menduar historikisht' por dyshon fort se po jeton në një histori të plotkuptimtë."[6]

Ky motiv i rikthimit të përjetshëm që për Sloterdijkun vërteton hipotezën e Niçes për kuptimin e kohërave, nxit tek ai një grup karakteristikash që i kanë pasur edhe filozofët antikë cinikë. Për shembull, a nuk përpiqeshin cinikët të jetonin të shkëputur nga historia? A nuk e

---

Verlag, Frankfurt am Main, 2009, f.118

4 Hitler, Adolf. *Mein Kampf* e cituar prej Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft*, Zwite Band, Edition Suhrkamp, frankfurt am Main, 1983, f.860

5 Stolterdijk, Peter, zwite Band, f.860-861.

6 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f..10

reduktonin ata realitetin në disa kënaqësi jo të nevojshme? A nuk ishin ata dyshues për pavdekësinë e shpirtit?

Nxitja e marrëzisë kolektive masive ka ardhur pasi iluminizmi u shndërrua në një mendim sundues imponues dhe mandej u kuptua vetëm si një mendim e komunikim strategjik, duke humbur kështu sinqeritetin e qenies që ka qenë më parë (Andenken-sein) siç e kishte vërejtur Hajdegeri.

Thelbi i problemit sipas Slojterdik, ishte fetishizimi i funksionit të dijes për të pasur e mbajtur pushtet. Meqë dija u lidh kaq fort pas pushtetit, qysh prej Bejkonit, atëherë u krijua një simbiozë e tillë ndër njerëzit që aty ku nuk kishte pushtet nuk do kishte as dije dhe se injoranca e marrëzia do të bashkëshoqëronin e do t'i nxirrnin të dështuar përpjekjen e iluministëve të shekullit të XVIII për një arsimim e dije të të gjithë qytetarëve. Në këtë mënyrë u përmbys marrëdhënia e frymëzuar prej tyre ndërmjet dijes e jetës për të arritur te një mosbesim i fuqishëm ndaj edukimit të njerëzve. "Në thelb, asnjë njeri nuk beson më se të mësuarit e sotshëm mund të zgjidhë problemet që na kanë ardhur nga e djeshmja."[7]

Kështu kjo simbiozë e pushtetit me dijen ka bërë që të mos ketë më kureshtje njerëzore për të ditur, as habi filozofike në atë kuptim që e sintetizonte Zhanë Hershi, dhe me këtë arsyeja është bërë vetëm një zgjatim i instinktit, një mjet strategjik për luftë dhe pushtet. Ky cinizëm shpërfaqe me gjithë forcën e tij në pjesën e armatosjes së ushtrive dhe "arsyes së bombave", siç e quan Sloterdijku, duke i kushtuar një kapitull më vete.

E cila na qenkësh një arsye e tillë? Ajo përmblidhet në pohimin ose diçiturën e një fotografie që na paraqet autori, ku disa djem të rinj duke qeshur përshkruhen: "Vullnetarë për në luftë" e mandej vjen morali i fabulës këta njerëz vriten e sakatohen në luftë se, "kështu e ka jeta". Një ligjërim të tillë e gjejmë edhe te një botim i afërt, që ndofta e ka ndikuar edhe Sloterdijkun, me titull "Therotrja pesë" (Kurt Vonnegut), që përshkruan pikërisht këtë çmenduri të "arsyes iluministe", e cila shpie në një luftë deri në shfarosje të rinj të manipuluar nga propaganda patriotike e kushedi se çfarë ideologjish të tjera: Po sjellim këtu pak rreshta nga cinizmi i këtij libri: "Robert Kenedi, shtëpia verore e të cilit ndodhet trembëdhjetë kilometra larg shtëpisë në të cilën unë banoj gjithë vitin, u qëllua në kokë para dy netësh. Mbrëmë vdiq. E ka jeta.

---

7 Po aty, f.13

Martin Luter King u qëllua para një muaji. Edhe ai vdiq. E ka jeta.

Dhe çdo ditë qeveria ime jep një listë me kufomat e krijuara nga makineria ushtarake në Vietnam. E ka jeta" Ky është monologu i një ushtari para se të vdesë në një luftë të pakuptimtë. Ndërsa mbi varrin e tij shkruhet:"Everything was beautiful, and nothing hurt." (gjithçka ishte e mrekullueshme, asgjë nuk shkaktoi dhimbje." Mungon vetëm refreni: "E ka jeta".[8]

Kështu, cinizmi arrin majat, pasi nga një ndihmëse e jetës njerëzore, arsyeja bëhet shkatërruese saj.

Një tjetër model çnjerëzor të arsyes cinike Sloterdijk e vëren tek *konkurrenca*, e cila sa vjen dhe bëhet më antinjerëzore, pa pyetur për ata që lihen pas në këtë garë që shpesh ngjason me luftën e vërtetë. Kultivimi i injorancës, si formë e budallallëkut masiv dhe shpëlarjes së truve paraqite para masave si pasojë e fatit të keq për pozitën e tyre të pafavorshme dhe jo se ata nuk kanë dashur të jenë aq të këqij sa ata që janë në majë të pushtetit, po thjeshtë nuk kanë mundur.

Nga ana tjetër, shumë 'këshilla morale', që na ofrohen në formën e *Princit* të Makiavelit, ose thjeshtë si traktate filozofiko-politike, e propagandistike tashmë shërbejnë vetëm për të treguar se si mund të arrihet e mbahet pushteti me çdo mjet, përtej sqimës morale të zakonshme. Megjithëse kjo përpjekje mund të çojë në eliminim masiv të njerëzve të pafajshëm. E kështu arsyeja njerëzore përdore si mjet jo vetëm për ta normalizuar tjetrin ndryshe edhe për ta poshtëruar atë, për shkak të presionit psikologjik që ushtrohet ndaj tij me mekanizma gjithnjë e më të stërholluara.

Të gjitha këto dukuri që na sillen para syve nga Sloterdijk për të rrëfyer shkarjet e arsyes perëndimore nga premtimet e saj, sidomos pas Revolucionit Francez.

Po a nuk u kujdesën Horkhajmer, Adorno, Markuze, From Benjamin të nisnin kritikën ndaj kësaj arsyeje? Sipas Slojterdikut po, porse me kalimin e ca kohëve kjo kritikë nuk u përdor më kundrejt asaj se çfarë po bënin disa pjesë të elitave me dijen, duke e shndërruar në pushtet të zhveshur përtej çdo morali (pra cinikisht e qenërisht një rikthim thuajse i përjetshëm te ajo çfarë konstatuan kynikët në kohën e tyre. Por kjo kritikë u përdor vetëm ndaj kulturave të tjera, për t'i bërë ato më të "arsyeshme" me gjasë për t'u imponuar fshehtas kulturën perëndimore.

---

8 Vonnegut, Kurt. *Thertorja pesë.* Botime "Pika pa sipërfaqe", Tiranë 2009, f. 166. 270

Marrim parasysh këtu se janë disa autorë që e pranojnë një përpjekje të tillë imponuese të arsyes perëndimore ndaj arsyeve që vijnë nga kulturat e tjera dhe që në fillimet e tyre nuk kanë pasur kurrfarë qëllimi të sundojnë botën, siç është filozofia e Lindjes së Largët e të Mesme. Po përmend një vëzhgim të pragmatistit postmodern Rorty. Ja si e përcakton këtë përpjekje djallëzore të arsyes cinike iluministe: "Shoqëritë joperëndimore kanë qenë me të drejtë dyshuese përkundrejt pushtimeve perëndimore, të cilat janë përligjur sa e sa herë me thënien, se po u bindeshin porosive të zotit. Ndërsa në kohët e reja, ato janë bërë me të drejtë mosbesuese ndaj atyre përfaqësuesve të rretheve kulturore perëndimore, që u këshillojnë t'u bashkohen traditave perëndimore, me qëllim që të bëhen më *racionalë. Unë jam i racional, pra bëhu dhe ti si unë*" [9] (Korsivi im A.A). Duket si një farë imperativi kategorik i sundimtarit ndaj të sunduarit.

Një shkak tjetër, se përse arsyeja perëndimore u bë cinike, mendon Sloterdijku, është se ajo u shkëput prej filozofëve nga realiteti ose përditshmëria e saj. Filozofia e Kantit sado e shkëlqyer në shpjegimin e arsyes, përbën një pikënisje për shkëputje të tilla që i theksuan më shumë prej Hegelit. Thirrja për të qenë i arsyeshëm në shkrimet e këtyre filozofëve, tingëlloi si një thirrje që njerëzit nuk duhet të dëgjonin nxitjet e tyre trupore, dhe të mësoheshin që të sundonin edhe vetë kërkesat ose nevojat e tyre arsyes.

Pra kritika e anëve të errëta të kësaj arsyeje nuk u bë mirë nga studiuesit e Shkollës së Frankfurtit, mendon Sloterdijku, sepse ata nuk i shkëputen nga arsyeja iluministe që po e kritikonin por i rikthyen përsëri brenda saj. Në fakt a mund të shkëputesh nga arsyeja brenda të cilës rritesh dhe që mbush botën e jetës? Hajdegeri e kuptoi qartë se jaqenia (Daseini) e tij nuk ishte njeriu, por njeriu me të gjitha marrëdhëniet e tij me botën ku ai hidhet dhe i gjen dhe rritet brenda tyre.

Përsëri Sloterdijku thekson se studiuesit që përfshihen në Shkollën e Frankfurtit thjeshtë u përpoqën të përmirësonin nëpërmjet kritikës disa anë të arsyes iluministe, por lanë në heshtje ose vazhduan t'i përdornin anë të tjera që sollën po në cinizëm të saj.

Kjo duket në faktin se Teoria Kritike e kësaj shkolle vijon të ruajë epërsinë e kokës, arsyes mbi trupin njerëzor. Por sipas Sloterdijkut vetë trupi, për shembull dhimbja e tij, na bën të njohim e provojmë disa të vërteta për të cilat nuk mjafton vetëm arsyeja.

---

9 Rorty, Richard. *Filozofia dhe e ardhmja*, Ese Botime GEER, Tiranë 2011, f.96-97

Trupizimi i arsyes është shumë i rëndësishëm sot, vëren autori, sepse ndërthur truporen me shpirtëroren.

Këtë ide ai duket se e huazoi nga Merlo-Ponti nën ndikimin e gestaltistëve. Përpjekja e këtij të fundit për ta përshkruar trupin si një epifenomen, mish, chiasmus etj., synoi të kapërcejë hendekun e kahershëm mes botës e njohjes njerëzore, të ndarjes së trupores prej shpirtërores ose mendores. "Shpirti nuk e përdor trupin, ai formohet prej tij,. Trupi ynë ekziston ndërdyshas, herë si fenomen e herë si noumen."[10]

Përndryshe ne do të ishim pak a shumë si një tru në formalinë që merr nxitje elektrike nga bota, gjë që e përshkruan edhe Hilary Putnamnë kuptimin se, ku e dimë që një mjek kirurg e studiues i trurit e nuk e ka shkëputur trurin e një njeriu nga kafka dhe e ka vendosur në një enë me lëndë ushqyese të sallës së operacionit. Fundet e nervave të këtij truri, janë të lidhur me një kompjuter supershkencor, i cili e bën të duket për trurin se gjithçka shkon normmalisht. Domethënë, truri percepton dhe ndijon sende, njerëz, qiellin etj. Ky është eksperimenti hipotetik i Hilary Putnam[11] që na bën të dyshojmë se nga po e marrim dijen për botën dhe sa e saktë e reale (imanente) është bota që po e përjetojmë në mendje si transchendente?

Në realitet, gjithçka që përjeton personi është rezultat i impulseve elektronike që kalojnë nga kompjuteri në pjesën fundore të nervave. "Kompjuteri është kaq i zgjuar, -shkruan Putnam, saqë, në rast se ky person përpiqet të ngrejë dorën e tij, kompjuteri vepron në mënyrë të tillë, që trurit t'i duket se vërtet ka ngritur dorën e tij."[12]

Mandej Putnam hamendëson se ky shkencëtar është i keq, i lig, prandaj ai e modifikon në mënyrë të tillë programin e kompjuterit që viktima të përjetojë çdo rrethanë jetësore sipas dëshirës që ka programuar në kompjuter studiuesi në fjalë. Duket pra se truri bëhet haluçinant[13]. Madje studiuesi i lig mund të zhdukë kujtesën te truri, në mënyrë të tillë që truri i viktimës të ketë përshtypjen se ka jetuar gjithmonë në mjedisin që i ka përshkruar kompjuteri.

---

10 Anxhaku, Adriana. *Filozofi bashkëkohore*, Botime Afërdita, Tiranë 2007, f.250-251

11 Putnam, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt. A.Main, 1982, f. 21.

12 Po aty, f.22.

13 Në kuptimin që sheh e dëgjon gjëra që nuk ekzistojnë realisht.

"Viktimës madje mund t'i duket se është ulur këtu me ne dhe po dëgjon këto fjalë që po themi për të"[14]. Vijon këtë narracion "horror" Putnam.

Pyetja e parë që shtrohet nga filozofët e mendjes si H. Putnam, por dhe Slojterdiku në *Kritikën arsyes cinike*, është: A jam unë truri im? Përgjigja e përbashkët është se uni im nuk është vetëm truri, sepse unë di të notoj, t'i jap makinës dhe biçikletës kurse truri im nuk mund ta bëjë këtë pa trupin tim dhe pjesët e nervave që shtrihen kudo në këtë trup. Kjo pasiguri shënjon disa nga format e ndryshme të relativizmit që mbizotërojnë në njohje sot dhe vjen nga përpjekja për një dije pa interesa të caktuara nga ato që përshkruan Habermasi.[15] Madje, po qe e mundur të heqim edhe interesat emancipuese të saj do të thoshte Sloterdijku, por me këtë kemi prekur thelbin e projektit iluminist të arsyes, që sendërton dëshirën për ndryshime e përmirësime shoqërore nëpërmjet arsimimit e edukimit.

Adorno u përpoq të krijonte një dije që nuk pretendon të kishte pushtet. Por edhe filozofia mund të quhet e tillë, e pra nuk ia doli dot sipas Slojterdikut. Pse?

"Përballë kritikës së ideologjive tradicionale, befas arsyeja iluministe shfaq anën e saj cinike".[16] Format e rreme të arsyes iluministe janë gënjeshtra, gabimi, ideologjia dhe së fundmi cinizmi.

Pra ana cinike e arsyes është një formë e rreme e saj.

2. ÇFARË KA TË PËRBASHKËT ME IDETË E CINIKËVE ANTIKË KJO ARSYE CINIKE SOT?

Sloterdijk i referohet cinizmit si rrymë filozofike, duke e quajtur *kynizëm* për ta dalluar atë nga sjellja në përputhje me arsyen cinike, që shfaqet në njerëzit e kohës së tij. Pa i hyrë një ballafaqimi të përimtë vlerash, po kujtojmë vetëm disa elementë të filozofëve cinikë grekë dhe romakë (kynikë siç e thamë), që vëren te arsyeja e sotme perëndimore Sloterdijku. Karakteristikë e kynizmit si rrymë ishte kërkesa për të jetuar një jetë të mirë, kërkesë që Antisteni, nxënësi i

---

14 Putnam, Hilary. *Vernunft, Wahrheit und Geschichte*, Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt. A.Main, 1982, f.27

15 Habermas, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1988, f.156

16 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f..33

Sokratit e përcillte nëpërmjet mësimeve të tij, por Diogjeni i Sinopit e çoi më tej këtë kërkesë dhe e veçanta qëndron në rrugën që duhej të ndiqte njeriu sipas tyre, për të pasur një jetë të lumtur. Kushti kryesor do të ishte përpjekja e tyre për të qenë vetvetja, duke u shkëputur sa më shumë nga ndikimi i shoqërisë hipokrite të kohës së tyre. Po njësoj pretendon të veprojë edhe Sloterdijku me këtë punim, të demaskojë arsyen iluministe që nuk është thjeshtë kynike, por cinike në kuptimin e sotshëm të kësaj fjale, se po i bën njerëzit të palumtur, të shpërqendruar dhe të paaftë ta jetojnë jetën ashtu siç duan ata.

Po çfarë cilësisht shfaq kjo arsye cinike, dhe a ka ajo diçka të përbashkët me kynikët e lashtësisë? Mohimi i normave kulturore, morale e shoqërore karakterizon si arsyen cinike ashtu dhe përfaqësuesit e kynizmit. Po kështu disa kynistë, sidomos ata romakë shpjeguan se përmbushja e dëshirave natyrore, ose siç i quajmë sot instiktive te njeriu nuk kishte asgjë të keqe, madje kjo mund të bëhej pa privatësi fare. Kurse cinizmi i sotëm shprehet edhe përmes industrisë së seksit, preversitetit dhe ka si model Don Zhuanin.

Shtrohet pyetja se ku ndryshon ciniku Don Zhuan nga kyniky Diogjen i Sinopit? Kynikët kufizuan nevojat e tyre për të mos qenë të varur nga frika e varfërisë, apo nga zilia për të mirat materiale të të tjerëve, prej këndej vjen ai qëndrim shpotitës e mospërfillës ndaj vlerave të kohës që kishin në thelb pasurinë dhe moralin e të pasurve. Kurse Don Zhuani është i paturp dhe provokues, ai nuk merr asgjë seriozisht në talljet e tij ndaj vlerave të kohës, sepse atij i intereson vetëm kënaqësia e tij narciziste, dhe nuk i konsideron gratë si njerëz, siç ndodhte te kynikët, por thjeshtë si objekte kënaqësie e qejfi, që duheshin braktisur në fatin e tyre, pasi ishin shfrytëzuar si objekte seksi.

Ndonëse arsyeja kynike e Antistenit dhe Diogjenit të Sinopit u konsiderua si kulturë e ulët nga filozofia akademike e kohës, cinizmi është një rrymë filozofike antike që solli një këndvështrim të ndryshëm me anën e skepticizmit të tij etik dhe kërkesës për të mos pasur nevoja të caktuara ose për t'i pakësuar ato. Ai nuk pretendonte të ishte një filozofi universale dhe as i kudogjendur. Themeluesi i kësaj shkolle, Antisteni ishte nxënës i Sokratit dhe jetoi në shekujt 5-4 p.e.s. Kurse Diogjeni i Sinopit ishte nxënës i Antistenit. Kjo rrymë mendimi u shuajt shpejt në Greqinë antike për t'u zëvendësuar me stoizmin, por që kanë disa ndryshime. Për shembull, cinizmi është një cilësi më tepër individuale dhe nuk kërkon një ndikim shoqëror apo lidhje shoqërore, gjë që te stoikët është ndryshe.

Diogjeni i Sinopit ishte në fakt një cinik i tillë. Ai quhet edhe një njeri qen, pasi origjina e fjalës cinizëm vjen nga një shkollë, ose gjimnaz i Athinës që kishte emrin Kynosarges e ku jepte mësim Antisteni, pasi ky gjimnaz ishte ndërtuar në një godinë ku themeluesi i saj Diomos kishte një histori me qen që në greqishten e atëhershme quhej Kynos, *i qenit.* Kjo i bënte njerëzit t'i quanin këta njerëz si të ngjashëm me jetën e qenit.

Kështu edhe cinikët luajtën me këtë emër. Krahasimi me qenin vjen sepse ai jetonte modestish dhe varfërisht dhe forma e tij asketike e jetës e bënte që të krahasohej me të çmendurit në rrugë. Kjo gjuhë e Diogjenit shprehet në thënien e tij ndaj Aleksandrit të madh kur i thotë se ai është Aleksandri i Madh, kurse Diogjeni i përgjigjet "Unë jam Diogjen qeni (ciniku).

Edhe koncepti i kozmopolitizmit, aq i mirënjohur sot, vjen pikërisht prej cinikëve. Kur e pyesnin Diogjenin e Sinopit se nga ishte, ai thoshte se ishte qytetar i botës.

Ndonëse nuk janë lënë shkrime të tyre Epikteti ka një përmbledhje të disa cilësive të cinikëve, që me sa duket përdoren edhe prej Sloterdijkut për të përshkruar arsyen perëndimore.

Qëllimi kryesor i jetës sipas cinikëve ishte arritja e lumturisë nëpërmjet pavarësisë dhe autarkisë[17] që njeriu mund ta arrinte pavarësisht nga rrethanat, me anën e virtyteve. Pra rruga për te lumturia arrihej me atë çka kishte në dorë vetë individi dhe jo nëpërmjet njerëzve të tjerë. Të gjitha të mirat materiale ishin të parëndësishme përkundrejt virtytit. Parimi i tyre orientues bazë ishte se njeriu nuk duhej të zotëronte asgjë për të qenë i lumtur, pikërisht prejse donte të ishte i lirë dhe jo i varur nga prona ose marrëdhëniet e tjera njerëzore.

Në këtë mënyrë cinikët shëmbëllehen pak a shumë sot nga hipitë dhe asketët që jetojnë deri diku të shkëputur nga bota, sipas Sloterdijkut. Smira, frika dhe injoranca ishin armiqtë më të mëdhenj të lumturisë sipas tyre.

Ideja e tyre "për t'u kthyer te natyra" ishte e kundërt me metafizikën e disa filozofëve si Platoni dhe Aristoteli, ose të paktën pretendonte të ishte e tillë. Sipas tyre, rikthimi te natyra nuk kishte asgjë të keqe moralisht, dhe njerëzit nuk duhej të turpëroheshin se po vepronin sipas natyrës. Kështu Diogjeni flinte jashtë dhe vishej varfërisht, kurse disa cinikë të tjerë e linin derën e shtëpisë hapur duke mos fshehur

---

17 Autarki- këtu mohimi i normave të përbashkëta morale, ligjeve, kulturës dhe familjes.

asgjë nga intimiteti i tyre. (Kratesi dhe Hipiarku). Në këtë mënyrë cinikët ishin provokues skandalesh, do të thoshim sot dhe shpesh qëndrimi i njerëzve të zakonshëm ndaj tyre ishte agresiv.

Cinikët (si filozofë antikë) janë përqeshës, ata janë kundër arrogancës dhe shpesh akuzohen se janë të pamoralshëm. Në qytetet tona njeriu mëson të përqeshë me ligësi dhe të mos ketë moral, piërisht si cinikët e dikurshëm. Por te cinikët e qeshura dhe satira janë edhe shenja të një të menduari serioz. A vlen kjo cilësi edhe për arsyen cinike sot? E qeshura kynike e Sloterdijkut shpreh një refuzim të hipokrizisë shoqërore, ku me gjasë pushteti po kujdeset për njerëzit dhe jo për vete.

Ligji sipas cinikëve vlen vetëm për budallenjtë. Pra ai nuk duhet zbatuar. Cinizmi lind aty ku ka ekstreme shoqërore, si me thënë aty ku "Makiaveli takohet me nipin e Ramoit"[18]. Në kuptimin se të dy këta e kanë kuptuar fallcitetin e arsyes sunduese që karakterizon mendësinë e kohës së tyre dhe ashtu si cinikët ndërtojnë një model sjelljeje, Makiaveli për t'u përshtatur me të dhe për të arritur sa më shumë pushtet, ku qëllimi justifikon çdo mjet. Konkretisht po shkëpusim një pjesë, ku ai kërkon nga njerëzit me pushtet që të mos kenë vlera të qëndrueshme morale, por t'i relativojnë ato, siç ndodh rëndom edhe në politikën e sotme. "Princi i zgjuar nuk duhet të mbajë kurrë premtimin e dhënë, në rast se një gjë e tillë do të ishte e dëmshme për të dhe kur arsyet që e kanë shtyrë për ta dhënë atë premtim nuk ekzistojnë më…Pa dyshim nuk do të ishte keq që të gjithë njerëzit të ishin të mirë, por meqenëse ata janë të liq dhe nuk mbajnë fjalën e dhënë, atëherë për çfarë arsyeje duhet ta mbajë këtë fjalë princi?"[19]

Teksa *Nipi i Ramoit* dëshmon gjithashtu një relativim dhe vënie në pikëpyetje e kërkesës mosrespektimin e normave dhe moralit të kohës, në një pyetje që i bën filozofi Didëro nipit të Ramoit është: "Si është e mundur që ke këtë shije kaq të hollë, me ndjeshmëri të tillë kaq të thellë ndaj muzikës dhe jeni prapëseprapë kaq i verbër ndaj vlerave morale, kaq indiferent ndaj magjisë së virtytit?"[20]

Kurse nipi i Ramoit mendon se në këtë shoqëri mbretëron gënjeshtra, servilizmi, frika, hipokrizia, në të janë përmbysur të vërtetat

---

18 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f.35

19 Makiaveli, Nikola. *Princi,* Shtëpua botuese Enciklopedike, tiranë 1992,f. 86

20 Didero, Denis. *Nipi i Ramoit*, Shtëpia Botuese "Naim Frashëri" Tiranë 1987, f.149-150

dhe të paaftët e parazitët, njerëzit e korruptuar, arrivistët e paskrupull janë në krye, ndërsa të ndershmit të drejtët, të aftët ata që djersijnë në punë janë në zgrip të shoqërisë. Nipi i Ramoit përligj kështu mungesën e vlerave morale tek ai vetë por edhe në shoqëri.

Cinikët ishin ata që këmbëngulën se morali dhe turpi që kanë shumica e njerëzve është i gabuar. Të njëjtën gjë synoi të bënte edhe psikanaliza në shekullin e XX kur u përpoq ta çlironte njeriun nga turpi për trupin e tij dhe gjininë e seksin. Një nga cinikët që e ka për zemër Sloterdijk është edhe Lukuiani, shpotitësi. Ka meritën se 'Thekson nevojën për një pretendim vetjak individualist përballë një shoqërie gjithnjë e më shtrënguese"[21]Sot këta lloj cinikësh njihen si hipi. Në këtë mënyrë, cinizmi shpërthen sot si një kthim përgjigje dhe mospëlqim i kulturës së kohës, si revolta e unit për të mos u shtypur e manipuluar nga kultura sunduese.

Ciniku mendon se koha e naiviteteve dhe besimeve të gabuara, abstraksioneve si shteti i së drejtës, ligji i drejtë, politikanë të ndershëm etj., ka marrë fund. Në këtë mënyrë ciniku i sotshëm përafron më tepër, me këto cilësi që i përshkuan Sloterdijku, një njeriu melankolik që po lufton me depresionet e tij. Të gjitha profesionet kanë cinikët e tyre.

Të jesh budalla dhe të kesh një punë këtë kërkon koha e arsyes cinike për të mbijetuar. Erazmi i Roterdamit i quante të diturit dhe inteligjentët fatkeqë. Ai mendonte se vetëm marrëzia e thotë të vërtetën e zhveshur, por sot marrëzia nuk është e thjeshtë e modeste, por shumë më e stërholluar, mendon Sloterdijk, pasi vë në shërbim media të ndryshme dhe një pjesë të artit që lidhet me to si filmat.

Një nga cilësitë e cinizmit grek ishte ajo lloj trimërie e çartur për të shkuar kundër rrymës e vlerave tradicionale. Shpesh herë nuk ekziston një kufi ndërmjet trimit të çartur dhe psikopatit që guxon gjithçka edhe në studimet psikiatrike. Pasi guximi psikopatit shfaqet si një mospasje frikë nga ndëshkimi i ligjit, ose të paktën të pretenduarit që atë nuk e kap ligji pasi qëndron sipër tij. Sloterdijk mendon se shumë nga këta trima të çartur e cinikë, që ne i quajmë edhe "të shkathët" janë tashmë në kulmin e karrierave të tyre edhe politike, para se shoqëria të kuptojë me të vërtetë se kush janë ata dhe cila është shkalla e veprimit të rrezikshëm që mund të arrijnë. Një njeri që ka frikë ligjin dhe vepron gjithnjë konform tij nuk mund te jete cinik dhe

---

21 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f..321

as trim i çartur. Ne mund ta quajmë këtë irracionalitet, por fakt është se nëpër studimet edhe psikologjike të kohës, të cilave u referohet Sloterdijk është më se e vërtetë që shoqëria ju hap udhë njerëzve të tillë në pamje të parë trima të çartur, e thellë-thellë profil psikopatësh në karrierë.

Këta individë kanë aftësinë "të urinojnë mbi çdo idealizëm të kohës dhe të shpërbëjnë ose përçmojnë të gjithë ato vlera që iluminizmi i pat quajtur thelbësore për mendësinë e tij." [22]

Kështu, Sloterdijku i drejtohet edhe Habermasit[23] dhe thotë se ai e vendosi gishtin në plagë kur foli për një legjitimim jo vetëm të institucioneve por edhe të mënyrave të veprimit në politikë sot. Çështja e legjitimimit të shtyn të gjykosh për vlerat dhe krizën e tyre. Në këtë mënyrë kemi të bëjmë me këto histori e rrëfenja "trimash të çartur" që vërtetë nuk dinë shumëçka por tërheqin vëmendjen me skandalet e tyre. I tillë mund të jetë edhe figura satirike e Till Ojlenshpigelit (Eulenspigel) ose figura e Nastradinit, sipas Sloterdijkut, diçka ndërmjet marrëzisë, suksesit dhe skandalit që josh turmat.

3. A KA MBETUR GJË NGA FRYMA E LUME E ILUMINIZMIT?

Një interpretim tjetër që mbështjell arsyen perëndimore është lidhja e abstraksioneve me realitetin. Ndërsa Ruso, Hobs, Kant dhe Hegel e shikonin shtetin si një sundim i arsyes në histori, historia provoi se shteti nuk ishte i arsyeshëm, dhe se ai po e përdorte disa herë forcën krejt në të kundërt të asaj arsyeje që kishin besuar filozofët e lartpërmendur. Për shkak të konjukturave politiko-historike të ditura, shumë anë të arsyes iluministe perëndimore u vendosën në pikëpyetje pas Luftërave Botërore që e patën zanafillën pikërisht në zemrën e kësaj kulture, Gjermaninë.

Cinizmi i institucioneve dhe në fusha të tjera që pretendohet të jenë të arsyeshme shfaqet qysh në kohën e lidhjes së kishës me shtetin, sipas Sloterdijkut. Inkuizitori më i madh bëhet shteti-kishë që në emër të arsyes vret. "Inkuizitori i madh është një prototip i cinikut politik modern. Antropologjia e tij e hidhur i thotë atij që njeriu dëshiron dhe të gënjehet dhe duhet gënjyer. Njeriu ka nevojë për

---

22 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f. 208

23 Po aty, f.225.

rregulla e rend, rendi ka nevojë për sundim dhe sundimi ka nevojë për gënjeshtra."[24]

Për të mos iu rënë tepër në qafë Revolucionit Francez, Sloterdijk mendon se vetë borgjezia me parullën e saj u paraqit tepër cinike, sepse e kuptoi fort mirë që kjo nuk do të realizohej kurrë, as rej jakobinëve. Cinizmi i parullës iluministe "Liri, barazi, vëllazërim."[25] Në këtë proces të shndërrimit të shtetit, përqendrimi më i madh i pushtetit bëhet nga partitë politike, duke përjashtuar nga kjo fushë të gjithë faktorët e tjerë po aq politikë që duhej të ishin qytetarët, grupet e organizuara të shoqatave, sindikatave dhe format e tjera të shoqërisë civile. Nga ana tjetër këto forca politike po merrnin nëpërmjet shtetit fuqi gjithnjë e më të madhe ekonomike dhe ideologjike.

Kushtetutat kthehen në një copë letër pa vlerë jo rrallë, për shkak të abuzimit me pushtetin, ose problemit me delegjitiminin e pushtetit, i cili normalisht duhet të vijë nga vota e zgjedhësve dhe jo nga faktorë të tjerë. Këto dy dallime bëhen të qarta kur legaliteti zëvendëson legjitimitetin e shtetit demokratik.

Një kufizim akoma më të mirë të këtij pushteti vendos zbatimi i një shteti të së drejtës, i cili vendos kufijtë e çdo pushteti mbi bazën e rregullave më të detajuara dhe ndërton mekanizma kontrolli jashtëpolitike (në kuptimin e partive politike) dhe qytetare ndaj këtij pushteti (referendume, këshillim e llogaridhënie me grupet e interesit ose me gjithë qytetarët për vendimmarrje politike). Këto mekanizma, kur funksionojnë parandalojnë uzurpimin e pushtetit nga një grup njerëzish, madje edhe në mënyrë legale, në demokraci. Por Sloterdijk konstaton se këto elementë paraqiten herë pas here jofunksionalë për të ndaluar monopolizimin e pushtetit nga një se dy forca politike, si dhe monopolizimin ekonomik nëpërmjet kompanive të stërmëdha globale dhe bankave të tilla. Ndryshe nga demokracia e frymëzuar prej Rusoit në *Kontratën Sociale*, pjesëmarrja e qytetarëve në vendimet e shteteve demokratike ka ardhur duke u reduktuar për së paku, tre arsye:

a) Pjesëmarrja e qytetarëve në pushtet përfytyrohej nga Ruso, se mund të zgjidhej nëpërmjet deputetëve në parlament. Por në vendet e zhvilluara industriale, parlamenti nuk përbën më qendrën e pushtetit real, dhe gjithnjë e më shumë i përngjet një salle regjistrimi të ligjeve, kur vendimet merren në fakt jashtë tij. b) Edhe sikur parlamenti të ishte organi i pushtetit real të qytetarëve, përfaqësimi i qytetarëve vlen

---

24 Po aty Erste Band, f.357

25 Po aty, .143

sa për të marrë votën e ndoshta për ta ruajtur disi atë për zgjedhjet e ardhshme, kur do t'u kërkohet përsëri vota qytetarëve, (kjo gjë vlen për vendet me zgjedhje të drejta e të lira). Nga një votë në tjetrën deputetët ndjehen krejtësisht autonomë e pa lidhje me zgjedhësit e tyre, dhe e administrojnë pushtetin e tyre me votë në parlament si të ishin qenie jo të zgjedhura nga qytetarët, por si të zgjedhur nga vetja e tyre, ose vetëm nga partia e tyre. c) Po kështu ka një manipulim masiv ndër zgjedhje, që çorodit mjaft qytetarë dhe vlerë merr më shumë propaganda se të mirat e prekshme për vetë qytetarët.

Për shkak të këtyre deformimeve, lind një nga problemet më të mëdha të demokracisë dhe shkaku kryesor i krizës së saj, sipas Sloterdijk, bëhet apatia politike, një fenomen që vërehet më rëndë në vendet e sunduara nga aparate të mëdha partiake, (numër i madh nëpunësish, që edhe përfshihen në administratën shtetërore në vendet me demokraci të brishtë si ish-Blloku i Lindjes).

Andaj Sloterdijk vëren: "Ne jetojmë në epokën e një ideologjie që është bërë reflektuese, në të cilën normat dhe dogmat e kulturës, përplasen në mënyrë vetëironike dhe fillojnë të luajnë me kontradiktat e tyre të brendshme."[26]

Sipas Sloterdijk shoqëria perëndimore ka kaluar nga një cinizëm i fshehtë, pakëz elitar e me ngjyra-ngjyra në një cinizëm gri: "Ne jetojmë sot në një cinizëm prej të cilit nuk shpërthejnë lule por as fishekzjarre në sfond. Në vend të tyre ne kemi qytete betoni, demokraci zyrash, humbje të kënaqësive, mediokritet të pafund, administrim të shformimeve, dërdëllisje qaramane për përgjegjësinë, një pesimizëm shqetësues dhe ironi të zhveshur. Dhe ka gjasa që njeriu duhet të vazhdojë gjatë me këtë frymë. Ky nuk është më vetëm një mentalitet dekadent, sepse nuk mund të jetë dekadente diçka që nuk ka arritur ndonjëherë majat, prej të cilave të bjerë. Ajo çfarë është sot cinike është fakti se nuk ekziston më asnjë demaskim për ideologjinë reflektuese"[27]

"Kritika nuk mund të prodhojë vlera kur ajo qëndron përballë injorancës"[28] Sloterdijku nuk pretendon se arsyeja cinike është vetë injorante, por që gjen forcën për të vazhduar të jetë cinike në mes të gjysmë errësirës. Një kritikë që bëhet cinike, për të goditur cinizmin

---

26 Band Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Zweiter Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f.699

27 Po aty, f.701

28 Po aty, f. 701

mbizotërues nuk bën asnjë përshtypje. Nga njëra anë kemi një zhvillim të pamatë teknologjik, por nga ana tjetër kemi një mungesë kulture, ose kemi një lehtësim civilizues për jetën e njeriut, shoqëruar njëkohësisht me ndjesinë e humbjes së kuptimit. Sipërmarrja gjigante shtrihen në të gjitha anët e globit, por njerëzit vazhdojnë të pyesin, se çfarë të mire po ju sjell atyre kjo gjë. Zilia që shoqëron të vetëdijshmen dhe të pavetëdijshmen, bëjnë që njerëzit të mos gjejnë kurrë kënaqësi.

Në kulturën e Vajmarit cinizmi shfaqet me ngjyrime më tipike sesa sot. Të paktën në atë periudhë cinizmi ishte kafshues dhe produktiv, ndërsa sot cinizmi shfaqet në stilin e murrëtyer dhe burokratik, sepse në periudhën e Vajmarit ruheshin akoma disa vlera dhe ideale që kishte vendosur ideali metafizik në traditë.

Ndërsa përcaktimi i subjektit cinik modern autori e mbështet te dallimi që bën Hajdegeri ndërmjet njeriut si Dasein (Jaqenie) dhe njeriut teknik që ndryshe Sloterdijku e quan 'Njeriu protezë" pasi tashmë ai është shndërruar më tepër në një objekt, ku teknika bën çfarë të dojë me të. Në fakt a nuk duken deputete e politikanë si automatë në atë që thonë, premtojnë, gënjejnë etj. Ata karakterizohen nga një pushtet i verbër.

Mungesa e skrupujve qëndron përtej moralit, *përtej së mirës e të keqes* do të thoshte më herët Niçe. Fakti që Makiaveli e kupton se mund të përdorë çdo mjet për të arritur qëllimet e tij politike, pavarësisht nëse janë të moralshme apo jo këto mjete tregon se në çfarë mase e ka shtyrë pushteti arsyen iluministe dhe ky model i kësaj arsyeje cinike vazhdon të mbizotërojë edhe sot në politikë, mendon Sloterdijk: "Politikanë quhen ata njerëz sot që përpiqen të prostituojnë me taktika të ndryshme për të arritur pushtetin."[29]

Dhe jo pa qëllim Sloterdijk e vendos cinizmin seksual drejtpërdrejt pas atij politik. Në vend që të arrihet e vërteta edhe këtu ajo shtrembërohet. Shtypja dhe pushteti gëlojnë së ushtruari në marrëdhëniet ndërmjet gjinive. Industria e seksit nuk ofron liri por kënaqësi të njëanshme dhe skllavëri. Polemikat me instiktiven kthehen pak a shumë në skenë bashkë me gjithë anët e tyre të errëta, si me thënë të mendosh për djallin. E ashtuquajtura e keqe duket se e bashkëshoqëron këtë pjesë të mendjes njerëzore. Cinizmi këtu lind se Uni merr përsipër të shndërrohet në ato kërkesa që i ka vënë dikur idealizmi,

---

[29] Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Zweiter Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f.441

por nuk mundet dhe prandaj nuk shihet aspak me sy të mirë nga puritanët e moralit sot. Në tërësinë e këtyre rrethanave njerëzit pyesin veten gjithnjë e më tepër: Po sikur t'ia shesim shpirtin djallit jo për dije, por për të jetuar pa moral si cinikët? Tundimi është më i fortë se te doktor Fausti i Gëtes.

Megjithatë, Sloterdijk pranon që: "Në përfundim ne s'kemi zgjidhje tjetër, veçse të vazhdojmë të jemi të arsyeshëm"[30] po si?

"Cinizmi shprehet hapur në dije. Iluminizëm? Mirë Shkencë? Mirë. Kërkim shkencor? Mirë, mirë. Po kush shpjegon diçka për iluministin? Kush hulumton kërkimin, kush ndërton shkencën mbi shkencat. Me këto pyetje a kërkon njeriu më shumë iluminizëm, shkencë e kërkim shkencor ose më pak apo një lloj tjetër të këtyre fushave? A përbëjnë këto një apel ndaj filozofisë? Ndaj metashkencës? Apo ndaj arsyes së shëndoshë njerëzore? Apo ndaj moralit? Unë po praktikoj në vazhdim të fenomenologjisë Pyetjen: Ne pyesim kush interesohet për çfarë? Cilat forma të dijes ose shkenca zhvillohen nga këto interesa?.... Në rast se në kritikën e ideologjisë jemi mësuar të pyetet: Kush po e thotë këtë? (Me qëllim që të reduktojmë kuptimin e fjalëve të tij në pozicionin e tij shoqëror), kështu pyetet në kritikën e iluminizmit rëndom: Kush po kërkon? Kush po hulumton? Kush po lufton?"[31]

Në këtë mënyrë kritika e iluminizmit kthehet në një lloj lufte për dijen dhe barset me spiunazhe për teknologjinë e fundit. Përkundrazi aktet arbitrare të shtetit shtohen, thyerjet e ligjit edhe prej pushtetarëve gjithashtu, korrupsioni e dekadenca shoqërohen gjithnjë e më tepër me forcimin e policisë sekrete që tashmë gjurmon njerëzit se mos revoltohen kundër shtetit. Kështu, cinizmi i arsyes iluministe thyen disa tabu të traditës, *por nuk ndërton diçka të re*.

4. GJUHA E PAGJUHË E CINIZMIT.

Cinizmi si shfaqje e arsyes cinike ngërthen edhe gjuhën trupore. Çfarë mund të jetë kjo gjuhë, në këndvështrimin e Sloterdijkut, thjeshtë një gjuhë trupore, një pantomimë, një rikthim te klithmat e kafshëve? Rikthimi te kafshët në emër të natyrës në daç si para-racionale, paranjerëzore, ose në kërkim të saj, në daç si instinkt i pa-kontrolluar kafshëror, në daç si mimikë e imitim, në daç si erotizëm

30 Po aty, f.685
31 Po aty, f.601-602

deri në zvetënim. Dhe të gjitha këto përligjen në emër të një morali të ri.

Ndërsa Merlo-Ponti thoshte se kur trupi nuk ka fjalë lëshon klithma. Për Sloterdijkun gjuha zëvendësohet jo vetëm nga klithma, por nga të qeshurat dhe buzëqeshjet deri në ngërdheshje ndaj të tjerëve. Të gjithë këto elementë shërbejnë si një lloj kundërhelmi që janë të detyruar të marrin njerëzit brenda kësaj shoqërie skizoide.

Në kuptim që i jep kësaj gjuhe Sloterdijku është se prapa çdo fraze zyrtare që i thuhet një ose disa njerëzve fshihet një cinizëm që ironizon, e korrupton. Duket si ligjërimi i një automati.

Për shembull, në kohën e Republikës së Vajmarit flitej shumë për degradimin që sillte papunësia. Atëherë u përpunua një ideologji fashiste ku *puna të bënte të lirë* si në Ausshvitc. Cinizmi i Ausshvitcit, shfaqet në thënien që gjendej te porta e hyrjes ku shkruhej, se puna të bënte të lirë, kur në fakt të vdiste nga uria dhe torturat. Ideologji që shfaqen fillimisht si naive e populiste shpien në të bërit të njerëzve kaq esëll, saqë nuk e harrojnë më kurrë dhunën që pësuan prej tyre. Kështu një nga format e kësaj përzierje gjendet në arsyen politike të cilën Sloterdijku e përcakton si " politika psikike e një shoqërie skizoide"[32] Shembulli që ai merr është thjeshtë një foto e disa të rinjve gjermanë që ndjehen të lumtur e qeshin nën diçiturën "vullnetarë për në luftë"[33]

Fotot flasin kaq qartë për atë që ndodhi dhe janë një gjuhë e drejtpërdrejtë për të rrëfyer rrënojat e pësuara pas kësaj buzëqeshje naive. Vetë Sloterdijku përdor disa prej tyre në punimin e tij *Kritika e arsyes cinike*.

Pas lufte, jeta mbi gërmadha nxit një arsye cinike të tipit: Ata vdiqën po ne po jetojmë dhe i bën njerëzit te ndjehen të lumtur se kanë shpëtuar nga ky fatalitet që quhet luftë ose thertore. Në psikikën e tyre lumturia nuk është reflektive apo iluministe, por thjeshtë kafshërore, instiktive e tipi, "hopla ne po jetojmë", që nënkupton, ndërsa disa vdiqën. Kështu shfaqet mungesa e të mësuarit nga historia, e cila është pjesë e arsyes së sotme cinike. Njerëzit e kanë kujtesën e shkurtër kurse etika tashmë mund të shndërrohet shumë thjeshtë me gjithë armatimet e bombat atomike në një oksimoron të tipit "luftë e moralshme"

---

32 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f.238

33 Po aty f.240

[34], duke dëshmuar se është humbur edhe elementi i fundit i asaj çka përmbante racionalizmi iluminist dikur, realizmi.

Duke qenë se vetë ideologjia nxit një përtaci të mendjes nëpërmjet përsëritjes të së njëjtës dhe kjo shpjegohet edhe nga pikëpamja psikostrukturore si një mbyllje, *pushim i kuptimit të gjuhës*. Propaganda gjithnjë e më e fuqishme ndikon nëpërmjet modës, veshjeve, hamburgerit, patatinave, fotove, filmave serialë. Fjalët bëhen fjalë për fjalët dhe zëvendësojnë botën nëpërmjet imazheve gjysmë konsumiste gjysmë politike. Dhe pas kësaj shfaqet gjuha e përjashtimit të tjetrit që gradualisht kalon në një racionalitet sistematik të shfarosjes.

Armët dhe granatat bëhen një "send-për-ty". Kundërshtari duhet eliminuar me çdo mjet qoftë dhe duke u vetëflijuar si kamikaz. Pak a shumë një ide të përafërt ka dhe Derrida, i cili mendon se kuptimi nuk është i brendshëm te shenjat dhe as te sendet a objektet që ato të referojnë por bëhet një kuptim i kulluar që vjen nga marrëdhënia ndërmjet vetë shenjave.

Kështu që çdo kuptim i shenjave gjuhësore bëhet i përkohshëm, relativ, sepse nuk arrin të përkapë në mënyrë shteruese atë çka po ndodh rrotull nesh, megjithëse gjurmohet hap pas hapi nëpërmjet arsyes cinike. Prandaj Sloterdijk provokon në mënyrë kynike:

"Njeriu nuk duhej të iluminohej, sepse ai vetë përbën premisën e gabuar të iluminizmit. Njeriu është një qenie e magët. Ai përmban në vetvete parimin e errët të të shtirurit (hipokrizisë), dhe aty ku shfaqet uni i tij i tij, mund të zbulohet gjithçka që pat premtuar iluminizmi, por që nuk e mbajti fjalën: Ndriçimin e mendjeve."[35] Natyrisht njerëzit janë më të shkolluar sot, por jo për këtë arsye kanë më shumë mënyra për ta vështruar botën, ose më shumë mënyra e liri për të vepruar brenda saj.

5. TI DUHET TA NDRYSHOSH JETËN TËNDE! PO SI?

Tingëllon si një imperativ kantian, por për ekzistencën. E pra e varfëra jetë aq e shkurtër a mund të ketë kurriz të mbajë kaq cinizëm që i përcillet? Si mund t'ia dalë mbanë filozofikisht e literarisht. A nuk tingëllon pak patetike, shumë ide pak kohë në jetë, shumë

---

34 Po aty, f.255

35 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Zweiter Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f. 651

doracakë e manuale, që marrin për sipër të na këshillojnë se si jetohet më mirë dhe prapëseprapë, njerëz të palumtur thellë-thellë, të pakënaqur nga jeta e dhe pse në pamje të parë i kanë të gjitha (të mira materiale, konsumiste).

Fiksioni i një jete të lumtur na rrethon gjithandej sipas Sloterdijkut, por pa arritur të na bëjë vërtetë të lumtur. Kështu Sloterdijk na tërheq në përpjekjen e tij për ta ndalur disi ndikimin e kësaj arsyeje cinike, për të ndërtuar mekanizma vetëmbrojtës përballë atyre çorientimeve e lëmshi vlerash e antivlerash që i përcillen njeriut masivisht.

A ja del mbanë? Së paku përpiqet shumë, dhe një nga përpjekjet është të kritikojë përsëritjen që bën arsyeja cinike e kohës, që thotë të njëjtat gjëra, shfaq të njëjtat ide përsërit thjeshtë të shkuarën. Ai nuk jep një metodë thjeshtë e vë në lojë subjektin e tij për t'u transferuar mendërisht herë te një Rilke, herë te një Kafka ose herë tjetër të një budist në Paris.

Edhe arsyeja cinike në fakt e ka një anë të mirë për Sloterdijkun, sepse ajo të bën të jesh realist dhe të shkëputesh nga disa iluzione. "Neuroza që ka kapluar arsyen perëndimore shprehet në faktin se ajo e paraqet lumturinë si qëllim dhe përpjekjen për të qenë i arsyeshëm një rrugë për te lumturia."[36]

Një tjetër mënyrë që e kundërshton fort Sloterdijk është kërkesa që u bëhet shpesh njerëzve për të kuptuar veten me anën e sakrificave, që sipas tij është shprehje e një mazokizmi bashkëkohor. Si pasojë e kësaj arsyeje cinike, që ka humbur atë prirje natyrore për kënaqësi që ndeshet te filozofët cinikë të antikitetit. Gjithçka është shndërruar në një përpjekje "të arsyeshme" për të grumbulluar dije-pushtet dhe për rrjedhojë pasuri. Po për çfarë ju duhen këto pasuri kur thellë-thellë fytyra e tyre e qeshur si një maskë karnavalesh duhej të shprehte lumturi, por vetëm lumturi nuk shpreh. Ata rrethohen nga gaztorët e oborrit dhe mendojnë se e qeshura, shprehja e lumturisë nëpërmjet saj mund t'i bëjë pak të lumtur dhe kështu harrojnë vdekjen. Por për një jetë të tillë Seneka[37] pat thënë duke shprehur kotësinë e jetës së një Pakuvi që kalonte nga gostia në dhomë të gjumit dhe çdo ditë e njëjta gjë. "Jetoi, jetoi" bërtisnin benjaminët e tij çdo ditë, por kjo jetë ishte një varr i gjallë, pasi shtimi i pasurisë dhe "sundimi i botës" duke

---

36 Sloterdijk, Peter. *Kritik der zynischen Vernunft.* Erster Band, Edition Suhrrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983, f..27

37 Seneka, *Letra Lucilit.* Botime Rilindja, Prishtinë 1983, f. 32

blerë politikanë për të krijuar perandorinë tënde, është vetëm jehona e kësaj varrosjeje të gjallë, në emër të përjetësisë.

Premtimi i përmbajtur i arsyes iluministe ishte se do na bënte të jetonim në një botë më të arsyeshme se e djeshmja, por ne po jetojmë falë kësaj arsyeje të shndërruar në cinike në një botë gjithnjë e më irracionale, që njeh vetëm vullnetin për pushtet. Kujtojmë se ky vullnet konceptohej prej Shopenhauerit dhe Niçes si një shtytje instiktive.

Në kapitullin "Nevojtorja e cinikut", Sloterdijku thotë se arsyeja cinike e shtyn njeriun të flasë më shumë me anën kafshërore të vetën sesa me atë moralshme e të përkorë. Megjithë këtë afrim në dukje të cinikëve të Lashtësisë me disa sjellje e veprime të njerëzve sot në revoltën e tyre për të mos u shtypur dhe manipuluar nga kultura sunduese, ka një moskuptim të cinikëve atëherë dhe një reagim agresiv të cinikëve (në kuptimin e bartësve të arsyes cinike) sot megjithë larminë e tyre.

Lukiani një cinik vë në gojën e Diogjenit disa cilësi që i gjejmë pikërisht te këta njerëz që kundërshtojnë edhe sot kulturën sunduese.: "Cilësitë që do të duhen më shumë janë këto: të jesh cipëplasur, guximtar dhe të marrësh nëpër gojë çdo njeri, qoftë mbret, qoftë njeri i thjeshtë; kësisoj njerëzit do të kthejnë sytë të të shohin dhe do të çmojnë si burrë të fortë. Pastaj zërin duhet ta kesh të egër si zë barbari, të folurit të vrazhdë dhe të ngjashëm me të lehurat e qenit; pamjen do ta kesh të krekosur dhe të ecurit ashtu siç i ka hije një pamjeje të tillë; me një fjalë të gjitha të egra dhe të pagdhendura. Turpi, përkora dhe maturia duhet të jenë të huaja për ty. Po kështu dhe të skuqurit e fytyrës. Bëj në sy të të gjithëve dhe me guxim ato gjëra që nuk do t'i bënte askush, dhe sikur të ishte vetëm."[38]

Ja pra një mënyrë cinike për ta jetuar jetën dhe që blerësit në treg, në dialogun në fjalë, nuk e duan fare ta blejnë, sepse e shohin si të pavlerë. Por sae sa njerëz rrotull nesh të rinj e të vjetër kanë shfaqur veçori të këtij cinizmi me vetëdije.

Ndonëse është individualist, ciniku përbën sot një tip masiv sipas Sloterdijkut. "Ciniku është një asocial i integruar, që zhduk iluzionet dhe jeton si hipi"[39]

---

38 Lukiani, *Shitja e jetëve në ankand. Vepra të zgjedhura*, Shtëpia botuese "naim frashëri" Tiranë 1979, f.314

39 Po ty f.36

Askush, as Lukiani, as Lukreci dhe as Sloterdijku për më tepër nuk kanë qëllim të na tregojnë se si ta jetojmë jetën, por thjeshtë të na bëjnë të mendojmë se çfarë është fallco dhe na shitet si e vërtetë e kulluar, kur duan të na manipulojnë dhe si mund të na shndërrojnë në skllevër të sundimit të tyre disa njerëz me pushtet që shpërfaq arsyeja cinike e kohës sonë.

Si përfundim mund të thuhet: Narracioni i këtij punimi të Sloterdijkut më shumë se një analizë ose argumentim logjik të gjërave na ofron një ngjeshje faktesh e realitetesh të hidhura që na i vë para syve. Libri nuk është dhe aq, një nga ato "kritikat" logjike që frymëzoi në mendimin filozofik Kanti, por një sarkazëm e hidhur një zbulim lakuriq i disa hipokrizive që veshin sot shumë fusha e parime iluministe.

Duke e përqeshur arsyen cinike perëndimore dhe rrënjët e saj iluministe, Sloterdijku synon të marrë një pozicion të ndryshëm nga postmodernët, ndonëse është i hapur për të mirëpritur disa ide të tyre për qëndrimin ndaj traditave.

Në këtë përpjekje sa elitare aq dhe arrogante ndaj arsyes së kohës dhe vendit ku ai jeton, ai ngjan si kalorësi i vetmuar që lufton me të këqijat e kësaj bote, ndonëse nuk kërkon të vendosë vlera të reja më të mira pasi këtë e quan një hap të gabuar imponues, pre e të cilit ranë kritikët e mëparshëm të arsyes, Shkolla e Frankfurtit.

Dhe për më tepër ai nuk shpëton dot nga kuptimi total i arsyes perëndimore, pasi megjithë larushinë e formave të cinizmit të saj, ai nuk dallon ndonjë fije shprese ose përmirësimi të përpjekjeve të përbashkëta njerëzore, ku njerëzit të merren vesh për një jetë më të mirë për të gjithë, pavarësisht se mund ta kuptojnë në mënyra deri diku të ndryshme këtë gjë. Për shembull, ai shpërfill faktin se njohja shkencore nuk është gjithmonë sunduese dhe imponuese në çdo kulturë tjetër, se ka disa përpjekje për të luftuar për disa të drejta bazë të njeriut, se sot mund të ndodhë edhe që injoranca dhe jo dija të kenë fuqinë, pra se realiteti është shumë më i stërholluar sesa paraqitet në këtë punim.

Mënyra se si ne mendojmë botën nuk sjell qoftë dhe nëpërmjet iluminizmit "djallin" e Miefistofelit, por mënyra se si njerëz të caktuar veprojnë për të marrë në dorë e vendosur fatin e shumë të tjerëve, sipas trilleve të tyre patologjike, është problem që duhet zgjidhur po me arsye specifike, të ndriçuar, të edukuar e të aftë të ndërveprojë për të shëndoshur marrëdhëniet njerëzore.

PETER SLOTERDIJK - THE RETURN OF CYNICISM TO ENLIGHTENMENT REASON AND ITS DECLINE INTO FALSEHOOD

Summary

The narration of this work of Sloterdijk more than an analysis or logical argumentation of things offers us a compression of bitter facts and realities that he puts before our eyes. The book is not so much one of those logical "critiques" that inspired Kant's philosophical thought, but a bitter sarcasm, a naked revelation of some hypocrisy that covers many Enlightenment fields and principles today.

Ridiculing Western cynical reason and its Enlightenment roots, Sloterdijk intends to take a different position from postmoderns, though he is open to welcoming some of their own ideas about the tradition.

In this endeavor as elitist as it is arrogant towards the reason of the time and place where he lives, he resembles the lone knight who fights with the evils of this world, though he does not seek to establish new better values as he calls this a wrong imposing step, to which the former critics of reason, the Frankfurt School, fell prey.

Moreover, he cannot escape the total understanding of Western reason, for despite the variety of forms of its cynicism, he does not discern any hope or improvement of common human endeavors where people can agree on a better life. for everyone, despite the fact that they may understand this in somewhat different ways. For example, he ignores the fact that scientific knowledge is not always dominant and imposing in any other culture, that there are some attempts to fight for some basic human rights, that today it can happen that ignorance and not knowledge have power, so that reality is much more elaborate than presented in this paper.

The way we think about the world does not bring, even through the Enlightenment, the "devil" of Miefistofel, but the way certain people act to take the fate of many others, according to their pathological whims, is a problem that needs to be solved, but with specific reason, enlightened, educated and able to interact to heal human relationships.

KDU 327(05)

Gérard Raulet, Paris

IS COSMOPOLITANISM A REALITY?

Antinomies and discursive strategies

Abstrakt

Kozmopolizmi merret si diçka e vetëkuptueshme, si një fakt. Ky artikull ekzaminon proceset diskursive me të cilat është akredituar ngatërrimi midis kozmopolitizmit dhe mondializimit. Fusha brenda së cilës ky ngatërrim del i pambështetur, është e drejta: deri më sot nuk ka pasur të drejtë kozmopolitike në kuptimin e saktë të termit; mirëpo, në anën tjetër ekzistojnë strategjitë globale të cilat synojnë t'u imponojnë shteteve rregulla, të cilat i shmangen legjitimitetit të së drejtës. Sipas tezës së përgjithshme ngatërrimi – me vullnet apo pa vullnet – midis të drejtës dhe faktit mbështetet në një seri të antonimive. E para nga këto antinomi ka të bëjë me kompleksin midis kozmopolitizmit dhe multikulturalizmit. Fundja, antinomia e lokales dhe hapësinores, e cila është pa mëdyshje antinomia më e themeltë e të menduarit më modern, i shtohet antinomisë midis partikularizmit dhe kozmopolitizmit; ajo merr karakterin e një paroksizmi me rilokalizmin i cili u takon forcave të reja prodhuese. Pjesa e fundit e artikullit i bën çështje kushtet e një kozmopolitizimi, do të thotë mundësitë jo vetëm të një opinioni publik kozmopolitik, por po ashtu edhe të një qytetarizmi sipas kutit të kushteve të përgjithshme me të cilat duhet të ballafaqohet.

AN INESCAPABLE FACT?

It is striking that Ulrich Beck, one of the most acute thinkers on this question, has made a lot of efforts to give credence to the idea that cosmopolitanism is already a reality and that it must be treated as a sociological fact. He says straight out: "The important fact now is that the human condition has itself become cosmopolitan[1]." Doing so he uses nothing else than the old well known argument of the proof of the pudding. Just look, open your eyes: the global order is evident, it makes the sense of history. Despite of this act of faith the de facto

---

[1] Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, transl. by Mark Ritter, London, Sage Publications, 1992, p. 2.

cosmopolitan age has been more and more called into questions, although indirectly, through the defense of particular interests such as the respect of "the plurality of habitats and cultures" as it is for example the case in the number 128 of the *Cahiers philosophiques* in 2012: "The de facto globalization in economy and information is not sufficient to build a world, not to speak of a humanist, civilized world which would respect the multitude of habitats and cultures." This dispute about particular interests makes clear that the alleged "fact" is not one at all. It is too easy to argue that in contrast to the times of the Enlightenment or of the Renaissance we are already living in a globalized world in which we are all involved in the webs of mass communication. For this is precisely the knot of the problem: the mass media and especially the forms of communication facilitated by the new communication and information technologies create *the immaterial space of cosmopolitanism*. Ulrich Beck's distinction between globalization as an economic process and "cosmopolitization" does not hold since the new communication and information technologies have become the first productive forces and since they are now the base of the capitalist mode of production. As to the other way of grounding the reality of cosmopolitanism used by Beck, the notion of "shared risks", it is a sort of hollow cast of the positive ideal and it is obviously a mere response to the abuses of the capitalist mode of production. It results from the deficit of rationality of the political practice and of the sciences which are supposed to serve it[2].

"The national outlook, together with its associated grammar, is becoming false. It fails to grasp that political, economic and cultural action and their (intended and unintended) consequences know no borders; indeed, it is completely blind to the fact that, even when nationalism is reignited by the collision with globality, this can only be conceptualized from the cosmopolitan perspective[3]."

"Objectively", Habermas says, "the human population has long since coalesced into an unwilling community of shared risk[4]."

---

[2] On responsibility and shared risks see Thomas W. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge: Polity Press, 2002, ²2008.

[3] Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, transl. by Ciaran Cronin, Cambridge, Polity, 2006, p. 18.

[4] Jürgen Habermas, "Learning from Catastrophe? A Look Back at the Short Twentieth Century", in: *The Postnational Constellation: Political Essays*,

Unfortunately, the English translation has skipped the word which matters: "objectively". As it is always the case such an appeal to objective reasons must be called into question. Beck himself admits that shared risks do not lead automatically to a political community.

"Thus it is also and especially in denial and non-perception that the *objective community* of global risk comes into being. Behind the variety of interests, the reality of risk threatens and grows, knowing no social or national differences anymore. Behind the walls of indifference, danger runs wild. Of course, this does not mean that a grand harmony will break out in the face of the growing risks of civilization. Precisely *in* dealing with risks, a variety of new social differentiations and conflicts emerge[5]."

Such a common concern depends to a large degree on the formation of public opinions, that is to say on the networks through which a cosmopolitan public sphere comes undoubtedly into existence – at least at the level of the economical, political and cultural elites. The environmental risks or the epidemiological catastrophes which strike the poorest regions of the world belong nowadays to our ethical awareness. But the argument of a cosmopolitan sensibility, of a worldwide empathy and of a "globalization of emotions" spreading irresistibly must be treated with greater philosophical precaution. When Kant refers to it in his *Conflict of the Faculties* in order to present the enthusiasm raised by the revolutionary wave from France as the heralding sign of the progress of morality he uses it only as a proof a posteriori under the control of the reflective judgment.

Habermas deals more skillfully with the contradiction between facts and ideal by arguing strictly on the ground of the right. He points out that the rights of man should not be considered as ideal norms but, in as far as they are established as constitutional rights, "as constituting the juridical order itself and defining the framework within which the normal legislation must evolve". This position is completely in agreement with Kant's teleological argument.

---

translated, edited, and with an introduction by Max Pensky, Hoboken (New Jersey), John Wiley & Son, 2000, p. 56.

5 Beck, *Risk Society*, p. 46.

"Since the narrower or wider community of the peoples of the earth has developed so far that a violation of rights in one place is felt throughout the world, the idea of a law of world citizenship is no high-flown or exaggerated notion. It is a supplement to the unwritten code of the civil and international law, indispensable for the maintenance of the public human rights and hence also of perpetual peace. One cannot flatter oneself into believing one can approach this peace except under the condition outlined here[6]."

There is no doubt about the fact that "right is nowadays increasingly globalized[7]". The most convincing sign of this evolution which implicates a universalization of the fundamental rights is the very controversial "universal jurisdiction" which, in principle, allows the national courts to prosecute crimes against humanity or genocide crimes on universal level irrespective of the national belonging of the accused and without regard for the country where the crimes have taken place. But the diplomatic deceptions of the Belgian justice when it tried to make use of this principle demonstrate in an exemplary manner the limits of a global right order, even though the Spanish judge Garzon was finally more successful in the case of the Chilian dictator Pinochet. Another good example is the regulation of internet: the general tendency consists in making the access providers responsible for the distribution of the contents – although not for the contents themselves. They are nevertheless supposed to control and to censor them. In this way one puts in the shade the crucial question of a global law order and of a worldwide executive police. This makes clear that one has not been able until now to overcome a situation of mere power relationships – as the conflict between Apple and the Chinese government has shown it in July 2017. Apple finally decided to suppress the application of the iPhones which gave the possibility to escape from the censorship. The same observation can be made on a more general level for the NGOs, which have become more and more highly specialized on the juridical field where they are for the

---

6 Kant, *On Perpetual Peace*, in: Werke, ed. By Wilhelm Weuschedel, Frankfurt/M.: Insel, 1964, vol. VI, p. 216-17; quoted by Habermas, in: *Kants Idee des Ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1996, p. 205.

7 Julie Allard, "La 'cosmopolitisation' de la justice: entre mondialisation et cosmopolitisme", *Dissensus – Revue de philosophie politique de l'ULg*, 1/2008, p. 61.

same reason all the more involved in power relations. The multiplication of the NGOs is a concomitant phenomenon to the economical globalization, it obeys its logic.

More promising are the increasing exchanges between the judges on a worldwide scale which lead sometimes to mention legal precedents from other countries in national court decisions. This can surely be interpreted as a concrete proof of the "cosmopolitan sensibility" Ulrich Beck speaks about, but even in this respect it proves nothing more than the "emergence of communities, solidarities or of dialogue on a global level" – the rise of a transnational public opinion with its potentialities and its limits. The publicity of the maxims is only a negative criterion which only allows to "circumscribe what is not in agreement with the right" (Kant). It requires only in a negative way that the right must be changed.

In the meanwhile (while we were thinking about all this) a very concrete form of the globalization of the right has already been achieved: by means of the so called CETA – the Canada-EU Trade Agreement – and the TAFTA – a similar free exchange treaty with the United States – the neo-liberalism has launched a double offensive which, if it is successful, will enable the multinationals to go to law and to sue the governments themselves in the name of the "higher laws" of economical interests. This kind of globalization reveals itself as the wrong side of global justice. It aims at depoliticizing the international relationships and disconnecting them from the peoples' sovereignty. The states are seen as cumbersome administrations, constitutional right and people's sovereignty as mere words. It is therefore particularly appalling that the French Constitutional Court has given a positive opinion to the CETA in July 2017. The international right will be in the next years, especially because of the influence of the neoliberal way of thinking in these matters a battle field on which the citizens concerned by their sovereignty will have to exercise special vigilance. Given the democracy will survive.

THE CONSTITUTIVE ANTINOMIES OF COSMOPOLITANISM

Since the 19th century the cosmopolitanism is a political *project* according to which the ultimate foundation of every political community must consist of universal principles, in the first row the

human rights, so that it constitutes the ideal basis of a universal republic. Despite of his appeal to the *empirical* evidence of the cosmopolitan fact, Ulrich Beck is the heir of this tradition. He claims that people will live happily together, without needing any cultural or religious bonds, when the rights of everybody will be guaranteed, and tolerance and social justice will be established. This utopian projection is part of the Kantian legacy, and it must be therefore understood as Kant himself did: as a "universal idea" postulating the accordance between facts and morality and of no other use than a "guiding principle a priori" (*Leitfaden a priori*) which asks the question of the telos of history. But it is well known that Kant refuses to extend this teleological perspective into normative principles – not to mention constitutional ones – and to consider the possibility of a worldwide republic. Kant does not want to skip the framework of the nation-states which constitute in his view the basis of an effective mediation between the empirical individuality and the human universality. This mediation consists in citizenship. This is also the position of Rawls in *The Law of Peoples* although for another reason: the "realistic utopia" of a law of peoples follows from the fact that it appears as impossible to extend the "second principle" of justice on a worldwide scale[8].

Kant expresses himself in less brutal words than Rousseau in his *Emile*, but the meaning is the same: it aims at all empty dreams and flight from reality. "Mistrust those cosmopolites who seek far away duties which they neglect in their home country. Such philosophers like the Tartar in order to avoid loving their neighbours[9]."

Kant considers that the right is the only way of stabilizing the political order, inside as well as outside. This is definitely what is really new in the Kantian thought: cosmopolitanism is not only something moral, or metaphysical, it is above all legal. "The question is not about a relation of Philanthropy, but one of Right[10]." More precisely, the perpetual peace is in not at all identical to cosmopolitanism, nor does it result from it: it results from the establishment of a state of law. This is also the opinion Carl Schmitt stands for when he warns against the risk of destabilizing the international order which follows from the right to interfere in the name of the human rights. If need be, the damage of George W. Bush's crusade against the "axis of

---

8 John Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, 1999.

9 My translation.

10 Kant, *On Perpetual Peace*, Third Definitive Article, in: *Werke*, VI, p. 213.

evil" or Sarkozy's irresponsible meddling in Libya would provide the factual evidence.

In order to understand correctly Kant's project of a perpetual peace one must see that the three conditions on which it rests are complementary: (a) the first one is juridical; it establishes a republican way of governing which stabilizes the physical (teleological) progress; (b) the second one is the teleological purpose of the nature (*Naturabsicht*) which enforces the so called "unsociable sociability", either through the development of commercial relationship or, if neçessary, by military means; (c) a public sphere allowing the propagation of the guiding idea which takes shape little by little in the teleological course of things.

Insofar as the teleology does not imply a determining but only a reflective judgment the cosmopolitanism is grappling with intrinsic antinomies which could only be overcome by a metaphysical dialectic. The first antinomy is *the knot of universalism and individualism*. It characterizes the domination of the individualism in the current culture. The moral individualism rests in the primacy of individual fundamental rights: the subject of cosmopolitanism is the individual enjoying the basic human rights. Cosmopolitanism is viewed from the angle of a *normative individualism*, that is to say in the perspective of subjective rights and not as regarding the public law. Within the logic of Kantian republicanism the subjected individual, the liable subject (*Untertan*), cannot overcome his empirical condition and realize his human vocation both as thinking and moral subject without becoming a citizen. Giorgio Agamben has brilliantly shown that the French revolution has promoted a conception of citizenship based on the *bare life*, so that humanity and citizenship cannot exist independently from one another[11]. Demanding for the *individual* the possibility of accomplishing himself immediately as human proceeds from an abstract universalism and overestimates the capacity of the individuals to autonomous life within the big global forum. Significantly enough, the only passage where Hegel speaks about cosmopolitanism is a paragraph of the *Principles of the Philosophy of Right* where he aims to exclude all particularities of religion or national belonging, not only in order to reassert the humanity of the human being, but also to denounce at the same time the use which can be made of it against the reality of the state. In modern societies, Hegel says in § 209,

---

[11] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press 1998.

"a man counts as a man in virtue of his manhood alone, not because he is a Jew, Catholic, Protestant, German, Italian, &c. This is an assertion which thinking ratifies and to be conscious of it is of infinite importance. It is defective only when it is crystallized, e.g. as a cosmopolitanism in opposition to the concrete life of the state."

The famous word of Diogenes of Sinope "I am a citizen of the world" was less a commitment to any humanist ideal than an incredible mark of contempt against the existing human laws of the political community. It is an incentive to ask whether individualism is the hidden face of universalism. Diogenes declared himself as stateless (*apolis*), as roofless (*aiokos*), as homeless (*patridos esteremenos*), beggar (*hètôkhos*) and vagrant (*planetès*). But in ancient Greece the polis only provided the laws protecting those who had a legitimate claim to belong to it. To reject this protection was not only a form of ingratitude but also a form of individual hybris.

This outlines quite exactly the deficit of the so-called European citizenship which is often presented as a sort of laboratory for a world citizenship. In fact, it grants only the protection of the *individual* extended to all member states of the Union, but it implies in no way at all a greater participation in the sovereignty. In this respect, it reveals its liberal inspiration, in the Anglo-Saxon sense of liberalism.

The second antinomy resides in the confusion about cosmopolitanism and multiculturalism. It is obvious that the question of alterity, and of the recognition of alterity, is at the heart of the cosmopolitan problematic. Hereby the risk is less the perspective of a world state, or of a world government, against which Kant and after him Hannah Arendt have warned[12], but on the contrary the vanishing of any attempt to institutionalize cosmopolitanism and its dilution in a random societal recognition of diversity. This danger has been characterized as the alternative of the melting pot and the salad bowl. The salad bowl is the metaphor for a so-called "inclusive" society in which

[12] "No matter what form a world government with centralized power over the whole globe might assume, the very notion of one sovereign force ruling the whole earth, holding the monopoly of all means of violence, unchecked and uncontrolled by other sovereign powers, is not only a forbidding nightmare of tyranny, it would be the end of all political life as we know it. Political concepts are based on plurality, diversity, and mutual limitations." (Hannah Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World", in: *Men in Dark Times*, New York, Harcourt, 1968, p. 81)

the minorities determine the conditions of their participation in the common social and even political life without taking into account the local or dominant culture.

Will Kymlicka and the theoreticians who share his position hold the view that cultural belonging is a primary good crucial to the fulfillment of the moral capacities and of the identity of a person, and that it does not as such come into conflict with the cosmopolitan principle. It is therefore logical to defend the recognition, within liberal states, of all cultural groups and national minorities and to promote differential rights for these groups. The obvious flaw in this argument is its particularism, that is to say the liberal postulate of individual identity – in this case the natural or at least empirical individual identity of ethnic or cultural communities – instead of the legal status which would make the individual a major actor of the political community. Another school argues for this reason that multiculturalism overcomes itself in cosmopolitanism. David Hollinger leans his argument on the erosion of the hard versions of ethnic multiculturalism for the benefit of softer symbolic ethnicities which can serve individual identity processes. This would open the perspective of a "rooted cosmopolitanism" contrary to the leveling down universalism of globalization[13].

The right to hospitality in the third definitive article of Kant's treaty "On Perpetual Peace" has very little to do with this kind of political liberalism. It requires to show respect for those who are received, of course, but also for those who receive. Kant does not ignore the national or local specificities, but he thinks nevertheless resolutely universalistic although in a way which is not moral but teleological. This way of thinking proceeds from the statement that men have no choice but to meet each other since the universe is a globe: "they cannot scatter themselves to infinite distances, but must at last bear to live side by side with each other[14]." The differences between them and the local particularities are not of legal nature: they are mere empirical facts, or even mere accidents. To be at a certain place on the globe does not grant any special right: "All men are entitled to present

---

[13] David A. Hollinger, *Postethnic America*, Basic Books, 1995; "National Culture and Communities of Descent", *Reviews in American History*, vol. 26, 1/1998, p. 312-328; "Not Universalist, Not Pluralists: The New Cosmopolitans Find Their Own Way", in: S.Vertobec et R. Cohen, *Conceiving Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 227-29.

[14] Kant, *On Perpetual Peace*, Third Definitive Article, in: *Werke*, VI, p. 214.

themselves thus to society in virtue of their Right to the common possession of the surface of the earth, to no part of which anyone had originally more right than another." (ibid.) The consequence of this cryptic sentence is that alterity is included in everybody's situation on earth and inseparable from their self-identity; everybody is what they are, but they could also be other and elsewhere.

Another confusion merges the private and the public sphere. The most massive and best known occurrence consists in *the economic privatization of the world* which calls itself improperly globalization. The neoliberal offensive of the free trade treaties TAFTA and CETA provide evidence of this privatization. The consequences of the serial capitalist crises which have increased the social inequalities between rich and poor in all countries as well as between rich and poor countries have proved for many a time that neoliberalism is not and cannot be the basis of a global *society*. On the other hand most of the actors who are fighting against it must be considered only as lobbies among other lobbies competing about the idea of the "good" and the representation of the (of course enlightened) public opinion. In this struggle for influence there is no Habermasian communicative ethics at work. A basically intelligent mind should of course be able to decide on which side the good or the verity is. But the knot of the problem is the systematic bypassing of political legitimacy, that is to say of the constitutional democratic procedures through which a common political will takes shape. Another aspect of the legitimacy is alarming: its dependence on the maximum satisfaction of gratification demands, no matter whether they are material (concerning redistribution) or aiming at recognition[15]. Particular demands and private claims overrun the public sphere, the state is summoned to accede to the multicultural social requests. When it yields to this private pressure it plays a large part in its own weakening and brings grist to the mill of those who consider that it is obsolete.

But one of the aspects of multiculturalism most fraught with consequences is the growing juridicization, that is the tendency to appeal to the courts which I have described in my book *Apologie de la citoyenneté*. Conceived as a sort of domestic decolonization which

[15] Cf. Raulet, "Disagreement and Recognition", in: H. Brunkhorst, D. Vujadinović, T. Marinković (eds.), *European Democracy in Crises: Polities under Challenge and Social Movements*, The Hague: Eleven International Publishing, 2017.

helps minority identities to emancipate themselves, this tendency disqualifies the people's sovereignty.

"Every 'cultural' group will use its evil fate as a pretext for escaping from the national sovereignty and dissociating itself from the community. The guilty conscience justifies the quartering of the society between competing or even hostile groups and invalidates at the same time the political and social institutions which were just yesterday the guardians of collective life[16]."

For this expanding ideology there is no reference culture which would express the common ground of a negotiable and adjustable consensus subject to change in a teleological process; there are only dominant cultures and therefore, instead of the alleged universalism, a permanent state of war of all against all. Even Tony Blair admitted in the 1990s that the British multiculturalism did not rest on a majority national culture, but at least on the "common values" of a shared progressivism. While in Kant's teleological perspective the socialization of mankind, a more and more reliable law of peoples and finally the Perpetual Peace itself is "no empty idea, but a practical thing which, through its gradual solution, is coming always nearer its final realization[17]" the combative version of multiculturalism does not create more society but produces more division. At the same time, the resulting weakening of citizenship open the door to the managerial ideology which rushes into the breach and takes the opportunity to impose on the democracies the supranational rules of the pseudo-democratic European Union.

TRANSNATIONALISM MORE EFFICIENT THAN COSMOPOLITANISM?

Although it is not easy to give up the dream of cosmopolitanism it is surely a more relevant issue to look for a form of institutionalization which would be "neither the exclusion of the multiplicity nor the image of the helplessness and resignation before the mortal

---

16 Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, Paris: Cerf, 2016, p. 158.

17 Kant, *On Perpetual Peace*, in: *Werke*, VI, p. 251.

dangers of the multiplicity[18]". This outlines nothing else than the problem with which the French concept of the nation state and of the citizenship is confronted. Thus the solution is to be found in a dialectical model able to save the individualist and/or communitarian ideology from itself and to inscribe it into a real, a concrete universalism.

In order to escape from the sovereignty of the nation states which creates divisions and inequalities between the citizens of the world David Held proposes to scatter the sovereignty between supranational, regional and reshaped local institutions allowing a better participation of the individuals in the decisions they are concerned with[19]. In opposition to him Habermas and Ulrich Beck tackle lucidly the question of cosmopolitanism on the ground of the national conditions. In their view ways must be explored within the given nation state for democratic procedures going beyond its limits. They agree with one another about the point that the domestic policy must always take the transnational dimension into account[20]. Beck calls this approach "methodological cosmopolitanism" and he expresses his strong belief that the political science as well as the sociology has to overcome the level of the nation state. Quite in the same sense Habermas draws from the increasing loss of influence of national policies the conclusion that the salvation must be sought by rushing ahead and that one must go beyond "international relations" to implement a domestic policy on planetary scale[21]. Habermas aims at nothing less than a radical revision of the relationship between the second and the third article of Kant's treaty *On Perpetual Peace*: in order to go over from the peoples' law to the cosmopolitanism law he "suggests the transnational task of bringing global economic networks under political control, as an alternative to futile adaptations to the

---

18 Mathieu Bock-Côté, *Le multiculturalisme comme religion politique*, p. 359.

19 David Held, *Democracy and the Global Order. From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

20 Cf. Raulet, "Cosmopolitanism as a Matter of Domestic Policy", in: Jean-Philippe Duranty, Daniel Petherbridge, John Rundell and Robert Sinnerbrink (eds.), *Recognition, Work, Politics, New Directions in French Critical Theory*, Leiden & Boston: Brill 2007 (= Social and Critical Theory. A Critical Horizons Book Series, vol. 5), p. 263-278.

21 But, as he adds, "this change of perspective from 'international relations' to a world domestic policy cannot be expected from ruling elites until the population itself, on the basis of its own understanding of its own best interests, rewards them for it" ("Learning from Catastrophe? A Look Back at the Short Twentieth Century", in: *The Postnational Constellation*, p. 55-86).

imperatives of locational competition. […] it is a project that nation-states, paradoxically, can pursue from within their current scope of possibilities, but which they could realize only beyond these current limits"[22].

Such an approach considers the "cosmopolitan citizenship" as a sort of horizontal integration liable to overcome the national traditions without depriving itself of the legal guarantees correlated with them as long as there is no real universal law.

In her considerations on the internationalization of law Julie Allard comes to the same conclusions. She states with Beck that "the old differentiations between internal and external, national and international, us and them, lose their vitality and a new cosmopolitan realism becomes essential to survival[23]." But she must nevertheless answer the question whether there is already a cosmopolitan law in a negative way:

"Can the ensuing law be qualified as global? This would be only the case if we consider the global as a point of view within the national level, internal to the established legal order. For there is no global law which would head up the national legal bodies on the top of the pyramid of norms. Thus, the whole structure of legal categories itself is called into question[24]."

I have taken a similar position in *Critical Cosmology*. The task of political philosophy consists in promoting a public debate on the un-said of globalization and thereby to create a potentially global public opinion. The fact that, as Habermas writes, "the idea that societies are capable of democratic self-control and self-realization has until now been credibly realized only in the context of the nation-state[25]" is not a good enough reason to exclude a priori the utopia of a global space of debate re-creating what is dangerously in the process of disappearing: a political public sphere. I have already stressed how perverse the effects of the global or European discourse can be: who

---

22 Habermas, "The Postnational Constellation and the Future Conceptions of Modernity A Look Back at Two Traditions", in: *The Postnational Constellation*, p. 81-82.

23 Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision*, p. 14.

24 Julie Allard, "La 'cosmopolitisation' de la justice", p. 68.

25 Ibid., p. 61.

makes use against Europe of his right to criticize is thought to be a sovereignist[26]. The ideological pressure is such that it is about to suffocate the political debate's right to exist, by erecting taboos and making self-censure to a norm.

The way in which Habermas conceives of the problem is therefore not only realistic, but the only way that can save the republican political debate on the level of the nation states and, at the same time, to push forward a cosmopolitan debate since it does not appeal abstractly to planetary solidarity – Kant would say: to philanthropy – but leans on the formation of a republican political will *within each state*. But, and there is a big but: my agreement stops dead in front of the oxymoron of the so-called "disembodied constitutionalism".

As Ulrich Beck claimed, the very question at stake is the balance of power and counter-power on the new scale of decision and action. The answer to this question decides whether the notion of "world citizenship" or "cosmopolitan democracy" is a misuse of language or not[27]. Where, in other words, can sovereignty be located and who is the sovereign? Can the individuals directly assume that role? The answer has been already given: they cannot. Can the NGOs take it over? Neither do they. Civil society as such, as globalized as it might be, can under no circumstances constitute itself the ground of cosmopolitanism. It must be organized as a political will.

LE COSMOPOLITISME EST-IL UNE RÉALITÉ?

Antinomies et stratégies discursives

Le cosmopolitisme est donné pour une évidence, pour un fait. Ce texte examine les processus discursifs par lesquels la confusion entre cosmopolitisme et mondialisation est accréditée. Le domaine dans lequel cette confusion s'avère indéfendable est celui du droit: il n'existe pas, à ce jour, de droit cosmopolitique au sens propre du terme ; mais en revanche, il existe des stratégies globales visant à imposer aux États des règles qui contournent la légitimité du Droit. La thèse

---

26 See Raulet, *Critical Cosmology*, p. 19.

27 Cf. Daniele Archibugi, David Held (eds.), *Cosmopolitan Democracy, an Agenda for a New World Order*, Cambridge: Polity Press, 1995. Cf. also Louis Lourme, *Le nouvel âge de la citoyenneté mondiale*, Paris: Presses universitaire de France, 2014.

générale est que la confusion - volontaire ou involontaire - du droit et du fait repose sur une série d'antinomies. La première de ces antinomies est le complexe formé par l'universalisme et l'individualisme. Le cosmopolitisme est envisagé sous l'angle de l'individualisme normatif. La deuxième antinomie est la confusion entre cosmopolitisme et multiculturalisme. Enfin, l'antinomie du local et du spatial, qui est sans doute l'antinomie la plus fondamentale de la pensée moderne, se superpose à celle du particularisme et de l'universalisme ; elle est portée à son paroxysme par la relocalisation propre aux nouvelles forces productives. La dernière partie du texte s'interroge sur les conditions d'une cosmopolitisation, c'est-à-dire sur les possibilités non seulement d'une opinion publique cosmopolitique mais aussi d'une citoyenneté à la mesure des conditions globales qu'elle doit affronter.

Abstract

Cosmopolitanism is given for an evidence, for a fact. This text examines the discursive processes by which the confusion between cosmopolitanism and globalization is accredited. The field in which this confusion proves indefensible is that of law: there is, to date, no cosmopolitical law in the true sense of the term; but on the other hand, there are global strategies to impose on States rules that circumvent the legitimacy of the Law. The general thesis is that the confusion – voluntary or involuntary – of law and fact is based on a series of antinomies. The first of these antinomies is the complex formed by universalism and individualism. Cosmopolitanism is viewed from the perspective of normative individualism. The second antinomy is the confusion between cosmopolitanism and multiculturalism. Finally, the antinomy of the local and the spatial, which is undoubtedly the most fundamental antinomy of modern thought, overlaps with that of particularism and universalism; it is brought to its climax by the relocation proper to the new productive forces. The last section of the text questions the conditions for a cosmopoliticization, that is to say, the possibilities not only of a cosmopolitical public opinion but of a citizenship commensurate with the global conditions it must face.

KDU 811.18'373.21(05)
94(496.51)(05)

Zoran Stiperski[1], Zagreb
Arsim Ejupi[2], Prishtinë

RAZVOJ IDENTITETA NA KOSOVU: KOSOVARSKI ILI ALBANSKI?*

Abstract

Članak se bavi istraživanjem identiteta kroz toponime u središtima albanskih i kosovskih gradova. Imena ulica, prolaza, trgova i parkova smo svrstali u kategorije: osobe, geografija, događaji, organizacije i ostalo. Urbane toponime svrstali smo u kategorije po važnosti od lokalne, preko nacionalne i svealbanske do međunarodne važnosti. Oblikovali smo i kategoriju koja se odnosi na politike stjecanja nezavisnosti Albanije 1912. i Kosova 2008. Istraživanje smo proveli u središtima pet albanskih gradova (Tirana, Skadar, Vlora, Berat i Korča) te pet kosovskih gradova (Priština, Prizren, Peć, Đakovica i Gnjilane). Gradove smo brižljivo birali kako bi što bolje predstavljali svu geografsku i društvenu raznolikost Kosova i Albanije. Cilj istraživanja je dobivanje odgovora na važno geopolitičko pitanje: dolazi do ujedinjenja Albanije i Kosova ili ne? Taj ćemo odgovor pokušati dobiti kroz geopolitičku pozadinu i aktualno stanje te problematiku identiteta, koji jednim dijelom proizlazi iz urbanih toponima. Naše predviđanje je da je izuzetno mala mogućnost u bliskoj budućnosti za stvaranje Velike Albanije ili proširenje Albanije na Kosovo.

Ključne riječi: identitet, suverenitet, Kosovo, Albanci, urbani toponimi

UVOD

Nazočna je temeljna dvojba za identitet Kosova nakon stjecanja uvjetnog suvereniteta 2008: imamo li samostalni kosovarski identitet ili preuzet albanski nacionalni identitet? Hoće li na području Kosova i Albanije postojati jedan jedinstveni albanski identitet ili dva različita

[1] Sveučilište u Zagrebu, Prirodoslovno-matematički fakultet, Geografski odsjek, Marulićev trg 19, 10000 Zagreb, Hrvatska, zstiper@geog.pmf.hr

[2] Sveučilište u Prištini, Prirodoslovno-matematički fakultet, Geografski odsjek, Ulica Majke Tereze, 1000 Priština, Kosovo, arsim.ejupi@uni-pr.edu

* Me kërkesë të autorëve punimi botohet në gjuhën kroate.

„*albanska*“ identiteta: kosovarski i albanski? Identitet je razumijevanje sebe i skupine kojima pripadamo dok određujemo „druge“ ljude koji su različiti od „nas“ (Culcasi, 2011, 419). Postaje li isti narod različit uslijed granice između njih, drugačije nedavne povijesti stvaranja država i međusobne izoliranosti? U stvaranju nacionalnog identiteta Kosova ključno mjesto ima borba kosovskih Albanaca za stjecanje nezavisnosti u Jugoslaviji i Srbiji. Tu se ističu dvije struje – mirnodopska i vojno-oslobodilačka – a obje govore o pretvaranju Kosova u kosovsku albansku državu (Ingimundarson, 2007). Razvoj državnosti na Kosovu je problematika razgraničenja Kosova i Srbije, ali može „potaknuti“ odcjepljenja diljem Europe poput Republike Srpske, Škotske, Katalonije ili Sardinije (Albertini, 2012). Utvrđivanje identiteta pomaže kod važnoga političkog pitanja: može li doći do ujedinjenja Kosova i Albanije u jednu veliku Albaniju?

Jedan istovjetan ili dva različita albanska identiteta pokušali smo dobiti putem urbanih toponima nekolicine kosovskih i albanskih gradova. Toponimi su odraz jezika, moći, identiteta i sjećanja (Rusu, 2019, 87). Simboli su vizualni znakovi s bogatim značenjem i tradicijom, sa često snažnim emocionalnim nabojem i „snagom“ za održavanje zajedništva skupine (Šifta, 2018, 36). Javni prostor grada je određeni proizvod države i društva (Stiperski, 2015, 334). Imena ulica, trgova i perivoja u središtima gradova su brižno izabiran panteon vrijednosti. Dekolonizacijom su u Nairobi CBD izbrisana kolonijalna ulična imena i zamijenjena domaćim, afričkim, a od engleskih su preostala samo nekolicina neutralnih (Wanjiru, Kosuke, 2014, 12). Tijekom francuske kolonizacije današnjeg Vijetnama sustav imenovanja ulica u Hanoiju odražavao je povijesnu, političku i kulturološku francusku dominaciju (Thanh, Lam, 2013, 74). Tijekom AustroUgarske monarhije u Transilvaniji (tada u sklopu mađarskog dijela Monarhije, a danas dio Rumunjske) naselja s dominantno mađarskom većinom imena ulica bila su većinom posvećena nacionalnim junacima bez ikakvih veza s lokalnom poviješću, dok mjesta s dominantno njemačkim stanovništvom davali su prednost osobama povezane s lokalnom i transilvanskom poviješću (Berecz, 2017, 245, 247). Turbulentna politička, društvena i kulturna kretanja stvarali su identitete, što se iščitava u „slici grada“ (Podnar, 2009, 369). Geopolitičke svrhe promjena imena ulica idu u smjeru vladinih verzija povijesti (Drozdzewski, D., 2014, 66).

METODOLOGIJA I PROSTORNI OBUHVAT

Imena ulica brižljivo su birana od strane političkih tijela i predstavljaju panteon vrijednosti društva. Analizirali smo imena ulica, trgova, perivoja, stuba i prolaza pet kosovskih i pet albanskih gradova. Pri izboru gradova težili smo postići što veću reprezentativnost zemlje. U istraživanje smo uključili glavne gradove: Tiranu i Prištinu. Preostalih osam gradova pokrivaju svu raznolikost i posebnosti Albanije i Kosova. Peć je najveći i najvažniji grad na zapadu, Gnjilane na istoku, a Prizren na jugu Kosova. Prizren ima veliku važnost u povijesnom razvoju albanske nezavisnosti i državnosti jer se u njemu 1878. Osnovala vojno-politička organizacija *Liga za obranu prava albanskog naroda* ili skraćeno *Prizrenska liga*. Đakovica je okružena naseljima albanskih rimokatolika, dok je Prizren središte *turkofonih* Albanaca. U istraživanje nisu uključeni gradovi na sjeveru Kosova[3] koje je faktički pod upravom srpske autonomije (četiri opštine: Leposavić, Zvečan, Zubin potok i Sjeverna Mitrovica), a formalno pod kosovskom jurisdikcijom. Razlog izostajanja kosovskih gradova s većim udjelom srpskog stanovništva je težnja rada da utvrdi identitet većinskoga albanskog stanovništva na Kosovu. Uključivanjem gradova sa srpskom većinom došlo bi do odudarajućih rezultata, a odluka Kosova o eventualnom ujedinjenju s Albanijom bit će na većinskoj albanskoj strani. U radu se nećemo osvrtati na brojne pravne probleme koji ometaju multietnički razvoj Kosova, ili nepotpuni priznati suverenitet Kosova, ili međuetničke mržnje (Taylor, 2005, 442).

Albanski prostor je jezično i vjerski raznovrsniji od albanskoga kosovskog prostora. U Albaniji je 56,7 % muslimana sunita, 10,0 % rimokatolika, 6,8 % pravoslavaca, 2,1 % muslimana bektaša (sufisti) te ostali, ateisti i neodređeni (CIA, 2020a), dok na Kosovu je 95,6 % muslimana sunita, 2,2 % rimokatolika, 1,5 % pravoslavaca te ostalih (CIA, 2020b). Južna Albanija je područje narječja toska, a sjeverna Albanija i Kosovo je područje narječja gege. Albanci s Kosova i Sjeverne Makedonije pristali su na službeni albanski jezik s dominantim udjelom narječja toska na Kongresu pravopisa u Tirani 1972. (Pipa, 2010) što je bila politička pobjeda staljinističkog režima predsjednika Albanije Envera Hoxhe koji je imao podrijetlo s toska područja (grad Gjirokastra). U izboru albanskih gradova uzela se u obzir religijska i jezična raznolikost Albanije. Skadar je sjeverni albanski grad smješten u području

[3] Gradovi (Leposavić i Zvečan), dok je Mitrovica podeljen grad.

dominacije albanskih rimokatolika. Vlora je primjer priobalnog grada duge povijesne važnosti. Berat je grad u planinskoj unutrašnjosti s dominacijom muslimanskih bektaša. Bektaši su mističan, sinkretistički red koji je prethodio Otomanskim vojskama i najavljivao novu islamsku vjeru, ali priznavao i upijao je elemente postojećeg kršćanstva i narodnih vjerovanja (Bryce, Čaušević, 2019, 100). Bektaši dijelom slijede šitsku tradiciju. Korča je grad na jugu, blizu Grčke i Sjeverne Makedonije, gdje dominiraju albanski pravoslavci.

Analizirali smo urbane toponime gradskih središta, odnosno povijesnih jezgara. U povijesnim jezgrama grada zrcale se razdoblja gradske evolucije i koraci humanog i društvenog razvoja (Bashova, Shtefantsova, 2013, 239). Povijesna središta obično su najstariji i najprepoznatljiviji dijelovi gradova te odraz njihove povijesti, tradicije i kulture. U središnjim dijelovima smještene su najvažnije zgrade kulturnog, političkog, društvenog i religijskog života, poput gradskih vijećnica, nacionalnih ili regionalnih skupština, glavnih džamija ili katedrala, nacionalnih i regionalnih muzeja, kazališta i koncertne dvorane te nacionalnih i sveučilišnih knjižnica. Zgrade, ulice i trgovi središta gradova su zaštićena područja sjećanja i bilo kakve intervencije u prostoru podložna su snažnim preispitivanjima i strogim nadzorima struke i javnosti. Ti dijelovi gradova postaju izvjesne svetinje koje se ne smiju dirati želi se zadržati atmosfera i duša grada (Hester, 1996, 23-24).

Imena mjesta su od ključne važnosti u oblikovanju teritorija i teritorijalnih identiteta (Azaryahu, Golan, 2001; Cohen & Kliot, 1992; Hagen, 2003; Newman, 2001, p. 239). Imena ulica na simboličan način označava vlasništvo teritorija (Culcasi, 2011, 419). Ulice i trgovi mogu dobiti ime po osobama od nacionalne važnosti, ili radi sjećanja važnih događaja, ili služiti kao podsjetnik nekih tradicionalnih običaja (Drozdzewski, 2014, 66). Imena ulica u povijesnoj jezgri postaju važna koje čitava javnost procjenjuje, jer predstavlja panteon vrijednosti, vjerovanja i identiteta stanovništva.

U istraživanju smo uključili 974 ulica, trgova, perivoja, prolaza i stuba u povijesnih jezgri deset albanskih i kosovskih gradova: po sto ulica po gradu, osim u Beratu gdje smo uključili 74 ulice jer u omanjoj povijesnoj jezgri nije bilo više ulica. Istraživanje smo proveli 2020. U povijesnim gradskim jezgrama uključili smo sva imena ulica. U prvoj kategorizaciji (tablica 1) izdvojili smo dvije glavne kategorije urbanih toponima (osobe i geografija) te nekoliko manjih kategorija (povijesni događaji, organizacije i obrti). Kategoriju osobe razvrstali smo u šest grupa radi složenosti i brojnosti. Prvu grupu čine osobe koje imaju

izravnu vezu s državnošću Albanije ili Kosova poput predsjednika, političara, revolucionara, ali i kraljeva i ostalih državotvornih osoba iz dalje i bliže povijesti. Posebna podgrupa su osobe koje proizlaze iz ratnih operacija poput vojnika, ratnika i ratnih heroja, često puta važnih za stjecanje nezavisnosti ili oslobođenja od stranih vojski. Druga velika grupa osoba su kreatori kulture i umjetnici (pjesnici, književnici, jezikoslovci, slikari, kipari i arhitekti). Dvije manje grupe osoba su znanstvenici, poduzetnici i obrtnici te brojne ostale osobe poput novinara, sportaša ili odvjetnika. Druga kategorija povezana je s geografskim imenovanjima. Toponime smo podijelili na dvije grupe: prirodni i društveni lokaliteti. Prirodni lokaliteti odnose se na prirodne cjeline poput rijeke, planine, nizine i planinski vrhovi, dok društveni lokaliteti odraz su društvene izgrađenosti poput grada, ceste, džamije ili društvene organiziranosti poput regije ili države. Treća grupa geografskih imena opisuje značajke ulice poput usko, strmo, široko ili dugo, te imena iz prirode poput orhideje, nekog cvijeta ili drva. Kategorija povijesni događaji odnosi se na određeni datum događaja ili društveni pokret i revoluciju poput Prvog Svibnja, dana stjecanja nezavisnosti Kosova ili Albanije. Kategorija organizacija uključuje ulice koje su imenovane po, primjerice, vojnoj postrojbi. Kategorija obrti odnosi se na obrt koji je ovdje nekada postojao. Imena nekih ulica nismo mogli svrstati u predložene kategorije pa smo ih smjestili pod ostalo.

Imena ulica razmatrali smo sa stajališta važnosti (tablica 2). Regionalna važnost upućuje da osoba ili događaj ima važnost samo na regionalnoj razini, dok na nacionalnoj nije zamjetna. Za razlučivanju regionalne od nacionalne važnosti potrebno je dublje poznavanje albanske i kosovske povijesti i kulture. Kategorija obrti ili geografski opisi poput strma ili uska ulica su svrstani u regionalnu važnost. U kategoriju svealbanska važnost svrstali smo imena važna za ukupnu albansku povijest i kulturu prelazeći granice Albanije i Kosova obuhvaćajući i Albance Sjeverne Makedonije, Srbije, Crne Gore, ali i Švicarske, Njemačke, SAD, Grčke, Italije i drugih zemalja. Imena ulica po osobama iz stranih zemalja, a da nisu Albanci, svrstani su u kategoriju međunarodna važnost. Međunarodne događaje, poput praznika rada Prvog svibnja, svrstali smo u međunarodnu važnost.

Urbane toponime analizirali smo kroz njihovu povezanosti sa stjecanjem nezavisnosti Albanije ili Kosova, te ostalih politika državnosti važnih za Albaniju i Kosovo (tablica 3). Izdvojili smo i ostale politike i politička događanja, a to se ponajviše odnosi na jugoslavenske politike koje su ostale iz razdoblja kada je Kosovo bio dio Jugoslavije.

Tablica 1: Kategorije i grupe uličnih imena

Kategorije	**Grupe**	**Objašnjenje**
Osobe	Državnost Ratnici, vojnici, ratni heroji	Predsjednici, političari, ratnici, vojni vođe i generali, revolucionari, kraljevi, carevi Osobe koje su sudjelovale u nekom od ratova (II. svjetski rat, ratovi za oslobođenje i nezavisnost)
	Kreatori kulture i umjetnici	Pjesnici, književnici, slikari, kipari, arhitekti, jezikoslovci
	Religija	Sveci, religijski redovi, svećenici, biskupi, pape, misionari
	Znanstvenici	Znanstvenici iz raznih znanstvenih područja
	Poduzetnici i obrtnici	Poduzetnici, poslovni ljudi, obrtnici
	Ostale osobe i poznate obitelji	Novinari, športaši, odvjetnici
Geografija	Prirodni lokaliteti	Rijeka, planina, more, nizine
	Društveni / izgrađeni lokaliteti	Grad, gradska četvrt, država, regija, cesta, džamija
	Opisi područja	Usko, strmo, široko, dugo te orhideja, lipa
Povijesni događaji	(Isto kao i kategorija)	Prvi svibanj, Dan nezavisnosti, Dan neke bitke, društveni pokreti
Organizacija	(Isto kao i kategorija)	Vojne organizacije, nacionalne ustanove
Obrti i trgovci	(Isto kao i kategorija)	Mjesta izrade i/ili prodaje odjeće, obuće, mesa, kruha, brašna
Ostalo	(Isto kao i kategorija)	Imena ulica koja se ne mogu kategorizirati

Izvor: prilagođeno iz Stiperski, et. al, 2011, 185. te autori dodatno doradili

Tablica 2: Kategorije uličnih imena prema razini značajnosti

Kategorije prema razini značajnosti	**Objašnjenje**
Svealbanska	Važno za Albaniju, Kosovo i općenito sve Albance u Sjevernoj Makedoniji, Crnoj Gori, Srbiji, Grčkoj, i drugdje u svijetu
Državna Albanska	Važno na državnoj albanskoj razini
Državna Kosovska	Važno na državnoj kosovskoj razini
Regionalna Albanska	Važno na regionalnoj, lokalnoj razini u Albaniji
Regionalna Kosovska	Važno na regionalnoj, lokalnoj razini u Kosovu
Međunarodna	Ime ulice po osobi ili događaju iz inozemstva
Ostalo	Ne može se odrediti razina značajnosti po ovoj metodologiji

Izvor: autori

Tablica 3: Kategorije uličnih imena prema povezanosti s određenim političkim procesima

Kategorije prema povezanosti s određenim procesima	**Objašnjenje**
Stvaranje nezavisnosti Kosova (2008)	Sve osobe, organizacije i događaji iz Kosova i inozemstva koje su pomogle u ostvarenju nezavisnosti Kosova
Stvaranje nezavisnosti Albanije (1912)	Sve osobe, organizacije i događaji iz Albanije i inozemstva koje su pomogle u ostvarenju nezavisnosti Albanije
Ostale politike državnosti važne za Albaniju i Kosovo	Sve osobe, organizacije i događaji iz Albanije, Kosova i inozemstva koju su povezane s politikama državnosti Albanije i Kosova, a nisu izravno vezane sa stjecanjem nezavisnosti (sva ranija ili kasnija događanja)
Ostala politika	Sve osobe, organizacije i događaji koje su vezani uz politička događanja, ali ne izravno s državnošću Kosova ili Albanije, poput jugoslavenske politike ili slično
Ostalo	Imena ulica koje nemaju veze s politikama

Izvor: autori

POVJESNA PROŠLOST

Područje naseljeno dominantno Albancima prostiralo se na području današnje Albanije, Kosova, jugoistoka Crne Gore, sjeverozapada Sjeverne Makedonije, sjeverozapada Grčke i juga Srbije gotovo do Niša na kraju Otomanskog carstva, na prijelazu 19. u 20. st. Etnička područja Albanaca po otomanskom zakonu o administrativnim reformama iz 1864. podijeljena su bila na četiri vilajeta: Kosovo, Iskodra, Manastir i Janina (Rahimi, 1969). Upravna središta vilajeta nalazila su se izvan teritorija današnje Albanije i Kosova, osim za vilajet Iskodra sa Skadrom kao središtem. Upravno središte vilajeta Kosovo je Skopje (današnji glavni grad Sjeverne Makedonije), vilajeta Manastir je Bitola (današnja zapadna Sjeverna Makedonija), a vilajeta Janina je Ioannine (današnja sjeverozapadna Grčka).

Posljednji europski dijelovi Otomanskog carstva u Europi raspadaju se s Balkanskim ratovima (1912-1913) i otvara se prostor za stvaranja novih ili širenja postojećih država. Započinju pobune Albanaca na albanskome narodnosnom području protiv Otomanskog carstva prije Prvoga balkanskog rata 1912. Proces utvrđivanja granica Albanije i susjednih država trajao je između Berlinskog kongresa 1878. i 1926. u organizaciji velikih sila (Guy, 2008, 448). Smatralo se da su albanski, grčki i slavenski jezici različiti i nepovezani te da granice jezičnih područja mogu poslužiti za utvrđivanje političkih granica država (Schöpflin, 2000, 121, 122). Albanci su prihvaćali načelo njemačko-romantičarske „jezične“ narodnosti po kojoj se narod Albanci formira na temelju albanskog jezika (Sotirović, 2013, 18). Težnje Albanaca su bile stvoriti Albaniju na cijelom albanskome narodnosnom području, dok težnje susjednih država bile su proširiti se na albansko područje. Kontinentalno zatvorena Srbija težila je izlazu na Jadransko more (Siebert, 1921, 226). Dugogodišnja ideja Srbije da doline Morave i Vardara postanu plovne nije nikada ostvarena (Islami, Ejupi, 2019). Crnogorci su, uz pomoć Srba i Rusa, odmah nakon Berlinskoga kongresa 1878. na prostoru današnje sjeverne Albanije u području Malësije širili svoj demografski i kulturološki utjecaj naseljavajući pravoslavne Crnogorce, dok su Talijani i Austrijanci širili svoj obrazovni i kulturološki utjecaj na katoličke Albance (Blumi, 2003, 240, 246). Italija, Austro-ugarska, SAD i Vatikan pomogli su Albancima u stjecanju nezavisnosti Albanije 1912. na jednom dijelu albanskoga narodnosnog područja uz Jadransko i Jonsko more. Odnos snaga bio je takav da su Srbi, a uskoro

Jugoslavija formirali državu na preostalom dijelu albanskoga narodnosnog područja. Srbija[4] je Londonskim sporazumom 1913 okupirala Kosovo, ali se morala povući s jadranske obale sjeverne Albanije. Želja velikih sila je da Srbija, te Rusija preko nje, ne izađe na Sredozemlje.

Neposredno nakon Drugoga svjetskog rata, albanski komunistički režim Envera Hoxhe bio je zagovornik kulture internacionalizma smatrajući kulturnu baštinu izrazom nacionalizma, pa nije zahtijevao da jugoslavensko Kosovo bude vraćeno Albaniji poslije Rata (Abazi, Doja, 2016, 5). Jugoslavija je sve do 1948. pokušavala „uključiti“ Albaniju u svoju federaciju (Vullnetari, 2019, 87). Između Jugoslavije i Albanije od 1945. do 1990. postojala je tvrda državna granica koja je onemogućila društvenu i obiteljsku komunikaciju, te nepoznavanje sunarodnjaka preko granice. Iz vremena neprolazne granice stvorio se određen antagonizam između albanskih Kosovara i Albanaca iz Albanije (Guy, 2008, 469). Za svaki bijeg iz Albanije u inozemstvo (Jugoslaviju i Grčku) kažnjavala se drastično cijela obitelj koja je ostala živjeti u Albaniji. Albanci Albanije živjeli su u svom zatvorenom svijetu, dok Albanci Kosova bili su upućeni na Srbiju i Jugoslaviju. Povijest Albanaca Kosova nakon raspada Otomanskog carstva je povijest sukoba Albanaca sa Srbima i povijest borbe za više autonomije koja se stječe, pa umanjuje, ograničava i ukida. To povijesno naslijeđe, osobito nakon 1919., čini Albance na Kosovu i Albaniji vrlo različitima sa stajališta suprotstavljajućeg partnera i vanjskopolitičke agende.

Albanci su tijekom vremena stekli izvjesnu autonomiju tijekom jugoslavenskog razdoblja formiranjem pokrajine Kosovo u sastavu Srbije. Godine 1974. donesen je posljednji jugoslavenski Ustav kojeg možemo zvati „konfederalnim“. To je dokument koji je postao izvorište kosovske državnosti u procesu proglašenja 2008. Ustavom iz 1974. svim šest republikama i dvjema autonomnim pokrajinama u sastavu Srbije (Kosovo i Vojvodina) jamčila se suverenost i jednakost te pravo na vlastitu samostalnost (Rudolf ml., D., Čobanov, S., 2009, 305). Identitet Kosova vidi se u značajnim zgradama podignutih tijekom 1970-ih i 1980-ih godina u Prištini. Nacionalna i sveučilišna knjižnica Kosova ima na pročelju naglašeni albanski element s tradicionalnim albanskim bijelim kapicama (alb.: plisi), a krov Omladinskog i sportskog centra simbolizira osam jugoslavenskih

[4] Srbija je 1912. godine okupirala Kosovo i Makedoniju, a Londonskim sporazumom iz 1913. godine je potvrdjen taj rezultat.

saveznih republika i pokrajina čime se naglašava ista razina republika i pokrajina ili ista razina Kosova i Srbije (Jashari-Kajtazi, Jakupi, 2017, 483). Srpska politika ukinula je ustavom iz 1989. dugogodišnju autonomiju Kosova dostignutu tijekom jugoslavenskog razdoblja, ali time nije uspjela „podrezati krila“ albanskoj političkoj snazi i ustavno reintegrirati Kosovo u Srbiju (Kostovicova, 2005, 214). Etnički identitet određen je pozicijom moći među susjednim dominirajućim etničkim skupinama (Malešević, 1994, 39).

Vojni i gerilski sukobi Srba i Albanaca na Kosovu tijekom 1990-ih završavaju američkom vojnom akcijom 1999. kada je srpska vojska protjerana s Kosova čime je otvoren put nezavisnosti Kosova koja je proglašena 2008. Uslijedilo je priznanje Kosova, kao posljedica napora SAD i većeg dijela EU. Zapadnoj podršci Kosova suprotstavljala se Rusija radi strateškog prelaska Kosova na američku stranu, ali kosovska epizoda nije proizvela neki vidljiv raskol u rusko-zapadnim odnosima (Heller, 2014, 1). Pogledom izvana naslućuju se procesi pomirenja, ali albansko-srpski sukobi su dio izgradnje Kosova kao albanske nacionalne države (Lončar, 2016, 10). Nezavisno Kosovo je za Albance konačna povijesna pravda, dok za Srbe je komadanje srca srpskog identiteta (Maloku, Derks, Van Laar, Ellemers, 2016, 249).

ANALIZA

Središnji gradski trgovi

Na središnjim gradskim trgovima prelamaju se brojna identitetska pitanja. Osobito su osjetljivi sa stajališta izgleda, podignutih spomenika i samog imena. Uočljiv je povijesni slijed umjetničkih stilova. Glavni trg Tirane ima spomenik Skenderbegu i nosi njegovo ime. Albanski nacionalni heroj, Georg Kastriota Skenderbeg započeo je rat protiv Otomana 1443. i borio se 25 godina protiv njih s velikim uspjehom. Skenderbeg je umro 1468., a Papa ga je proglasio prvakom kršćanstva. Njegovom smrću nastupa širenje islama (Lopašić, 1994, 178). Skenderbeg je za sve Albance središnja osobnost uspješne borbe za samostalnost Albanije. Na glavnom tiranskom trgu zrcali se albanska suprotstavljenost: uz spomenik Skanderbegu nalazi se džamija Hadji Et'hem Bey.

Glavni „trg“ u Prištini je prošireni dio šetnice Majke Terezije gdje se nalazi spomenik Skenderbegu. Majka Terezija (1910-1997) je

svetica i rimokatolička misionarka poznata po karitativnom radu u indijskoj Kalkuti te dobitnica Nobelove nagrade za mir 1979. Ona je albanska rimokatolkinja, rođena u Skopju u Sjevernoj Makedoniji, dok njezina obitelj potječe iz Prizrena.

Glavni trg u Prizrenu zove se Shadervan po vrsti fontane ispred džamije i karavan-saraja. Fontana ima perzijsko podrijetlo i uobičajen je element otomanske arhitekture. Glavni trg u Đakovici nosi ime po džamiji Hadum. Glavni trg Skadra posvećen je demokraciji, a glavni trg Vlore albanskoj zastavi. Sljedeća tri glavna trga imaju povijesna imena iz predalbanskog razdoblja. Glavni trg u Beratu predstavlja dio ulice Antipatrea što je starogrčki grad na mjestu današnjeg Berata. Glavni trg u albanskoj kršćanskoj pravoslavnoj Korči nosi ime po vojniku Rimskog carstva Shen Gjergji koji je postao jedan od kršćanskih mučenika. Glavni trg u Peći nosi ime po Mbretreshi Teuti koja je ilirska državnica i vojskovođica iz 3. st. pr. Krista. Glavni trg Gnjilana nosi ime po ratnicima OVK (Oslobodilačka vojska Kosova).

Gradski toponimi prema kategorijama

Većina imena ulica, trgova, perivoja i prolaza u središtima deset albanskih i kosovskih gradova dana je po osobama (80 %): nešto više u kosovskim (85 %) nego u albanskim (73 %) gradovima. Dominiraju osobe povezane s državnošću poput državnika, predsjednika, političara, ratnika, generala, revolucionara, kraljeva i careva iz bliže i dalje povijesti. Usporedbe radi, udjel osoba u povijesnim jezgrama regionalnih središta Slovačke je znatno niži (45 %) (Bucher i drugi, 2013, 30). Pjesnici i državnici utjelovljuju naciju, a posebice oni iz 19. st. koji su svojim djelima zamišljali naciju ili su ju stvarali svojim političkim akcijama imaju posebno visoko mjesto u panteonu vrijednosti imena škola u Rumunjskoj (Rusu, 2019, 96). Mnoge ulice u njujorškom Harlemu imenovane su po vođama za ostvarenje građanskih prava Afroamerikanaca od 1925. do 2007. (Rose-Redwood, 2008, 442-443). Više od 900 gradova u SAD, a ponajviše na jugoistoku, ima ulicu po Martinu Lutheru Kingu, Jr., najpoznatijoj nacionalnoj ikoni borbe za rasnu pravdu (Alderman, Inwood, 2018, 261). Ukupno 46 % analiziranih albanskih i kosovskih ulica nose imena po državotvornim osobama, a skupina ratnici, vojnici i vojni heroji čine 27 % (u albanskim gradovima 17 %, a u kosovskim 36 %). Najmanje ratnika nose imena ulica u albanskom Skadru (7 %) i Beratu

(14 %). Glavni gradovi imaju visok udjel ratnika u imenima ulica: Priština 35 % i Tirana 24 %. Zapadna Ukrajina baštini izrazitu kulturu ukrajinstva, izrazito je antiruska i proeuropska što se vidi u uličnim imenima: u gradu Lavovu dominiraju ulice s nacionalnom važnošću, one koje komemoriraju političke i vojne osobe i događaje, te isključivo nezavisnost Ukrajine (Gnatiuk, 2018, 122, 125, 126, 131). U južnoafričkom Durbanu imenovano je stotinu ulica po uglednim antikolonijalnim i antiapartheidskim herojima (Duminy, 2014, 310). Druga najbrojnija skupina osoba su kreatori kulture i umjetnici: u albanskim 22 % te u kosovskim gradova 16 % analiziranih urbanih toponima. Neki kreatori kulture imaju visoku važnost za nacionalni identitet pa ih dijelom možemo smatrati proširenom kategorijom državnosti. Albanski Skadar (30 %) i Vlora (25 %) se ističe po visokom udjelu kreatora kulture i umjetnika u imenima ulica. Jedna ulica u Skadru nosi ime poznatoga albanskoga pjesnika Pashko Vasa koji je napisao stihove „mos shikoni kisha e xhamija, feja e shqiptarit është shqiptaria“ (prevedeno na hrvatski: 'nemojte se podijeliti na crkve i džamije, vjera Albanaca je albanstvo“ koji i danas ukazuju na vjersku toleranciju u albanskom društvu. Znanstvenici (5 %) i osobe povezane s religijom (4 %) razmjerno se rjeđe pojavljuju u imenima ulica kosovskih i albanskih gradova. Gradovi s najviše osoba povezanih s religijom su albanski Skadar (10 %) i kosovska Đakovica (8 %). Ti su gradovi u područjima s većim udjelom albanskih rimokatolika, kod kojih je uobičajeno da daju imena papama, biskupima, svecima, misionarima i svećenicima. Po islamskim učenjima zabranjeno je upotrebljavati prorokovo ime (Muhamedovo) za nazive, dok je dopušteno spominjati ostale islamske proroke, muftije, hodže i ostale. Poduzetnici i obrtnici su vrlo rijetko dobivali imena ulica u izabranim albanskim i kosovskim gradovima.

Druga važna kategorija su imena ulica dobivena po geografskim odrednicama. Imena ulica po lokalitetima koje je oblikovalo društvo (grad, regija, država, cesta i slično) ima 5 % u središtima gradova. Rjeđe (1 %) su davana imena ulica po prirodnim lokalitetima (rijeka, planina, nizina i slično), a još rjeđe po geografskim opisima (usko, strmo, kratko i slično). U srednjoeuropskim gradovima, udjel imena ulica po geografskim odrednicama je znatno viši, a osobito u Mariboru 29 % i Grazu 26 % (Stiperski, et. al., 2011, 188).

Od ostalih kategorija treba spomenuti imena ulica dobivena po povijesnim događajima (4%), dok ostale skupine su tek oko 1 % učestalosti. Povijesni kontekst je izrazito važan kod imenovanja ulica,

ali on se više vidi kroz osobe, nego kroz izravne povijesne događaje. Primjerice, podijeljenost Ukrajine izvrsno se zrcali kroz gradske toponime u zapadnom i središnjim dijelovima kao izravni ideološki nasljednici Ukrajinske Narodne Republike (1917-1922) i jugoistočnim dijelovima koji vide Ukrajinu kao nasljednicu Kozačke države (1649-1764) (Gnatiuk, 2018, 134).

Tablica 4a. Gradski toponimi u albanskim gradovima prema kategorijama, 2020 (%)

Opis	**Pet albanskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Tirana	**Skadar**	**Vlora**	**Berat**	**Korča**	**Svih 5**	
Državnost	48	17	40	28	47	34	46
Ratnik / vojnik	*24*	*7*	*20*	*14*	*20*	*17*	*27*
Kreatori kulture i umjetnici	19	30	25	19	18	22	19
Religija	4	10	1	1	4	4	4
Znanstvenici	10	2	1	0	0	3	5
Poduzetnici / obrtnici	0	0	2	1	1	1	1
Ostale osobe	0	10	6	20	10	9	5
Ukupno osobe	**81**	**69**	**75**	**69**	**80**	**73**	**80**
Prirodni lokaliteti (rijeka, planina…)	1	1	2	4	0	1	1
Društveni lokaliteti (grad, regija…)	9	7	2	9	1	4	5
Opisi područja (usko, strmo…)	0	0	0	5	0	1	1
Ukupno geografija	**10**	**8**	**4**	**18**	**1**	**6**	**7**
Povijesni događaji	0	2	6	1	9	4	4
Organizacija	1	0	0	0	0	1	1
Obrti	1	0	0	3	0	1	1
Ostalo	7	21	15	9	10	15	7
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Tablica 4b. Gradski toponimi u kosovskim gradovima prema kategorijama, 2020 (%)

Opis	**Pet kosovskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Priština	**Prizren**	**Peć**	**Đakovica**	**Gnjilane**	**Svih 5**	
Državnost	58	49	60	61	54	56	46
Ratnik / vojnik	*35*	*36*	*37*	*42*	*28*	*36*	*27*
Kreatori kulture i umjetnici	20	20	13	10	15	16	19
Religija	3	2	4	8	2	4	4
Znanstvenici	5	11	5	8	7	7	5
Poduzetnici / obrtnici	0	0	0	1	0	0	1
Ostale osobe	1	1	2	2	4	2	5
Ukupno osobe	**87**	**83**	**84**	**90**	**82**	**85**	**80**
Prirodni lokaliteti (rijeka, planina…)	1	2	1	0	3	1	1
Društveni lokaliteti (grad, regija…)	7	10	7	2	4	6	5
Opisi područja (usko, strmo…)	0	0	0	0	0	0	1
Ukupno geografija	**8**	**12**	**8**	**2**	**7**	**7**	**7**
Povijesni događaji	4	3	4	3	6	4	4
Organizacija	1	1	3	1	2	2	1
Obrti	0	0	0	0	0	0	1
Ostalo	0	1	1	4	3	2	7
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Gradski toponimi prema prostornom značaju

U albanskim gradovima dominiraju imena ulica s državnim albanskim značajem (59 %) prema regionalnim albanskim (16 %), dok u kosovskim gradovima malo je više s regionalnim kosovskim značajem (38 %) nego državno kosovskih (30 %). Dominacija imena ulica s nacionalnim značajem ostvarena je u glavnim gradovima: Priština sa 48 % i Tirana sa 73 %. Skadar (43 %) i Berat (47 %) su albanski gradovi s najmanjim udjelom imena ulica s nacionalnim značajem. Brojne ulice u Beratu nazivaju se prema lokalnim obiteljima. U središtu hrvatskoga glavnog grada Zagrebu 69 % imena ulica ima nacionalni značaj (Stiperski, et. al., 2011, 189), ali u slovačkom glavnom gradu Bratislavi dominiraju imena ulica s lokalnim značajem (52 %), dok nacionalni značaj ima samo 25 % (Bucher i dr., 2013, 33). Od kosovskih gradova ističe se Đakovica s najvišim udjelom imena ulica s regionalno kosovskim značajem (61 %) u odnosu na državno kosovskim (20 %). Jedan od razloga su brojne ulice po lokalnim borcima OVK, a jedna se ulica u Đakovici naziva po domaćem političkom aktivnostu Xheladin Hani ubijenom od jugoslavenskih tajnih službi.

U albanskim gradovima nemamo ulica s regionalno kosovskim značajem, kao ni obrnuto u kosovskim gradovima. Državni kosovski značaj ima samo 1 % analiziranih ulica albanskih gradova, dok državni albanski značaj ima 6 % ulica kosovskih gradova. Ibrahim Rugova (1944-2006) bio je albanski intelektualac i predsjednik Kosova koji se zalagao za Republiku Kosovo te je 1990. u sklopu Jugoslavije proglasio Kosovo republikom. Rugovina politika obilježena je strpljivošću i zagovaranjem mirnog rješenja, pa je dobio nadimak „Kosovski Gandhi“. Danas se po njemu nalaze ulice u središtima Tirane i Skadra. U Korči i Beratu postoje ulice po dvojici poginulih boraca OVK (Adem Shehu i Fetah Selca), ali Adem Jashari (1955-1998) legendarni prvi vođa OVK nema svoju ulicu u analiziranih pet albanskih gradova. Dvije osobe s Kosova imaju svoje ulice u središtima albanskih gradova, ali one su imale određene veze s Albanijom: Emin Duraku (1918-1942) bio je albanski komunistički aktivist iz Skadra, a rodom iz kosovske Đakovice te Gazmend Zajmi je bio rektor Sveučilišta u Prištini, a rodom iz sjeveroistočne Albanije.

Svealbanski značaj ima 14 % ulica središta analiziranih gradova: 17 % u kosovskim i 10 % u albanskim gradovima. Većina imena ulica svealbanskog značaja su osobe i događaji vezani uz procese

osamostaljivanja Albanije od Otomanskog carstva i stjecanje nezavisnosti, osim Skenderbega, Leke Dukagjinija (pjesnik iz vremena Skenderbega) i majke Tereze. Braća Abdyl, Sami i Naim Frashëri su pjesnici, književnici i organizatori ustanova i škola s kraja 19. st. imaju ulice u središtima Prištine, Tirane, Korče, Vlore, Peći i Prizrena. Po pjesniku Gjergj Fishta (1871-1940) imenovane su ulice u središtima Berata, Skadra, Prizrena i Gnjilana. Gjergj Fishta je najveće i najutjecajnije ime albanske književnosti prve polovice 20. st. i prvi albanski kandidat za Nobelovu nagradu. Bio je rimokatolik i školovan u franjevačkim ustanovama, a odlazi u zaborav dolaskom komunista na vlast u Albaniji. Ismail Qemali (1844-1919) utemeljitelj je suvremene Albanije i glavni autor Deklaracije o neovisnosti i ima svoje ulice u Tirani, Korči i Đakovici, ali nema u rodnoj Vlori. Po Isi Boletiniju (1864-1916), albanski preporoditelj, narodni heroj i vodeći organizator oslobodilačkog gerilskog pokreta Albanaca protiv Turske, Srbije i Crne Gore, imenave su ulice u Prištini, Peći, Đakovica i Vlori. Jedan događaj se pojavljuje kao nositelj imena ulica u albanskim i kosovskim gradovima. Đakovica, Peć, Korča i Skadar imaju ulice u središtima grada po kongresu u Manastiru (danas Bitola u Sjevernoj Makedoniji) održanom 1908. gdje se standardizirala albanska abeceda. Po Prizrenskoj ligi dobile su ulice u središtima Korče, Skadra i Peći. Prizrenska liga bila je vojno-politička organizacija osnovana 1878. u kosovskom Prizrenu sa ciljem suprotstavljanja odlukama Berlinskog kongresa po kojem su prostori naseljeni Albancima u Crnoj Gori i Srbiji ulazili u sastav crnogorske i srpske države. Prizren nema ulicu u središtu grada po Prizrenskoj ligi, ali održava muzejski prostor njoj posvećen u izvornoj zgradi.

Imena s međunarodnim značajem ima 8 % ulica u središtima analiziranih gradova: ističu se Priština sa 17 % i Skadar s 10 %, dok Berat i Đakovica tek s 1 %. U Prištini međunarodna imena ulica vezana su ponajviše uz stvaranje nezavisnosti Kosova 2008., a gotovo posebnu kategoriju čine osobe iz američke politike: predsjednici Bill Clinton i George Busha ml., republikanski senator Robert Doll. I u drugim kosovskim gradovima imamo utjecajne predstavnike američke politike: u Peći diplomata William Walkera, tajnicu State Departmenta Madeleine Albright, generala Wesleya Clarka, predsjednika Billa Clintona i kongresmena Eliota Engela; u Gnjilanama tajnica State Departmenta Madeleine Albright i NATO 1999. Zanimljivo je da imamo trg u Skadru posvećen američkoj valuti dolaru. Albanci znaju davati imena ulica prijateljskim državama i stranim

državljanima poput Italiji i generalu Garibaldiju. U Skadru imamo imena ulica vezano uz rimokatoličku vjeru: svetac Don Bosco, Isusovci, Papa Ivana Pavao II. Jednu skupinu čine strani znanstvenici, umjetnici i arhitekti sa Zapada koji su svojim djelom vezani uz Albaniju: austrijski diplomat, filolog i albanolog Johan V. Hahn; engleski pjesnik Lord Byron; britanska pjesnikinja i antropologinja Edit Durham; hrvatski albanolog i političar Milan Šuflaj; mađarski geolog Franz Nopča. Posebnu skupinu čine pjesnici, kreatori kulture, političari i upravljači iz Otomanskog razdoblja i Turske. U kosovskim gradovima preostale su ulice iz socijalističkog razdoblja Jugoslavije: srpski političar Kosta Novaković, hrvatski komunist i narodni heroj Drugoga svjetskog rata Đuro Đaković, bošnjački pjesnik Mark Dizdar, srpski filozof i politički mislioc Svetozar Marković, srpski teoretičar i vođa socijaldemokratskog pokreta u Kraljevini Srbije Dimitrije Tucović, jugoslavenski političar iz Bosne i Hercegovine Džemal Bijedić te glavni grad Hrvatske Zagreb. U tu skupinu stavili smo i poznatoga svjetskog znanstvenika Nikolu Teslu koji je rođen u Austro-Ugarskoj (danas Hrvatska) te ostvario najveće znanstvene uspjehe u SAD-u. Određene sličnosti s imenima iz bivših državnih tvorevina vidimo i što su najčešća međunarodna imena češkog podrijetla u slovačkim gradovima (Bucher i dr., 2013, 33). U američkoj saveznoj državi Nebraski brojni toponimi komemoriraju, uz časnike Građanskog rata, državne i nacionalne političare, umjetnike, ali i značajni dio odnosi se i na britansku aristokraciju i članove kraljevske obitelji (Chloupek, 2018, 37). U Minsku, glavnom gradu Bjelorusije, više je sovjetskih (16 %) i ruskih (15 %) toponima nego bjeloruskih (19 %) (Basik, Rahautsou, 2019, 111-112). U Vlori imamo imena ulica po tri praznika koja su bila osobito popularna u socijalističko doba u Albaniji: Dan oktobarske revolucije, Prvi svibanj (međunarodni praznik rada) i 8. ožujak (međunarodni dan žena). U češkom gradu Ostrava značajna internacionalizacija imena ulica bila je krajem 19. st. sve do 1919. kada je Ostrava bila dio Austro-Ugarske monarhije (imenovanje po austro-ugarskim osobama), te tijekom nacističke okupacije (njemačke osobe), ali nazočna je tendencija smanjenja poslije Drugoga svjetskog rata (Vaculik, 2013, 409).

Tablica 5a. Gradski toponimi albanskih gradova prema prostornom značaju, 2020 (%)

Opis	**Pet albanskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Tirana	**Skadar**	**Vlora**	**Berat**	**Korča**	**Svih 5**	
Regionalna Albanska	1	30	14	26	11	16	8
Regionalna Kosovska	0	0	0	0	0	0	20
Državna Albanska	73	43	63	47	67	59	32
Državna Kosovska	3	1	0	1	1	1	16
Svealbanska	11	9	9	14	10	10	14
Međunarodna	8	10	8	1	6	7	8
Ostalo	4	7	6	11	5	7	2
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Tablica 5b. Gradski toponimi kosovskih gradova prema prostornom značaju, 2020 (%)

Opis	**Pet kosovskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Priština	**Prizren**	**Peć**	**Đakovica**	**Gnjilane**	**Svih 5**	
Regionalna Albanska	0	0	0	0	0	0	8
Regionalna Kosovska	17	38	33	61	42	38	20
Državna Albanska	4	5	10	2	7	6	32
Državna Kosovska	48	26	28	20	28	30	16
Svealbanska	14	21	20	16	13	17	14
Međunarodna	17	9	9	1	9	9	8
Ostalo	0	0	0	0	1	0	2
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Gradski toponimi u odnosu na politike državnosti

U albanskim gradovima 44 %, a u kosovskim 62 % urbanih toponima povezane su s politikama, državnošću, ratovima, revolucijama i otporima. Osobe i događaji iz Drugoga svjetskog rata i komunističkog razdoblja znatno se češće pojavljuju među urbanim toponimima u albanskim gradovima nego stvaranje državnosti Albanije 1912. U središtu Tirane 26 % ulica nosi ime po vojniku i heroju iz Drugoga svjetskog rata, 3 % iz albanske komunističke prošlosti te 6 % na osobe

povezane sa stvaranjem albanske nezavisnosti 1912. i 2 % s osobama stradalim od komunističke represije. Predsovjetsko razdoblje (15 %), sovjetsko (28 %) i Drugi svjetski rat (11 %) imaju znatno više imena ulica u Minsku od poslijesovjetskog razdoblja (1 %) (Basik, Rahautsou, 2019, 111-112). Proces brisanja komunističke prošlosti u javnom prostoru bio je uobičajen nakon 1989. u slovačkim Košicama (Gajdoš, 2016, 135-136). U procesima preimenovanja ulica u Istočnom Berlinu poslije ujedinjenja postojao je raspon od toga da je komunistička DDR i Treći Reich dvije slijedne diktature te da antidemokratsko nasljeđe DDR treba biti izbrisano, pa do stava da potpuno antikomunističko brisanje znači brisanje njihove povijesti života i sjećanja kroz četiri desetljeća odvojenog razvoja: tako je zadržana komemoracija Marxa, Engelsa, Bebel, Luxemburg, Liebknechta i Thälmanna (Vuolteenaho, Puzey, 2018, 88-90). Poljska vlada je nakon 1989. uklanjanja imena ulica prethodnih režima i koristila imena ulica za prikazivanje nacionalno važnih kulturnih sjećanja te je često vraćala toponime na stanje od prije Drugoga svjetskog rata (Drozdzewski, 2018, 127), a od 2007. slala je zahtjeve lokalnim vlastima da uklone sva imena ulica koja „slave komunizam“ (Ochman, 2013, 82).

Stanje na Kosovu je drugačija nego u Albaniji. U središtu Prištine 41 % imena ulica ima veze sa stvaranjem državnosti Kosova 2008., dok 6 % je vezano uz Drugi svjetski rat. U središtima kosovskih gradova dominiraju ratnici i vojnici Oslobodilačke vojske Kosova poginuli tijekom borbi za nezavisnost Kosova, a prvi vođa OVK Adem Jashari (1955-1998) osobito se često pojavljuje. Za usporedbu, u strogom središtu Zagreba, ni jedna ulica nema ime po poginulom vojniku Hrvatske vojske iz Domovinskog rata (1991-1995) kojim je oslobođena Hrvatska, pa čak i Franjo Tuđman (1922-1999) prvi hrvatski predsjednik i neupitni vođa Hrvatske vojske iz Domovinskog rata nema ulicu u strogom središtu grada (Stiperski et. al., 2011, 192). U Prizrenu jedna ulica naziva se po malom gradiću (zamku) Rambouillet nadomak Pariza gdje se održala mirovna konferencija na kojoj srbijanska strana nije pristala mirovni dogovor što je dovelo do NATO-vog bombardiranja i protjerivanja srbijanskih vojnih i policijskih snaga s Kosova. Jedna od glavnih ulica u Prištini naziva se po vojskovođi OVK-a Agimu Ramadaniju koji je vodio bitku u Košarima gdje su srbijanske vojne i policijske snage pretrpile velike gubitke. Ostale politike državnosti Albanije i Kosova imaju 19 % imena ulica u kosovskim gradovima, dok stvaranje državnosti Albanije 1912. rijedak (2 %) je razlog za imenovanje ulica u

kosovskim gradovima. Tek 1 % ulica ima ime povezano sa stvaranjem državnosti Kosova 2008. u albanskim gradovima.

Tablica 6a. Gradski toponimi albanskih gradova u odnosu na politike državnosti, 2020. (%)

Opis	**Pet albanskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Tirana	**Skadar**	**Vlora**	**Berat**	**Korča**	**Svih 5**	
Stvaranje državnosti Albanije 1912.	8	3	8	4	6	6	4
Stvaranje državnosti Kosova 2008.	1	1	0	1	1	1	20
Ostale politike državnosti Albanije i Kosova	41	15	38	31	47	35	26
Ostale politike	5	4	3	0	2	3	3
Ostalo	45	77	51	64	44	56	47
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Tablica 6b. Gradski toponimi kosovskih gradova u odnosu na politike državnosti, 2020. (%)

Opis	**Pet kosovskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Priština	**Prizren**	**Peć**	**Đakovica**	**Gnjilane**	**Svih 5**	
Stvaranje državnosti Albanije 1912.	4	0	0	2	2	2	4
Stvaranje državnosti Kosova 2008.	41	37	44	31	39	38	20
Ostale politike državnosti Albanije i Kosova	13	14	11	32	23	19	26
Ostale politike	6	3	1	0	4	3	3
Ostalo	36	46	44	35	32	38	47
Sveukupno	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Izvor: Terenski rad u analiziranim gradovima, 2020

Tablica 7a. Zaključna tablica: prva tri ranga kategorije gradskih toponima albanskih gradova

Opis	**Pet albanskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Tirana	**Skadar**	**Vlora**	**Berat**	**Korča**	**Svih 5**	
Državnost	1	2	1	1	1	1	1
Kreatori kulture i umjetnici	2	1	2	2	2	2	2
Religija		3				3	
Znanstvenici	3						3
Poduzetnici / obrtnici							
Prirodni lokaliteti (rijeka, planina…)							
Društveni lokaliteti (grad, regija…)				3		3	3
Opisi područja (usko, strmo…)							
Povijesni događaji			3		3	3	
Organizacija							
Obrti							

Tablica 7b. Zaključna tablica: prva tri ranga kategorije gradskih toponima kosovskih gradova

Opis	**Pet kosovskih gradova**						**Svih 10 gradova**
	Priština	**Prizren**	**Peć**	**Đakovica**	**Gnjilane**	**Svih 5**	
Državnost	1	1	1	1	1	1	1
Kreatori kulture i umjetnici	2	2	2	2	2	2	2
Religija				3			
Znanstvenici		3		3	3	3	3
Poduzetnici / obrtnici							
Prirodni lokaliteti (rijeka,							

planina…)							
Društveni lokaliteti (grad, regija…)	3		3				3
Opisi područja (usko, strmo…)							
Povijesni događaji							
Organizacija							
Obrti							

DISKUSIJA

Koja je budućnost Kosova i Albanije sa stajališta državno-pravnog okvira? Velika Albanija, ujedinjenje Kosova i Albanije u jednu državu ili dvije zasebne države. Ta problematika već dulje vrijeme zaokuplja pozornost velikih sila i činitelja na jugoistoku Europe. Anketna istraživanja raznih međunarodnih i domaćih organizacija ne podržavaju popularnost ideje „Velike Albanije“ na Kosovu i Albaniji (Kalemaj, 2014, 2, 5). Pojam „Velika Albanija“ obuhvaća Albaniju, Kosovo, zapad Sjeverne Makedonije, jug Srbije i jugoistok Crne Gore te manji dio Grčke. Neka istraživanja su pokazala prilično podržavanje ideje o ujedinjenju u Albaniji (64 %) i Kosovu (55 %), ali uz nisku spremnost plaćanja cijene ujedinjenja (KFOS, 2019). Još je daleko od punog **potencijala povezivanja** Albanije i Kosova: razmjerno malo kosovskih tvrtki djeluje u Albaniji i albanskih na Kosovu. Iz sastanka predsjednika Srbije, premijera Albanije i premijera Sjeverne Makedonije proizašla je 2019. inicijativa za regionalnu suradnju znanu kao „**mini Schengen**“: trebala je uključiti još Kosovo, Crnu Goru te Bosnu i Hercegovinu. Kosovo je brzo odbilo „mini Schengen“ s obrazloženjem da je zainteresirano samo za pridruživanje euroatlantskim organizacijama te da nemaju namjere ulaziti u regionalnu suradnju sa zemljama koje nisu službeno priznale njezinu suverenost. Ipak, pod inicijativom američkog predsjednika Donalda Trumpa potpisan je ugovor između Srbije i Kosova u rujnu 2020. u kojem je, između ostaloga, Kosovo postalo članom „mini-Schengena“. Provlači se ideja o teritorijalnom razgraničenju između Kosova i Srbije. Albanci Kosova vide „teritorijalno razgraničenje“ Albanaca i

Srba kao raspad Kosova kao neovisne i suverene države (Islami, Ejupi, 2018).

Moramo naglasiti kako je politički **Zapad** uvijek bio od ključne važnosti za stvaranje nezavisnosti Albanije 1912. i Kosova 2008. Odlazak srpske vojske s Kosova, kao nužnost za stjecanje nezavisnosti Kosova 2008., bila je posljedica aktivnosti američke vojske nakon sukobljavanja srpskih snaga i Oslobodilačke vojske Kosova. Tijekom vladavine komunističkog diktatora Envera Hoxhe širile se kroz obrazovni sustav ideje iznad-religijskog „albanizma“ (Gola, Selaci, 2017, 99). **Albaniji je nedostajao dosljedni stav** prema Albancima bivše Jugoslavije. Albanska liga zalagala se od Drugoga svjetskog rata za jednakopravni administrativni status s drugim republikama u Jugoslaviji, ali to je odbijeno od jugoslavenskih i albanskih komunista. Albanska vlast nije se pobrinula za status stotina tisuća Albanaca unutar granica poslijeratne Jugoslavije (Zhelyazkova, 2000, 28) i odbila je bilo kakvu suradnju s vanjskim „Albancima“. U postkomunističkom razdoblju Sali Berisha podržavao je kao oporbenjak ideju ujedinjenja svih Albanaca, ali kao predsjednik Albanije izjavljuje da srpska represija prema Albancima na Kosovu je unutrašnje pitanje Srbije, a slične izjave imao je i njegov nasljednik Fatos Nano. U razmatranjima srpsko-albanskih odnosa napominjemo kako je Albanija uvijek bila politički, ekonomski i vojno slabija te često diplomatski izolirana u odnosu na Jugoslaviju i Srbiju.

Srpsko-albanski odnosi na Kosovu usmjeruju Albance Kosova na Kosovo (Maloku, Derks, Van Laar, Ellemers, 2016). **Kosovarski identitet** je određen odnosima između narodnosnih skupina **unutar Kosova** (Albertini, 2012, 10; Baliqi, 2014, 9), te važan utjecaj ima međunarodna zajednica, a osobito Zapad (Baliqi, 2014, 10). Prema rezultatima ankete 2019 provedene među **studentima** (N=135) poslijediplomskih i dodiplomskih studija na Prirodoslovno-matematičkom fakultetu Sveučilišta u Prištini, vidljivo je da većina studenata iskazuje kosovarsko-albanski identitet, koji se razlikuje od albanskog identiteta. Studenti svoju nacionalnu pripadnost izražavaju kroz Kosovo: kao Kosovski Albanci (48 %) ili Kosovari (21 %). Glavni elementi razlikovanja Kosovskih Albanaca i Albanskih Albanaca vide u kulturnim (47 %) i političkim (38 %) razlozima, dok kosovski identitet ima svoj izvor najviše u državnosti (76 %), a daleko manje u etničnosti (17 %).

Tablica 8. Identitet Albanaca s Kosova 2019. godine

Pitanje	**Ponuđeni odgovori**	**N=135 Udjel (%)**
Iskažite svoju nacionalnu pripadnost	Kosovski Albanac	48 %
	Albanac	31 %
	Kosovar	21 %
	Neizjašnjen	0 %
Navedite značajke po kojima su Kosovski Albanci različiti od Albanskih Albanaca	Kulturni	47 %
	Povijesni	14 %
	Politički	38 %
	Bez odgovora	1 %
Kosovski identitet je ponajprije temeljen na sljedećem elementu	Etnički / narodnosni	17 %
	Državni	76 %
	Kulturni	7 %
	Bez odgovora	0 %
Navedite državu u kojoj biste željeli živjeti u budućnosti	Kosovo	61 %
	Albanija	27 %
	Neizjašnjen	12 %
Kako predviđate „ujedinjenje“ Kosova s Albanijom	Pripajanje Kosova Albaniji	32 %
	Spajanje kroz europske integracije	39 %
	Konfederacija Kosova i Albanije	17 %
	Ne predviđa ujedinjenje Kosova i Albanije	12 %

Izvor: Anketa provedena među studentima poslijediplomskih i dodiplomskih studija na Prirodoslovno-matematičkom fakultetu Sveučilišta u Prištini u travnju 2019. godine

ZAKLJUČAK

Simbolika ispunjava niz funkcija tijekom procesa formiranja regije: sudjeluje u oblikovanju identiteta i *imagea*, ukazuje na vrijednosti i izgrađuje odnose svojih stanovnika prema regiji u kojoj žive (Šifta, 2016, 148-149). Većina ulica u središtima kosovskih gradova nosi ime po osobama koje su djelovale u cilju stjecanja veće autonomije ili potpune nezavisnosti Kosova, a osobito se ističe skupina ratnika Oslobodilačke vojske Kosova. Toliko visok udjel povezan s ratovanjem za nezavisnost nije viđen u drugim sličnim zemljama, tako da nam to govori o važnost borbe za nezavisnost u panteonu vrijednosti Kosova. Vrijednost borbe u Drugome svjetskom ratu je daleko više izražena u Albaniji, dok na Kosovu se rijetko pojavljuje. Stvaranje nezavisnosti Albanije početkom 20. st. polako je otišlo u zaborav i naredni događaji, a osobito komunistička revolucija i oslobođenje u Drugome svjetskom ratu, zasjenili su stjecanje nezavisnosti. Nezavisnost Kosova rijetko je zabilježena u gradskim toponimima u središtima albanskih gradova, a u toj rijetkosti prednost je dana osobama vezanim uz mirnodopsku borbu u odnosu na vojna rješenja. Gledano prema urbanim toponimima, stječe se dojam da Kosovo gleda šire albanski, dok Albanija uže ili Albanci Kosova imaju više svealbansku perspektivu, dok perspektiva Albanaca Albanije je većinom unutar Albanije.

Pad Berlinskog zida i raspad Jugoslavije omogućio je albanskim zajednicama Albanije, Kosova i zapadne Sjeverne Makedonije da se sretnu i steknu sliku jedni o drugima. Razdvojeni granicama unutar malog balkanskog prostora, postali su različiti u smislu obrazovanja, kulture i mentaliteta, a povezuje ih jezično i etničko pamćenje, kao i rodbinske veze (Zhelyazkova, 2000). Albanija nema u svojoj agendi „Veliku Albaniju“ već ima europske integracije. Kosovu je, također, prioritet euroatlantske integracije. Uvijek su zapadne sile imale pozitivan i ključan doprinos u stvaranju albanske (1912) i kosovske (2008) nezavisnosti. Zapad je pomogao Albaniji omogućiti suverenost 1912. na uštrb vjekovnih težnji Srbije za širenjem i izlaskom na Jadransko i Jonsko more. Susjedni pravoslavni kršćani Srbi, Grci i Crnogorci bili su uvijek snažniji od Albanaca, pa je Albancima uvijek bila važna potpora zapadnih sila. Kosovo je steklo nezavisnost 2008. zahvaljujući sebi samima, a ponajprije Oslobodilačkoj vojsci Kosova, američkoj vojsci i većinskim zapadnim politikama priznanja. U toj borbi, Albanija nije bila i neki faktor pomoći, osim nada u snovima za

Kosovare. Albanska vladajuća elita usmjerila se na svoju zemlju i nije pokazivala dovoljno brigu za svoje sunarodnjake u Jugoslaviji: Kosovu, Sjevernoj Makedoniji, Crnoj Gori i Srbiji. Tradicionalno oslanjanje Srbije na Rusiju podiglo je važnost Kosova u američkim krugovima. Izdvajanjem Crne Gore (2006) iz državne zajednice sa Srbijom i proglašenjem samostalnosti Kosova (2008) značajno su se promijenili geopolitički odnosi u regiji. Članstvom Hrvatske (2009), Albanije (2009) i Crne Gore (2017) te u očekivanju skorog prijema Sjeverne Makedonije u NATO, oslabljen je budući utjecaj Srbije na susjedne zemlje teritorijalnim srpskim ”**sužavanjem**” i „**kontinentalnošću**“. SAD su sigurnosno ”zaokružile” prostor i stavile Srbiju u „zatvoreni džep“ koji je geopolitički važan za kontrolu Jadranskog bazena i istočnog Sredozemlja.

Državotvornost i okrenutost na višedesetljetnu borbi sa Srbima za stjecanje autonomije i nezavisnosti su ključne odrednice novonastajućega albanskoga kosovarskog identiteta. U isto vrijeme, Albanija je bila svijet za sebe koji se padom Berlinskog zida pomalo počeo okretati prema Grčkoj i Italiji. Kod razmatranja mogućeg procesa ujedinjenja Albanije i Kosova treba imati na umu položaj i gubitke državnih elita. Ukoliko iz Albanije i Kosova nastane Albanija, tada kosovska državna elita postaje lokalna. Kosovo je vodilo duge i teške borbe za preživljavanjem i autonomijom sa Srbijom, pa je teško za očekivati prepuštanje statusa njihove vlade od državne na lokalnu razinu. Određena opasnost postoji i za albansku državnu elitu. Albanske elite iz Otomanskog carstva bile su većinom iz južne Albanije (Blumi, 2003, 240), kao i komunistička vlast. Tirana se nalazi u središnjem dijelu, ali kulturološki više naginje jugu. Spajanjem Albanije i Kosova, ugrožen je i položaj albanske elite usmjerene na jug, jer se ojačava sjeverna gege komponenta u odnosu na južnu toska. Određeni problem nastaje za kršćanske i šitske Albance u Albaniji, jer bi oni postali još veća manjina u novonastaloj državi koja bi bila izraženije sunitska. Dobici od ujedinjenja su mali, jer veličina tržišta i ekonomije, iako nešto veća, ostaje i dalje mala. Dobici ujedinjenja uopće ne postoje ako se Zapad ne slaže s time, dapače tada nastaju samo golemi i vjerojatno nenadoknadivi gubici. To je glavni razlog zašto smo skeptični u vjerojatnost bliskog ujedinjenja Kosova i Albanije, a osobito stvaranja Velike Albanije.

REFERENCE

1. Abazi, E., Doja, A. (2016). From the communist point of view: Cultural hegemony and folkloric manipulation in Albanian studies under socialism. *Communist and Post-Communist Studies*, 1-16.
2. Albertini, M. (2012). Kosovo: An Identity between Local and Global. *Ethnopolitics Papers*, No. 15, 1-34.
3. Alderman, D., Inwood, J. (2018). Street naming and the politics of belonging – Spatial injustices in the toponymic commemoration of Martin Luther King, Jr. In: Rose-Redwood, R., Alderman, D., Azaryahu, M. (ed.), *The Political Life of Urban Streetscapes – Naming, Politics, and Place*. Routledge, London & New York. 259-273.
4. Azaryahu, M., Golan, A. (2001). (Re)naming the landscape: The formation of the Hebrew map of Israel 1949-1960. *Journal of Historical Geography*, 27(2), 178-195.
5. Bashova, S.; Shtefantsova, L. (2013.). Urbanity and Certainty of Places. *Vestnik Volgogradskogo Gosudarstvennogo Arhitekturno-Stroitelnogo*, 32(51), 239-253. (1)
6. Basik, S., Rahautsou, D. (2019). Toponymic politics and the symbolic landscapes of Minsk, Belarus. *Geographia Cassoviensis*, XIII, 2. 107-120.
7. Baliqi, B. (2014). Politics of Identity and Ethnic Relations in Kosovo. *SSRN Electronic Journal*. 1-19. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2734338 (23.4.2020) (1)
8. Berecz, A. (2017). Chapters from the Political Life of Namest he Nationalisation of Name and Naming in Dualist Hungary. PhD Thesis, manuscript, Central European University: Budapest. 584.
9. Blumi, I. (2003). Contesting the Edges of the Ottoman Empire: Rethinking Ethnic and Sectarian Boundaries in the Malësore, 1878-1912. *International Journal of Middle East Studies*, 35, 237-256.
10. Bryce, D., Čaušević, S. (2019). Orientalism, Balkanism and Europe's Ottoman heritage. *Annals of Tourism Research*, 77, 92-105.
11. Bucher, S., Matlovič, R., Lukačova, A., Harizal, B., Matlovičova, K., Kolesarova, J., Čermakova, L., Michalko, M. (2013). The perception of identity through urban toponyms in the regional cities of Slovakia. *Anthropological Notebooks*, 19(3). 23-40.
12. Chloupek, B. R. (2018). A GIS approach to cultural and historical toponymic research in Nebraska. *Journal of Cultural Geography*, 35(1). 23-43.
13. CIA, The World Factbook (2020), https://www.cia.gov/library/-publications/the-world-factbook/geos/al.html (15.4.2020)
14. CIA, The World Factbook (2020), https://www.cia.gov/library/-publications/the-world-factbook/geos/kv.html (15.4.2020)
15. Cohen, S., Kliot, N. (1992). Place-Names in Israel's Ideological Struggle over the Administered Territories. *Annals of the Association of American Geographers*, 82(4), 653-689.
16. Culcasi, K. (2011). Cartographies of supranationalism: Creating and silencing territories in the „Arab Homeland". *Political Geography*, 30. 417-428

17. Drozdzewski, D. (2014). Using history in the streetscape to affirm geopolitics of memory. *Political Geography*, 42. 66-78.

18. Drozdzewski, D. (2018). Locating the geopolitics of memory in the Polish streetscape. In: Rose-Redwood, R., Alderman, D., Azaryahu, M. (ed.), *The Political Life of Urban Streetscapes – Naming, Politics, and Place*. Routledge, London & New York. 114-131.

19. Duijzings, G. (1992). De Egyptenaren in Kosovo en Macedonië. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 18(4). 24-38

20. Duminy, J. (2014). Street renaming, symbolic capital, and resistance in Durban, South Africa. *Environment and Planinnig D: Society and Space*, 32. 310-328.

21. Ejupi, A., Stiperski, Z. (2018). The Geopolitical Background of the Preševo Valley Crisis. *Mitteilungen der Österreichischen Geographischen Gesellschaft (Annals of the Austrian Geographical Society)*, 160. 225-240.

22. Gajdoš, A. (2016). „Everyone Got Something, but not within the City Walls.“ Post-Socijalist Revisions of Toponymy in Košice between Neutralization, Representation and Ignorance. In: Franzen, K. E. (ed.), Migration und Krieg im lokalen Gedächtnis – Beiträge zur städtischen Erinnerungskultur Zentraleuropas. BiblionMedia, Leipzig. 89-140.

23. Gnatiuk, O. (2018). The renaming of streets in post-revolutionary Ukraine: regional strategies to construct a new national identity. *Acta Universitatis Carolinae Geographica*, 53(2), 119-136.

24. Gola, A., Selaci, G. (2017). Socio-political and Religious Dynamics in Kosovo from the post-Secularist Perspective. *Croatian Political Science Review*, Vol. 54, No. 4. 85-108.

25. Guy, N. C. (2008). Linguistic boundaries and geopolitical interests: the Albanian boundary commissions, 1878-1926. *Journal of Historical Geography*, 34, 448-470.

26. Hagen, J. (2003). Redrawing the imagined map of Europe: the rise and fall of the “center”. *Political Geography*, 22, 489-517.

27. Heller, R. (2014). Russia's quest for respect in the international conflict management in Kosovo. *Communist and Post-Communist Studies*, 1-11.

28. Hester, R. T. Jt. (1996). Economic Progress Within Community Preservation - The Case of Manteo, North Carolina, U.S.A. *Prostor*, 4, 1(11). 7-26.

29. Ingimundarson, V. (2007). The Politics of Memory and the Reconstruction of Albanian National Identity in Postwar Kosovo. *History and Memory*, Vol. 19, No. 1, 95-123.

30. Islami, H., Ejupi, A. (2019) *Aspiratat shekullore serbe për dalje në det. Studime Shoqërore*, nr.6. Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë, 4-41. (1)

31. Islami, H., Ejupi, A. (2018) ”Korrigjimi i kufirit Kosovë-Serbi dhe „bashkimi“ i Luginës së Preshevës me Kosovën (Një elaborim analitik-shkencor), *Studime Shoqërore*, nr.5, 5-47.

32. Jashari-Kajtazi, T., Jakupi, A. (2017). Interpretation of architectural identity through landmark architecture: The case of Prishtina, Kosovo from the 1970s to the 1980s. *Frontiers of Architectural Research*, 6, 480-486.

33. Kalemaj, I. (2014): Albanian-Kosovo relation: Quo Vadis? Friedrich Ebert Stiftung. 39.

34. Kordić, S. (2010). Ideologija nacionalnog identiteta i nacionalne kulture. U: Ajdačić, D., Lazarević Di Đakomo, P. (urednici). U čast Pera Jakobsena. Beograd: SlovoSlavia, 225-239.

35. Kostovicova, D. (2005): Kosovo – The politics of identity and space. Routledge. London, New York. 322.

36. Lončar, J. (2016). State-building and local resistance in Kosovo: Minority exclusion through inclusive legislation. Communist and Post-Communist Studies, 1-12.

37. Lopasic, A. (1994). Islamization of the Balkans with special reference to Bosnia. *Journal of Islamic Studies*, 5(2), 163–186.

38. Maksimović, S. (2020). What happened to the „mini-Schengen"? European Western Balkans, 6.3.2020, https://europeanwesternbalkans.-com/2020/03/06/what-happened-to-the-mini-schengen/ (23.4.2020).

39. Maloku, E., Derks, B., Van Laar, C., Ellemers, N. (2016): Building National Identity in Newborn Kosovo: Challenges of Integrating National Identity with Ethnic Identity Among Kosovar Albanians and Kosovar Serbs. U: McKeown S., Haji, R., Ferguson, N. (urednici), Understanding Peace and Conflict Through Social Identity Theory: Contemporary and World Wide Perspectives. 245-260.

40. Malešević, S. (1994). Percepcija etničkog identiteta: aplikacija jednog modela. *Migracijske teme*, 10, 1. 31-54.

41. Newman, D. (2001). From national to post-national territorial identities in Israel-Palestine. *GeoJournal*, 53, 235-246.

42. Ochman, E. (2013). Post-communist Poland e Contested pasts and future identities. New York: Routledge.

43. Pipa, A. (2010) Politika e gjuhës në Shqipërinë socialiste, Princi, Tiranë (prvobitno izdanje knjige je na engleskom jeziku koja objavljena u New Yorku, pod naslovom: The politics of language in social Albania, 1989. godine),

44. Podnar, I. (2009). Zagrebački trgovi kao urbani identitetski sustavi (Zagreb Squares as Urban Identity Systems). Prostor, 2(38), 359-371.

45. Rahimi, Sh. (1969). Vilajeti i Koso Kosovës, Rilindja, Prishtinë, 1969, 17.

46. Rose-Redwood, R. S. (2008). From number to name: symbolic capital, places of memory and the politics of street renaming in New York City. *Social & Cultural Geography*, 9(4). 431-452.

47. Rudolf ml, D., Ĉobanov, S. (2009). Jugoslavija: unitarna država ili federacija – povijesne težmke srpskog i hrvatskog naroda – jedan od uzroka raspada Jugoslavije. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Splitu*, 46 (2). 287-314.

48. Rusu, M. S. (2019). Mapping the political toponymy of educational namescapes: A quantitative analysis of Romanian school names. *Political Geography*, 72. 87-98.

49. Schöpflin, G. (2000). Nations, Identity, Power: the new politics of Europe. F. Barth (Ed.), London: Hurst Publishers Ltd. 254.

50. Siebert, de B. (1921). Entente Diplomacy and the World, 3 Vols, New York and London, Forgotten Books (February 4, 2019). 798

51. Sotirović, V. B. (2013). National identity: who are the Albanians? the Illyrian anthroponymy and the ethnogenesis of the Albanians. *History Research*, 1(2). 5-24.

52. Stiperski, Z., Lorber, L., Heršak, E., Ptaček, P., Gorka, Z., Kolos, A., Lončar, J., Faričići, J., Miličević, M., Vujaković, A., Hruška, A. (2011). Identity through Urban Nomenclature: Eight Central European Cities. *Geografisk Tidsskrift – Danish Journal of Geography*, 111(2), 147-158.

53. Stiperski, Z. (2015). Percepcija mjesta ugode i neugode u prostoru grada Zagreba – anketno istraživanje (Perception of Pleasurable and Unpleasurable Place sin Zagreb City – Survey Research). Prostor, 2(50), 181-194.

54. Šifta, M. (2016). Graphic symbols and local identity: the case of use and perception of municipal emblems in the Liberec Region (Czechia). *Geografisk Tidsskrift – Danish Journal of Geography*, 116(2), 147-158.

55. Šifta, M. (2018). Symboly a symbolika v procesu formováni regionu (Symbols and symbolism in the region formation process). PhD thesis, manuscript, Univerzita Karlova, Prirodovedecka fakulta: Prague. 119.

56. Taylor, A. (2005). Electoral systems and the promotion of „consociationalism“ in a multi-ethnic society. The Kosovo Assembly elections on November 2001. *Electoral Studies*, 24. 435-463.

57. Thanh, N.T.V., Lam, P.T.T. (2013). Địa danh đường phố Hà Nội giai đoạn Pháp thuộc (Names of Hanoi Streets during the French Time). *VNU Journal of Science: Social Sciences and Humanities*, 29(2), 66-74.

58. Vaculik, D. (2013). Parts of the City of Ostrava – The Past and the Current State of Urbanonymy. In Oliviu Felecan (ed.). Proceedings of ICONN 2, 403-414. (1)

59. Vullnetari, J. (2019). „Dancing in the mouth of the wolf“: constructing the border through everyday life in socijalist Albania. *Journal of Historical Geography*, 63, 82-93.

60. Vuolteenaho, J., Puzey, G. (2018). „Armed with an encyclopedia and an axe“ – The socialist and post-socialist street toponymy of East Berlin revisited through Gramsci. In: Rose-Redwood, R., Alderman, D., Azaryahu, M. (ed.), *The Political Life of Urban Streetscapes – Naming, Politics, and Place*. Routledge, London & New York. 74-97.

61. Wanjiru, M., Kosuke, M. (2014). The Perception of Identity through the Street Nomenclature of Nairobi CBD. *Proceedings of International Symposium on City Planning*, Hanoi. 1-13.

62. Zhelyazkova, A. (2000): Albanian Identities. *International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations* (IMIR). Sofija. 30.

KDU 94(496.51)(05)
327(496.51:4) (05)

Isuf Berisha, Prishtinë

EVROPA DHE IDENTITETET KOSOVARE

Abstrakt

Në këtë punim shqyrtohen marrëdhëniet e Kosovës me Perëndimin dhe ndikimi i tyre në transformimet e identiteteve kosovare. Duke u nisur nga premisa se pas luftës së vitit 1999 e ashtuquajtura bashkësi ndërkombëtare ose më saktë Perëndimi bëhet Tjetri kryesor i Kosovës, autori shqyrton rëndësinë që kanë marrëdhëniet e Kosovës me Evropën dhe/ose me Bashkimin Evropian për zhvillimin e përgjithshëm dhe demokratizimin e shoqërisë kosovare, si dhe transformimet e identiteteve të saj. Kundrejt perceptimeve thjeshtëzuese për Evropën, autori tërheq vërejtjen për karakterin keledioskopik të nocionit të saj si dhe kompleksitetin dhe shumësinë e pafundme të identiteteve apo identifikimeve të saj nga autorë dhe përfaqësues të shtresave dhe grupeve të ndryshme shoqërore të vendeve evropiane. Ai po ashtu identifikon edhe disa paragjykime mbizotëruese të opinionit publik të Perëndimit mbi Kosovën dhe rajonin e Ballkanit si prapavijë e disa zgjidhjeve të imponuara paliative të konflikteve dhe tensioneve ndëretnike të shoqërisë kosovare të pasluftës. Autori argumenton se hipostazimi apo absolutizimi i identiteteve kombëtare dhe/ose etnike me këto zgjidhje paliative nuk i kontribuon tejkalimit të ndasive dhe tensioneve ndëretnike në shoqërinë kosovare të pasluftës, por vetëm sanksionon 'gjendjen e gjetur në terren' që sipas paragjykimeve të përmendura i ka burimet në 'urrejtjet e pashërueshme mijëvjeçare ndëretnike', duke e kthyer Kosovën në një konglomerat të identiteteve të ngurta e grindëse etnike. Sipas tij, ndasitë dhe konfrontimet ndëretnike që e kanë marrë peng zhvillimin dhe demokratizimin e shoqërisë kosovare të pasluftës mund të tejkalohen vetëm mbi bazën e platformave demokratike identitare, të cilat ju mundësojnë kosovarëve që të takohen, bashkohen dhe organizohen përtej identiteteve rigjide etnike për ndërtimin e atdheut të tyre të përbashkët demokratik.

1. EVROPA E PARË NGA PERIFERIA: PERCEPTIMET E SHQIPTARËVE DHE KOSOVARËVE PËR EVROPËN

Shkrimtari i njohur shqiptar, Ismail Kadare botoi në vitin 2006 esenë *Identiteti evropian i shqiptarëve*. Një vit më vonë në Prishtinë do të mbahet simpoziumi ndërkombëtar me titull »Identiteti europian i Kosovës/European Identity of Kosova«. Këta dy tituj janë identikë

dhe theksojnë qartë se entitetet të cilave u referohen (Shqiptarët dhe Kosova) kanë identitet evropian. Këta janë vetëm dy shembuj në mesin e titujve të ngjashëm të shumtë që i hasim për çdo ditë në gazeta të përditshme, revista të ndryshme dhe publikime të tjera në Kosovë dhe Shqipëri. Në shkrimet e këtilla artikulohen qartë perceptimet dhe bindjet se shqiptarët janë popull evropian, se Kosova dhe Shqipëria janë pjesë e Evropës, si dhe shprehen shpresa dhe pritje se ato do të integrohen së shpejti në Bashkimin Evropian. Fjala vjen, në mediat kosovare pothuaj për çdo ditë hasim tituj siç janë: »Integrimi në BE – pa alternativë«,[1] »Drejt shtëpisë së vjetër, Europës«,[2] »Kosova dëshmon identitetin e saj brenda trungut europian«,[3] »Kosova do të jetë pjesë e Europës, jo barrë e saj«,[4] dhe të ngjashëm.

Nëse kthehemi te shembujt fillestarë të përmendur më parë, atëherë mund të themi se ajo që paralajmërohet ose theksohet qartë në titullin "Identiteti Evropian i Shqiptarëve" Kadare përpiqet me këmbëngulje të provojë gjatë gjithë esesë së tij, pra, se populli shqiptar ka një identitet evropian. Në rastin e dytë ndërkaq, qëllimi i qartë i organizatorëve për të theksuar që në titull se Kosova ka një identitet evropian, nuk mbështetet me aq entuziazëm, e aq më pak konfirmohet kategorikisht nga pjesëmarrësit e simpoziumit. Kështu për shembull, në një shënim të shkurtër hyrës për publikimin e simpoziumit, redaktori i panënshkruar shpjegon qëllimet e organizimit të diskutimit të përmendur në mënyrë shumë më modeste.

"Aspiratat politike të Kosovës dhe kosovarëve për integrim në Bashkimin Evropian, - lexojmë ndër të tjera në këtë shënim, - njësoj si në shtete të tjera të Ballkanit Perëndimor, kërkojnë një debat serioz mbi çështjet e lidhura me identitetin evropian, shpirtin evropian, me aspektet kulturore dhe politike (shteti ligjor, të drejtat e njeriut, demokracia parlamentare), me diversitetin dhe unitetin e tij. ”[5]

---

1 »Integrimi në BE – pa alternativë«, *Koha Ditore* (10. 5. 2008.), f. 4.

2 »Drejt shtëpisë së vjetër, Europës«, *Koha Ditore* (8. 12. 2009.), f. 10.

3 »Kosova dëshmon identitetin e saj brenda trungut europian«, *Gazeta Express* (17. 2. 2007.), f. 5.

4 »Kosova do të jetë pjesë e Europës, jo barrë e saj«, *Koha Ditore* (9. 6. 2009.), f. 11.

5 *Identiteti Evropian i Kosovës*, f. 5.

Ç' është e vërteta, një nga pjesëmarrësit në simpozium, pronari dhe kryeredaktori i gazetës *Java*, Migjen Kelmendi, u përpoq të argumentojë se identiteti kosovar është një fjalë tjetër për identitetin evropian. Sipas tij, debati mbi identitetin e Kosovës në këtë gazetë ishte një përpjekje për t'u ndërlidhur me debate të ngjashme që zhvilloheshin në qendrat kulturore evropiane në atë kohë për identitetin evropian. Në të vërtetë,

»… debatimi i identitetit që ne kushtimisht e quenim 'Kosovar', për ne kishte kuptimin e përpjekjeve shtesë me e hulumtue dhe eksplorue atë që quhet 'Identitet Europian'. Për ne në *Java*, fjala 'Kosovar' ishte vetëm një fjalë tjetër për 'Europian' sepse të dy konceptet nuk gjeneroheshin etnikisht dhe kjo për ne kishte shumë kuptim".[6]

Sipas tij, "Europa asht komunitet i vlerave." Disa prej tyre janë:

»Respekti për dinjitetin njerëzor; liria; demokracia; barazia; solidariteti dhe barazia mes femnës dhe mashkullit; sundimi i ligjit; respektimi i të drejtave njerëzore; toleranca; diversiteti; etj. Nëse Kosova ka me gjetë forcë me i interiorizue e me i ba të vetat këto vlera, atëherë debati për 'Identitetin europian të Kosovës' asht i panevojshëm'.«[7]

Nga kjo rrjedh se Kosova ende nuk ka arritur t'i përvetësojë në mënyrë të kënaqshme vlerat e përmendura evropiane dhe se, për këtë arsye, interpretimi i tij i përmendur më parë i njëjtësisë midis nocioneve 'kosovar' dhe 'evropian' mbetet i diskutueshëm.

Disa nga pjesëmarrësit e simpoziumit të përmendur, përndryshe autorë të njohur, bënë thirrje për një qasje kritike ndaj nocioneve të kombit, shtetit, identiteteve etnike / kombëtare, identitetit evropian, si dhe marrëdhënieve të kombeve etnike të Ballkanit ndaj Evropës. Për shembull, filozofi francez Paul Garde tërheq vërejtjen për thjeshtimin

---

6 Migjen Kelmendi, »A asht fjala 'kosovar' fjalë tjetër për fjalën 'europian' – Për nji Europë vlerash«, në: *Identiteti Evropian i Kosovës*, Forumi 2015, Prishtinë 2007., f. 115–118, f. 117. Në: https://shtjello.files.wordpress.com/2011/05/-identiteti21.pdf (vizituar më 1. 4. 2017.).

7 Ibid., f. 118

jokritik të dallimeve midis të ashtuquajturit nocion "qytetar" ose "francez" të kombit kundrejt kuptimit "etnik" ose "gjerman" të asaj kategorie. Insistimi në formën e pastër të këtyre modeleve në disa formulime teorike është në të vërtetë i paqëndrueshëm. Në të vërtetë,

»kombi të cilit një individ do t'i përkiste „me një akt të bashkimit vullnetar një komuniteti demokratik“, jashtë të gjitha paracaktimeve biografike (si lindja ose imigrimi i mëparshëm për motive nga më të ndryshmet), nuk ka ekzistuar kurrë më parë askund. Ai është vetëm një kuptim teorik.«[8]

Nga ana tjetër, është e paimagjinueshme situata

»… kur një individ do të detyrohej të bashkohej me një komb kundër dëshirës së tij. Sigurisht, tendencat për të ushtruar një presion të tillë nuk kanë munguar, sidomos në Ballkan. Mirëpo dikush mund të detyrohet t'i nënshtrohet një shteti, por jo edhe të bëhet pjesë e një kombi.«[9]

Në të vërtetë,

"...në realitet, përkatësia një kombi, le të jetë ai i tipit qytetar apo etnik, gjithmonë përmban një pjesë të determinizmit dhe një pjesë tjetër të bashkëngjitjes së lejuar.«[10]

Garde tërheq vëmendjen në përpjekjet për të zbatuar një model të kombit jashtë kontekstit të tij historik. Për shembull,

»...spastrimi etnik është një përpjekje e bërë nga një shtet-komb etnik për të realizuar artificialisht përkimin midis kombit dhe shtetit, gjë që është përcaktuar *apriori* në tipin qytetar të kombit. Është një iniciativë arrogante dhe kriminale ku një model imiton një tjetër.«[11]

---

8 P. Garde, »Dykuptimësitë e kombit dhe si të mënjanohen ato«, f. 19.
9 Ibid.
10 Ibid., f. 20.
11 Ibid., f. 23.

Çështjet e kombit dhe shtetit në Ballkan dhe marrëdhëniet e tyre me Evropën diskutohen nga filozofi i njohur kroat, Lino Veljak, në kumtesën e tij "Kosova, Ballkani dhe Evropa".[12] Pasi në fillim shpreh mirëkuptim të plotë për aspiratat e popullatës shumicë shqiptare për pavarësinë e pritur, ai paralajmëron për optimizëm të tepruar, si dhe mistifikimin e shtetit dhe absolutizimin e identiteteve etnike dhe/ose kombëtare.

»Nëse e dimë se çfarë represioni është kryer nga regjimi serb në Kosovë, veçanërisht gjatë sundimit të Slobodan Milosheviçit (madje edhe nëse lihen anash kujtimet e periudhave të mëparshme të shtypjes ndaj popullatës shqiptare të Kosovës), atëherë mund të arrihet një konsensus mbi vlerësimin se njohja ndërkombëtare e shtetit të ardhshëm do të përfaqësonte një korrigjim të një padrejtësie historike dhe do t'i mundësonte popullatës së Kosovës që të përfshihej në integrimet evropiane nën të njëjtat kushte nën të cilat ndodhin këto procese në vendet e tjera të Evropës Juglindore. Mirëpo, është e domosdoshme të relativizohet optimizmi i pafund me të cilin populli i Kosovës pret pavarësinë e ardhshme: pavarësia është, në një konstelacion të caktuar, një kusht i domosdoshëm, por aspak i mjaftueshëm për fillimin e atyre proceseve që do ta përfshijnë Kosovën në mesin e vendeve më të prosperuara me rregullim demokratik të Evropës së ardhshme të bashkuar.«[13]

Lidhur me këtë, ai posaçërisht tërheq vëmendjen kundër absolutizimit të shtetit, në konceptimin se shteti është një vlerë vetëpërvete, supreme dhe absolute.[14] Kundrejt pikëpamjes së tillë,

»… në një rend demokratik shteti është një mjet, jo një qëllim në vetvete. Ideja e shtetit demokratik është krejt e kundërta e konceptimeve të tilla: shteti është një instrument për plotësimin e atyre nevojave të përbashkëta që nuk është e mundur ose racionale të kënaqen në nivel individual. Në atë kuptim, shteti nuk ka asnjë vlerë

---

12 Lino Veljak, »Kosovo, Balkan i Evropa«, në: *Identiteti Evropian i Kosovës*, Forumi 2015, Prishtinë 2007., f. 49–53. Në: https://shtjello.files.wordpress.com/2011/05/identiteti21.pdf (vizituar 1. 4. 2017.).

13 Ibid., f. 49.

14 Ibid., f. 50.

më të madhe sesa shërbimi komunal për mbledhjen dhe heqjen e mbeturinave.«[15]

Prandaj, absolutizimi ose hyjnizimi i shtetit është i pakuptimtë.

» Ti atribuosh shtetit vlerë në vetvete, do të nënkuptonte, në parim, të njëjtën gjë si t'i adhurosh ujësjellësin, kanalizimet, mbledhjen e mbeturinave dhe të ngjashme.«[16]

Absolutizimi i tillë i shtetit si një entitet që ka qëllim vetveten zakonisht merr formën e një shteti komb etnocentrik. Por duhet të jetë e qartë

»… që perspektiva evropiane e çdo shteti të ri në Evropë është drejtpërdrejt e lidhur me shkallën e emancipimit nga interpretimi etnocentrik i konceptit të shtetit komb dhe nga barazimi i shtetit me kombin«.[17]

Me fjalë të tjera, kjo nënkupton optimalizimin e marrëdhënies ndërmjet popullit dhe kombit, etnicitetit dhe qytetarisë. Veljak e shpjegon këtë si më poshtë:

»Populli si një grup qytetarësh (nesër kosovarë, ndërsa në të ardhmen gjithashtu të dyfishtë, d.m.th. kosovarë dhe evropianë, siç janë qytetarët francezë ose sllovakë edhe qytetarë evropianë), *demosi*, i cili përbëhet nga individë të ndryshëm nga aspekti etnik, fetar, kulturor, arsimor, social etj., nuk përjashton mirëmbajtjen dhe zhvillimin e identiteteve të veçanta, përfshirë, natyrisht, identitetin kombëtar të komunitetit etnik shumicë, por përjashton justifikimin dhe mundësinë e absolutizimit të identiteteve të tilla, pavarësisht nëse ato i përkasin *ethnosit* shumicë ose atij pakicë".[18]

---

15 Ibid.
16 Ibid.
17 Ibid., f. 51.
18 Ibid.

Në të vërtetë, ruajtja e identiteteve të veçanta "nuk duhet të nënkuptojë getoizimin (por as edhe absolutizimin) e ndonjë identiteti të pjesshëm".[19] Ose me fjalë të tjera:

»Në një mjedis ku një pjesë e rëndësishme e popullatës percepton identitetin e tyre ekskluzivisht si një identitet homogjen dhe unik, është shumë e vështirë të shmanget ngatërrimi në probleme të pazgjidhshme. Mirëpo, një mjedis në të cilin shumësia e identiteteve nuk është përjashtim, por rregull (...) ka një mundësi shumë reale për të jetësuar një ekuilibër përafërsisht optimal të së veçantës dhe universales - dhe kështu të formësojë paradigmën e pluralizmit që është karakteristike për idenë e Bashkimit Evropian.«[20]

Në fund, Veljak kthehet edhe një herë në rastin e Kosovës dhe jep përfundimin e mëposhtëm:

»Nëse Kosova arrin të shmangë të gjitha këto tundime (ose të paktën të zvogëlojë efektet e tyre shkatërruese në minimum), është shumë realiste të shpresohet që përfshirja e saj në hartën politike të Evropës do të kontribuojë në pasurimin e identitetit të përgjithshëm evropian, si dhe afirmimin e Evropës si bartëse e të ardhmes së civilizuar dhe humanizuar të njerëzimit.«[21]

Problematika e identiteteve kombëtare, politike dhe kulturore në Ballkan, me vëmendje të veçantë për situatën lidhur me këtë te shqiptarët në Shqipëri dhe Kosovë, tematizohet edhe nga filozofi kosovar, Muhamedin Kullashi. Derisa vëzhguesit e huaj ndonjëherë i shihnin këto identitete si ataviste, dhe herë të tjera si plotësisht artificiale, elitat e Ballkanit do të dominohen nga tendenca për të parë identitetet e popujve të tyre në terma esencialistë dhe substancialistë me përcaktime të pandryshueshme.[22] Nga ana tjetër, Kullashi, thekson që në fillim se niset

---

19 Ibid., f. 51–52.
20 Ibid., f. 52.
21 Ibid., f. 53.
22 Muhamedin Kullashi, »Identitetet në sprovë«, në: *Identiteti Evropian i Kosovës*, Forumi 2015, Prishtinë 2007., f. 7–17, f. 7. Në: https://shtjello.files.wordpress.com/2011/05/identiteti21.pdf (vizituar 1. 4. 2017.).

»… nga supozimi se përfytyrimet identitare, qofshin ato kolektive apo individuale, bëhen e zhbëhen, ndryshojnë, sado që disa elemente mbesin, gjatë rrjedhës së historisë. Identiteti definohet edhe si relacion ndaj të tjerëve (...). Këto përfytyrime mbajnë gjurmët e ngjarjeve që i ndikojnë dhe i ndryshojnë ato: kur përfytyrimet identitare, të ngurta dhe ekskluzive, bëhen mbisunduese në situata të krizave e të luftës, tendenca për heqjen e identitetit tjetër bëhet shquese.«[23]

Si shembull të tendencës së qëndrimit jokritik ndaj identitetit kombëtar, ai përmend periudhën e viteve 1960 ndër shqiptarët e Kosovës, duke e quajtur atë "kohë të pushtimit të kujtesës historike".[24] Në të vërtetë, heqja e ndalimeve për studimin e gjuhës dhe historisë së shqiptarëve inkurajon një elan të kërkimit të identitetit shqiptar në të kaluarën. Por

»...ky orientim nuk ishte i përshtatshëm për zhvillimin e një leximi kritik të ngjarjeve të së kaluarës së shqiptarëve, të marrëdhënieve të tyre me popujt fqinjë. Në shkrimet historike dhe letrare mbisundonte shtytja për ndërtimin e një kujtese historike monumentale.«[25]

Në anën tjetër,

»...mungesa e elaborimit dhe rigorozitetit shkencor bënin që përfytyrimet mitologjike ta pengojnë shkoqitjen jo vetëm të kompleksitetit të së kaluarës, por edhe atë të së tashmes. Kështu bie fjala, mitologjia mbi pastërtinë etnike dhe kontinuitetin e pandryshuar historik bën që të fshihen dallimet rajonale, dallimet në kushtet politike dhe socio-ekonomike në të cilat kanë jetuar, në periudha të ndryshme, shqiptarët e Ballkanit. Në veçanti, përjashtohen ndërveprimet kulturore dhe gjuhësore midis popujve të Ballkanit, përfshirë edhe me otomanët; ndonjëherë të gjitha relacionet reduktohen në konflikte të përjetshme.«[26]

---

23 Ibid.
24 Ibid.
25 Ibid., f. 8.
26 Ibid.

Në vijim, Kullashi kritikon edhe disa forma të substancializimit të kombit dhe identitetit kombëtar të shqiptarëve. Ai gjen një prirje të tillë në teoritë

»… që duan ta shpjegojnë identitetin e shqiptarëve të sotëm me një bërthamë-substancë të stërlashtë pellazgo-ilire, e cila shpalohet gjatë gjithë historisë pak a shumë e pandryshuar. Një tjetër version i kësaj tendence të substancializimit të identitetit shqiptar është kërkesa për një *kthim te rrënjët* e krishterimit, si *thelb përcaktues* e i mirëfilltë i identitetit evropian të shqiptarëve.«[27]

Lidhur me këtë, ai gjithashtu kritikon kuptimet redukcioniste dhe të thjeshtësuara të Evropës dhe të marrëdhënieve të shqiptarëve me të. Sipas tij, në mënyrë që Kosova të kultivojë komunikim produktiv me traditën demokratike evropiane, ndër të tjera, duhet të bëhen përpjekje për të respektuar dhe realizuar liritë dhe të drejtat e pakicave. Kjo supozon veçanërisht

»… afirmimin e kulturës politike qytetare (‘ citoyenneté), si një arritje e historisë politike evropiane, me të cilën mund të ndihmohet tejkalimi i ngarkesave të ideologjive dhe praktikave kolektiviste totalitare dhe nacional-shoviniste. Kultivimi i kulturës politike të qytetarisë do të bënte të mundur krijimin e një hapësire publike ku individët dhe grupet do të takoheshin, përtej veçantive të tyre kulturore apo etnike, edhe si qytetarë të një shoqërie që kanë interesa të përbashkëta në vend të ngrirjes së raporteve të armiqësisë «.[28]

Raporti me të tjerët si një moment përcaktues i identitetit është tematizuar gjithashtu nga filozofi francez, Alain Brossat. Por ai niset nga perspektiva evropiane ose çështja e Evropës. Për të, Evropa është, para së gjithash, një mit kulturor dhe politik.[29]

---

27 Ibid., f. 11.

28 Ibid., f. 12.

29 Alain Brossat, »Evropa: Ne dhe të tjerët«, në: *Identiteti Evropian i Kosovës*, Forumi 2015, Prishtinë 2007., f. 31–36, f. 31. Në: https://shtjello.files.wordpress.com/2011/05/identiteti21.pdf (vizituar 1. 4. 2017.).

»Evropa, në atë çka është ose nuk është evropiane, i nënshtrohet kushteve të plasticitetit dhe mutacionit të ligjërimeve dhe nuk vjen nga çfarëdolloj esence «.[30]

Evropa e definon vetveten kur definon tjetrin.

"Lindja, thotë Edward Said, është një shpikje e Perëndimit. Marrëdhënia Lindje / Perëndim është një lidhje e fuqisë dhe dominimit. Orientalizmi është një shembull i forcës kulturore «.[31]

Në të vërtetë, sipas historianit Henry Pirenne, shpjegon Brossat, Orienti i imagjinuar ishte ndërtuar

»… si kusht i mundësisë për vetidentifikim dhe vetëpromovim të Perëndimit si civilizim dhe konkretizim të forcës; që nga Mesjeta, thoshte ai, civilizimi ka përfaqësuar Islamin (i kuptuar si atribut i 'Orientit të keq ') si *vetë esenca e një trupi të jashtëm* kundër të cilit, në përgjithësinë e tij, u krijua civilizimi evropian.«[32]

Ekzistojnë mundësi të pafundme të lojërave me superpozicione të tilla binare kontrastuese: Lindja / Perëndimi, Krishterimi / Islami, Evropa / Azia, etj. Ky akt, ky metaveprim i vetidentifikimit që bëhet përmes refuzimit dhe përjashtimit të tjetrit, „duket se përsëritet pafundësisht në veprën evropiane nga Thukididi deri te Zhiskard Desten (Giscard d'Estaing).“[33] Ose me fjalë të tjera,

»… në mungesë të diçkaje me një bazë të sigurt (...), ky veprim i pa pushim i ridrejtuar nga vetidentifikimi përmes përjashtimit të Tjetrit me një mijë fytyra të ndryshueshme, të cilët do të prosperojnë atë rrëmujë mitologjike dhe atë imagjinatë që rivizaton pafund kufijtë e Evropës, një ditë kristiane, tjetrën ditë pacifiste, naziste, komuniste, dhe sot me dhunë liberale dhe komerciale (...). «[34]

---

30 Ibid.
31 Ibid.
32 Ibid.
33 Ibid.
34 Ibid., f. 32.

Ky vështrim i shkurtër i këtyre autorëve mund të na shërbejë si një hyrje e mirë në temën tonë, por në të njëjtën kohë tërheq vërejtjen për gjithë kompleksitetin e saj. Edhe këto prezentime të shkurtra të tyre paralajmërojnë mjaftueshëm se tematizimi i marrëdhënieve ndërmjet identitetit kosovar dhe atij evropian është një punë shumë e pamiradijshme dhe 'me risk', sepse të dy këto identitete janë jashtëzakonisht problematike për arsye të ndryshme.

Nga njëra anë, ne kemi nocionin e pakapshëm të Evropës dhe nocionin kaleidoskopik të identitetit evropian. Edgar Morin gjeti ndoshta një nga figurat më adekuate për këtë pakapshmëri ose hapursi kur përshkroi Evropën si një vorbull historike dhe kulturore.

"Gjithçka ndodh ashtu që në shekullin XV u krijua një vorbull historike, e cila, si çdo vorbull, formohet dhe mirëmbahet përmes takimit të rrymave të kundërta, në të cilat çdo moment dhe çdo përbërës është produkt dhe prodhues i të tjerëve. Vorbulla evropiane është formuar përmes dialektikave të ndërlidhura të luftërave të qyteteve dhe shteteve, luftërave të klasave dhe ideve, veprimet reciproke dhe komplekse të të cilave mirëmbahen dhe zhvillohen. Në këtë mënyrë, vetë kjo vorbull bëhet ajo që krijon shtetet kombëtare, borgjezinë, kapitalizmin, pastaj shkencën dhe industrinë, zhvillimi i së cilës do ta dinamizojë vetë vorbullën.«[35]

Të njëjtat procese kanë përcaktuar ose transformuar vazhdimisht identitetin evropian. Ose me fjalë të tjera:

»Identiteti i saj, prandaj, nuk përcaktohet *përkundër* transformimeve, por *në* transformime. Ky identitet transformues së pari konsiston në një formim që vetvetiu përshpejton dhe që, në një mënyrë unike dhe produktive, karakterizon historinë evropiane nga shekulli i 15-të deri te cikloni shkatërrues i shekullit të 20-të. Evropa moderne jeton vetëm në lëvizje. Qenien e saj ajo e ka vetëm në formimin e saj të përshpejtuar. «[36]

---

[35] Edgar Moren [Edgar Morin], »Temelj bez temelja«, në: Tomislav Gavrić (red.), *Čovek Evrope*, Prometej, Novi Sad 1994, f. 73.

[36] Ibid., f. 74.

Sigurisht, ka shumë kuptime të tjera, pothuaj të panumërta, të historisë evropiane dhe identitetit evropian.[37] Ne përmendëm Morin-in vetëm si një shembull i përshkrimit dhe theksimit të kompleksitetit të nocionit të Evropës. Në këtë kuptim, mund ta kishim përmendur, për shembull, Zygmunt Bauman, për të cilin Evropa është një aventurë e papërfunduar,[38] ose thirrja e Habermasit *Ach, Europa*, [39] ose dhe ndonjë autor tjetër të rëndësishëm.

Karakteri kaleidoskopik i konceptit të Evropës theksohet veçanërisht nëse merren parasysh perspektiva të ndryshme kombëtare ose rajonale. Ato janë qartë të dallueshme midis autorëve të vendeve të ndryshme evropiane,[40] ndërsa edhe më të dukshme në mesin e zyrtarëve të shteteve evropiane. Por edhe brenda çdo vendi evropian, ekzistojnë konceptime nga më të ndryshmet të Evropës, si midis partive të tyre të ndryshme politike dhe grupeve të tjera shoqërore të të gjitha llojeve, ashtu edhe midis shkencëtarëve, intelektualëve, shkrimtarëve, si dhe shtresave të ndryshme të opinionit publik. Ne tashmë kemi parë disa nga këto ndryshime në kuptimin e Evropës në shembullin e Kosovës dhe të shqiptarëve.

Për të mos përmendur autorë nga kulturat jo-evropiane që shpesh vënë në dyshim edhe vetë themelet e kuptimit tonë për Evropën. Përveç Edward Wadie Said të cituar më parë,[41] këtu mund të përmendim edhe autorë të proviencës së ngjashme, të tillë si Hisham D'jait,[42] Talal Asad,[43] dhe autorë të tjerë arabë ose islamikë, të cilët, në bazë të përvojës historike shumë traumatike të shoqërive të tyre në marrëdhëniet me Evropën, sjellin një perspektivë krejtësisht të ndryshme kundrejt kontinentit të vjetër. Por shembuj të tillë të kritikës radikale të Evropës dhe identitetit të saj mund të gjenden edhe në vetë kulturat evropiane. Për shembull, filozofi boshnjak Ferid Muhiq

---

37 Anthony Pagden (red.), *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Woodrow Wilson Center Press, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

38 Zygmunt Bauman, *Europe: An Unfinished Adventure*, Polity, Cambridge 2004.

39 Jürgen Habermas, *Ah Evropë: përsiatje politike*, Asdreni, Shkup 2011.

40 Mikael af Malmborg, Bo Stråth, *The Meaning of Europe: Variety and Contention within and among Nations*, Berg, Oxford, New York 2002.

41 Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, Penguin Books, London 1995.

42 Hišam Džait [Hisham D'jait], *Evropa i islam*, perkth. Sabina Berberović, Starješinstvo Islamske zajednice Bosne i Hercegovine, Hrvatske i Slovenije, Sarajevo 1989.

43 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford 2003.

(Shkup), kritikon ligjërimin dominues perëndimor mbi Evropën dhe identitetin e saj meqë këmbëngul në fshehjen ose mohimin e vazhdueshëm të trashëgimisë së saj islamike. Për më tepër, ai argumenton se identiteti evropian për nga trashëgimia e tij historike dhe kulturore është në një masë të konsiderueshme edhe identiteti islamik, d.m.th. që trashëgimia islamike është një pjesë e pamohueshme e identitetit evropian.[44]

Vërejtje të ngjashme për interpretimet mbizotëruese të historisë kulturore të Evropës shpreh edhe filozofi zagrebas, Sead Aliq kur shkruan:

»Është një papjekuri e vetëshkaktuar historike e Perëndimit që në një moment të rritjes së tij ai pranoi bazat e shkencës, kulturës dhe madje civilizimit islam, por në të njëjtën kohë ata që e zhvilluan këtë civilizim për të paktën njëmijëvjeçar u etiketuan barbarë dhe u shpallën armiq të përjetshëm.«[45]

Kritika radikale të Evropës gjejmë edhe tek autorë të kulturave apo civilizime të tjera joevropiane. Fjala vjen, një nga shkrimtarët më të njohur indian, Rabindranath Tagore shkruan:

»Civilizimi politik që u rrit në tokën e Evropës dhe u përhap në të gjithë botën, si disa barëra të këqija që shumëfishohen shumë, bazohet në ekskluzivitet. Ajo është gjithmonë e kujdesshme për të mbajtur të tjerët të nënshtruar ose për t'i shkatërruar ata. Është mishngrënëse dhe kanibaliste në tendencat e saj, ushqehet me atë që kombet e tjerë kanë nevojë për jetën e tyre dhe përpiqet të gëlltisë tërë të ardhmen e tyre.«[46]

Nga ana tjetër, jo më pak problematik, natyrisht për arsye të ndryshme, nuk është as identiteti kosovar. Siç kemi parë, ai vihet në pyetje deri në mohimin e ekzistencës së tij. Edhe në rastin më të mirë, kur pranohet ekzistenca e tij ose mundësia e ekzistencës së tij, duke

---

44 Ferid Muhiq, *Identiteti islam i Europës*, Logos-A, Shkup 2013.

45 Sead Alić, *Islam na nišanu*, Bošnjačka nacionalna zajednica za Grad Zagreb i Zagrebačku Županiju, Zagreb 2017, f. 214.

46 Rabindranat Tagore [Rabindranath Tagore], »Evropa i Istok«, në: Tomislav Gavrić (red.), *Čovek Evrope*, Prometej, Novi Sad 1994., f. 101.

qenë se është një identitet që është promovuar në kuptimin e tij të ri të pasluftës vetëm në vitet e fundit, është vështirë të flitet për një marrëdhënie sidoqoftë të konsoliduar të këtij identiteti me të tjerët. Në të vërtetë, në historinë e tij më të gjatë para vitit 1999 identiteti kosovar shfaqet kryesisht si një nën-identitet i identitetit kombëtar shqiptar. Prandaj, për t'iu qasur temës sonë, do të ishte e dobishme që paraprakisht të tematizohet marrëdhënia e identiteteve kombëtare, para së gjithash e atij shqiptar, dhe ndoshta identitetit serb (sepse ata kanë një ndikim vendimtar ose të rëndësishëm në përcaktimin e identitetit kosovar), me identitetin evropian ose identitetet e tjera.

Së pari, mund të thuhet se identiteti kombëtar shqiptar u formua në raport me dy formacione të civilizimeve që në mënyrë të thjeshtësuar emërohen si Lindje dhe Perëndim, Orient dhe Oksident. Pra, këto hapësira historike, këto korpuse civilizimesh ishin të Tjerët kryesorë të entitetit të identitetit shqiptar. Vetë *Rilindja*, lëvizja për krijimin e një identiteti të ri kombëtar shqiptar, filloi në shekullin e 19-të kur entiteti etnik, i cili do të ishte pikënisja dhe bartësi i këtij identiteti të projektuar, ishte nën sundimin e Perandorisë Osmane, përfaqësuese kryesore e civilizimit lindor.

Ideologët e *Rilindjes* do ta definojnë identitetin e ri kombëtar shqiptar si një projektim të çlirimit nga Perandoria Osmane, domethënë si një arratisje nga Tjetri kryesor i shqiptarëve për gati pesë shekuj. Në këtë situatë historike, Tjetri i dytë kryesor, Perëndimi ose Evropa, bëhet një aspiratë, por mbi të gjitha një shpresë për mbështetje dhe shpëtim. Evropa është një Tjetër e largët që mungon, prandaj dëshirohet. Me një fjalë, Evropa është një Tjetër i imagjinuar, i ëndërruar, një yll udhëzues për intelektualët e *Rilindjes*, projektuesit e identitetit kombëtar shqiptar.

Prandaj te përfaqësuesi më i njohur i kësaj lëvizjeje, poeti Naim Frashëri, në poezinë "Për se?" mund të gjejmë edhe këto vargje:

Jak' o dit' e uruar!
Që lind nga perëndon,
At' an' e ke ndrituar
E ne pse na harron?[47]

[47] Naim Frashëri, Vepra 1, Rilindja, Prishtinë 1973, f. 81.

Me rënien e Perandorisë Osmane dhe krijimin e shtetit shqiptar, ndryshon situata identitare e shoqërisë shqiptare, d.m.th. ndryshon dinamika dhe intensiteti i komunikimit të saj identitar me të tjerët konstitutivë të sipërpërmendur. Tjetri kryesor tani bëhet Perëndimi ose Evropa, ndërsa Orienti bie në vendin e dytë, duke mbetur i pranishëm tani e tutje kryesisht apo vetëm me peshën e trashëgimisë së përvojës historike pesëshekullore. Kjo, pra mund të thuhet, të paktën, nëse marrim parasysh pikëpamjet e elitës politike dhe intelektuale të shtetit të ri shqiptar. Për këto dy pjesë të elitës shqiptare, preokupimi kryesor politik dhe kulturor është tejkalimi i trashëgimisë orientale dhe modernizimi ose oksidentalizimi i sforcuar i shoqërisë shqiptare. Ky projekt historik i shoqërisë shqiptare do të çrregullohet ndjeshëm me pushtimin e Shqipërisë nga Italia fashiste dhe përfundimisht do të ndërpritet pas Luftës së Dytë Botërore me instalimin e regjimit totalitar të Enver Hoxhës.

Nga ana tjetër, në të njëjtën kohë, pas luftërave ballkanike dhe vendimeve të Konferencës së Londrës, e cila la pjesën më të madhe të popullsisë shqiptare në Ballkan jashtë kufijve të shtetit të ri shqiptar, Tjetri kryesor për Kosovën bëhet Serbia. Kosova do të kategorizohet nga Tjetri i ri kryesor si një "tokë e shenjtë serbe", ndërsa popullata shumicë, shqiptarët, do të damkosen ose stigmatizohen (Goffman) si "ndërhyrës kriminalë",[48] "fis i egër",[49] "Arnautë të tërbuar",[50] "barbarë"[51], "," kope të egra barbarësh"[52], ose "një pykë shqiptare që (...) është ngulur thellë në vendet tona".[53]

Siç ka treguar Goffmani, damkosja ose stigmatizimi gjithmonë ka funksionin e legjitimimit të qëllimeve dhe veprimeve vetanake ndaj atyre që janë objekt i kategorizimit negativ. Kështu, stigmat e përmendura këtu justifikojnë veprimin e "çlirimit" të kësaj "toke të shenjtë", "Serbisë së vjetër" nga "ndërhyrësit barbarë". Në këtë fushatë 'të shenjtë' të kombit duhet të marrin pjesë të gjithë anëtarët e tij: nga Kryeministri, gazetave të ndryshme, deri te Kisha Ortodokse Serbe. Kështu, në përpjekjet për të prodhuar përmbajtje konkrete të stigmatizimit, ish-Kryeministri i Serbisë, shqiptarëve do t'u shtojë

---

48 Bojan Korsika (red.), *Srbija i Albanci: pregled politike Srbije prema Albancima od 1878. do 1914. godine*, vëll. 1, Univerzitetni konferenci Zveze socialistične mladine Slovenije Maribor in Ljubljana, Ljubljana 1989., f. 35.

49 Ibid., f. 63.

50 Ibid., f. 64, 104.

51 Ibid., f. 62.

52 Ibid., f. 106.

53 Ibid., f. 57.

edhe bishta,[54] ndërsa shtypi "konkretisht" përshkruan se si "arnauti është i tëri vetëm krim, i përzier me poshtërsi dhe mashtrim".[55] Ose:

» Në sytë e tyre ka diçka të egër, kafshërore.«[56]

Ndërsa përfaqësuesi i Kishës Ortodokse Serbe siguron:

»E shenjtë është kjo luftë. E drejtë është kjo luftë dhe Zoti do të na ndihmojë. Zoti është me ne. Vdekje barbarëve të pafe.«[57]

Prandaj:

»Pastorët e kishës, klerikët serbë duhet dhe do të prijnë (...). Në punë, çobanë, prini kopesë tuaj hakmarrëse! «[58]

Natyrisht, zëri i 'arnautëve të egër 'nuk mund të dëgjohet këtu. Raporti i fuqisë ndërmjet agjencisë së kategorizimit dhe të të stigmatizuarit e bën komunikimin identitar 'të njëanshëm' (Jenkins) dhe plotësisht të pabarabartë. Prandaj, këtu ne nuk kemi 'negociata' midis kategorizimit dhe vetidentifikimit, por stigmatizimi injoron ose mbyt çdo vetidentifikim të të stigmatizuarit.[59] Agjencia e kategorizimit në këtë rast nuk mund të pranojë as ekzistencën e thjeshtë të të stigmatizuarit, sepse ai është thjesht një gabim kozmik ose historik që duhet korrigjuar me çdo kusht dhe prandaj synon shkatërrimin e tij.

Në vend të të stigmatizuarve të pa zë përpiqen të flasin përfaqësuesit e opozitës margjinale serbe. Kështu, Dimitrije Tucoviq, përfaqësuesi më i famshëm i Social-Demokracisë së atëhershme serbe, flet për politikën barbare të qeverisë serbe dhe denoncon fushatën për

---

54 Vladan Đorđević, *Arnauti i velike sile*, Izd. trgovine Jevte M. Parlovića i kompanije, Beograd 1913.

55 Ibid., f. 105.

56 Ibid.

57 B. Korsika (red.), *Srbija i Albanci*, f. 62.

58 Ibid., f. 61.

59 Arsimi dhe librat në gjuhën shqipe kanë qenë të ndaluara në Kosovë në perudhën ndërmjet dy luftrave botërore. Shih për këtë në: N. Malcolm, *Kosovo*, f. 267.

"çlirimin" e "tokës së shenjtë serbe" si "një sistem i shfarosjes së një populli të tërë. " «.[60]

Mirëpo, nëse të stigmatizuarit nuk kanë zë dhe zëri i opozitës së vogël serbe është vetëm një klithje e dëshpëruar në shkretëtirë, atëherë drejtësia dialektike e vetë marrëdhënies e bën të vetën. Pra, nuk mund të stigmatizosh dikë pa u vetëdefinuar në të njëjtën kohë në atë marrëdhënie si një subjekt ose agjenci e stigmatizimit. Nëse tjetrit i bën padrejtësi, atëherë në këtë relacion të stigmatizimit ose realizimit të qëllimit të stigmatizimit vetëdefinohesh si i padrejtë, si subjekt i padrejtësisë. Nëse vret dikë, atëherë bëhesh vrasës.

Pra, nëse elita politike dhe kishtare e një kombi për qëllime të pushtimit të një territori i shpall shumicën e popullsisë në atë territor barbarë të egër dhe për të realizuar këtë synim i bën thirrje popullit të vet të bëhet një "kope hakmarrëse" për "çlirimin" ose më saktësisht spastrimin etnik radikal të atij vendi nga elementi i huaj 'barbar', atëherë ajo bën që kombi dhe/ose shteti i saj të bëhet një "sistem i shfarosjes së një kombi të tërë".[61]

Nëse i kthehemi sërish çështjes së marrëdhënieve të shqiptarëve me Perëndimin, atëherë mund të themi se gjatë sistemit totalitar të Shqipërisë këto marrëdhënie ishin jashtëzakonisht të reduktuara ose inekzistente. Evropa ose Perëndimi për shqiptarët përsëri bëhet një Tjetër i largët dhe i paarritshëm, ose më saktë, një Tjetër i ndaluar. Tjetri kryesor për Shqipërinë gjatë kësaj periudhe u bë Lindja e Re, në formën e Bashkimit Sovjetik ose më vonë të Kinës. Slogani "E duam Shqipëria si gjithë Evropa”, i cili shënon fundin e regjimit totalitar, artikulon në mënyrë simbolike dhe lapidare kthimin e fundit të shoqërisë shqiptare kah Evropa.

Përvoja e kosovarëve lidhur me këtë çështje gjatë së njëjtës periudhë historike është specifike ose e ndryshme krahasuar me Shqipërinë. Edhe pse vetë Kosova nuk është subjekt i marrëdhënieve të pavarura të drejtpërdrejta me Perëndimin, pas liberalizimit të sistemit të Federatës Jugosllave pas vitit 1966, shqiptarët e Kosovës individualisht kanë mundësi pakrahasimisht më të mëdha për të komunikuar me botën sesa bashkëkombasit e tyre në Shqipëri, për të mos përmendur këtu mundësitë e udhëtimit, vizitave, qëndrimit ose punësimit të përkohshëm në vendet më të zhvilluara të Perëndimit. Rëndësia më e madhe në këtë kontekst i takon faktit se kultura

---

60 Ibid., f. 27.
61 Ibid.

shqiptare e Kosovës dhe ish-Jugosllavisë kishte mundësi pakrahasimisht më të mëdha për të komunikuar me vlerat kulturore botërore krahasuar me Shqipërinë.

Pas heqjes së dhunshme antikushtetuese të autonomisë së Kosovës më 1989 dhe instalimit pasues të një administrate koloniale të dhunshme nga Serbia, partitë e sapoformuara politike shqiptare vendosen gjithashtu komunikim politik/diplomatik me qeveritë perëndimore. Perëndimi bëhet shpresa e vetme për t'i dhënë fund shtypjes sistematike dhe për çlirim nga sundimi kolonial serb.

2. PERSPEKTIVA EVROPIANE SI MOMENT I (VETË) DEFINIMIT TË IDENTITETEVE TË KOSOVËS

Konteksti i pasluftës ka sjellë ndryshime të mëdha në dinamikën dhe linjat e komunikimeve identitare në Kosovë. Pra, ne mund të shohim se si pas luftës së vitit 1999 ndodhën ndryshime dramatike në linjat e komunikimeve identitare.

Nga krijimi i Jugosllavisë deri në çlirimin e Kosovës më 1999, linja më e rëndësishme e komunikimit identitar për shqiptarët e Kosovës ishte ajo me serbët. Pra, Tjetri më i rëndësishëm për shqiptarët e Kosovës ishin serbët. E njëjta gjë mund të thuhet për atë periudhë edhe për serbët e Kosovës, por jo për serbët e tjerë. Shqiptarët bëhen e Tjetri i parë për Serbinë gjatë luftës 1998-1999, kur shteti serb mobilizon të gjitha potencialet e tij ushtarake, policore dhe të tjera për spastrimin etnik të Kosovës.

Pas çlirimit të Kosovës dhe vendosjes së saj nën administratën e KB, konteksti i zhvillimit të shoqërisë kosovare ndryshon në mënyrë fondamentale. Linjat më të rëndësishme të marrëdhënieve dhe komunikimeve identitare për shqiptarët e Kosovës janë ato me bashkësinë ndërkombëtare (në nivelin politik) dhe ato me Shqipërinë (në sferën e kulturës). Edhe pse nuk janë kryer sondazhe të opinionit mbi këtë çështje, mund të thuhet se komunikimi me Serbët / Serbinë ka rënë të paktën në vendin e tretë për nga rëndësia dhe intensiteti. Prandaj, ndërsa gjatë viteve 1990 çështja e identitetit të shqiptarëve të Kosovës shtrohej në raport me serbët, sot ne shohim se si ky identitet shqyrtohet, para së gjithash, në raport me identitetin kombëtar shqiptar dhe identitetin evropian.

Në fakt, identiteti i Kosovës si identitet territorial / politik u promovua *de facto* nga politika e UNMIK-ut për të ruajtur karakterin

multietnik të Kosovës si një parakusht i domosdoshëm për demokratizimin dhe të ardhmen e saj. Kjo do të reflektohet edhe në simbolikën e institucioneve të reja kosovare, ku harta e Kosovës shfaqet si një simbol qendror në të gjitha stemat e tyre. Saktësimi i mëtejshëm i përkufizimit të këtij identiteti sigurohet nga tre parimet e proklamuara më vonë të Grupit të Kontaktit për zgjidhjen e statusit të Kosovës:

1. Nuk ka kthim në statusin e para vitit 1999;
2. Nuk ka ndarje të Kosovës;
3. Nuk mund të ketë bashkim të Kosovës me ndonjë vend fqinj ose pjesë të territorit të tij.[62]

Siç mund të shihet, ndërsa dy pikat e para të këtyre qëndrimeve përkufizojnë dhe garantojnë identitetin e ardhshëm politik të Kosovës në raport me Serbinë, e treta e bën këtë në raport me Shqipërinë. Këto parime pastaj bëhen pikënisje për planin e Ahtisaarit, i cili përcakton në detaje identitetin politik të Kosovës së pavarur.

Liderët politikë të Kosovës në çdo rast theksojnë aspiratat e Kosovës për integrime euroatlantike. Duke vepruar kështu, ata, në të vërtetë, shprehin aspiratat e shoqërisë kosovare, e cila njihet si shoqëria më properëndimore jo vetëm në Ballkan, por edhe më gjerë.[63] Por ndërsa angazhimi i tyre rreth integrimit të Kosovës në strukturat politike dhe ushtarake perëndimore në nivelin retorik është shumë i zjarrtë, në realitet ai është i pamjaftueshëm ose kontra-produktiv.

Mirëpo, angazhimi i vendosur i shoqërisë kosovare drejt integrimit evropian nuk i lë asnjë grupi politik ose tjetër ndonjë alternativë tjetër përveç respektimit dhe pranimit të aspiratave evropiane të kosovarëve. Pozicioni gjeopolitik i Kosovës determinon edhe më shumë këtë argument.

---

62 »Raporti i plotë i Treshes së Grupit të Kontaktit«, Në: http://pashtriku.beep-world.de/files/Kosovaneudhkryq/RaportiitrojkesOKB/raportiitrojkesdorezuarme10dhjetorneokb_14.12.07.htm (vizituar 15. 9. 2016.).

63 P. Kolstø, *Kombformimi simbolik në Evropën Juglindore*, f. 233–234. Sipas hulumtimit të përmendur më heret, 90,2 % e kosovarëve mbështesin anëtarësimin e Kosovës në Bashkimin Evropian. Kjo përqindje është edhe më e lartë te shqiptarët nëse kihet parasysh se vetëm 23 % e serbëve kosovarë ka qëndrim pozitiv ndaj integrimit të Kosovës në BE.

Kështu që, në të ardhmen, identiteti politik i Kosovës do të përcaktohet nga marrëdhëniet e saj me Perëndimin, para së gjithash, me Bashkimin Evropian. Procesi shumëvjeçar i përgatitjes dhe negocimit të integrimit në Bashkimin Evropian është kryesisht një proces i njëanshëm i komunikimit identitar, në të cilin BE-ja kategorizon me përpikëri çdo aspekt të identitetit të një vendi kandidat përmes qindra e qindra standardeve dhe rregullave dhe ndikon ose përcakton reformimin e tij të gjithanshëm për t'u integruar në identitetin politik evropian.

Prandaj, nëse Bashkimi Evropian mbijeton dilemat e tij aktuale politike, kulturore dhe të tjera dhe vazhdon procesin e integrimit të vendeve të Evropës Jugore, atëherë nuk ka dyshim se shoqëria e Kosovës do të vazhdojë procesin e saj të evropianizimit, me gjithë pengesat serioze të brendshme dhe rajonale. Ky proces i evropianizimit të identitetit të Kosovës, sipas të gjitha gjasave, do t'i kontribuojë pasurimit diskursiv dhe tjetër të përmbajtjes së tij dhe konsolidimit pasues të tij.

Gjithashtu, procesi i integrimit evropian mund të ndikojë në evropianizimin ose ‘zbutjen’ e identiteteve kombëtare ose etnike të Kosovës. Për shkak të ndikimit të tyre, veçanërisht i rëndësishëm është evropianizimi i identiteteve kombëtare të shqiptarëve dhe serbëve. Kjo është e nevojshme për perspektivën e zhvillimit demokratik të shoqërisë kosovare.

Në kontekstin e pasluftës në Kosovë, kjo u përpoq të arrihet përmes promovimit të konceptit të një shoqërie multietnike, përkatësisht të bashkëjetesës ndëretnike dhe tolerancës, si dhe vlerave të tjera të shoqërisë demokratike, siç janë të drejtat dhe liritë e njeriut, sundimi i ligjit, etj. Kjo, nga ana tjetër, në një nivel më të gjerë u synua të arrihet duke promovuar dhe inkurajuar bashkëpunimin rajonal, veçanërisht përmes procesit të dialogut Kosovë-Serbi për normalizimin e marrëdhënieve me ndërmjetësimin e Bashkimit Evropian dhe me mbështetjen e SHBA-së.

E gjithë kjo ishte vendosur në perspektivën e integrimit të Kosovës dhe Serbisë në Bashkimin Evropian, i cili është instrumenti më i rëndësishëm i Brukselit për demokratizimin e tyre dhe zbutjen konsekuente të identiteteve kombëtare ballkanike. Ky proces i dialogut të identitetit evropian me identitetet e përmendura kombëtare ballkanike, si dhe me identitetin kosovar, deri më tash ka pasur rezultate modeste ose ndonjëherë edhe të kundërthënshme.

Dilemat dhe paqartësitë në të dy anët, ose më saktësisht te të gjitha palët, rreth këtij dialogu, dhe mbi të gjitha paqartësitë ose ambiguitetet e qëllimshme ose të kalkuluara në lidhje me "perspektivën evropiane të Ballkanit" nga ana e Brukselit, kufizojnë ndjeshëm mundësitë dhe largvajtjen e gjithë procesit.

Por pengesat më të mëdha ose kufizimet fundamentale për procesin e demokratizimit dhe evropianizimit të shoqërisë kosovare, në të vërtetë, burojnë nga disa zgjidhje paliative ose kontradiktore që ka zbatuar e ashtuquajtura bashkësi ndërkombëtare për rregullimin politik të Kosovës pas vitit 1999.

Këto zgjidhje janë të shënjuara nga paragjykimet për popujt dhe bashkësitë etnike të Kosovës dhe Ballkanit në përgjithësi, të cilat me sa duket nuk dominojnë vetëm opinionin publik të vendeve perëndimore, por edhe qëndrimet e strukturave vendimmarrëse të të ashtuquajturës bashkësi ndërkombëtare. Sipas këtyre paragjykimeve të rrënjosura, bashkësitë etnike ose më saktësisht komunitetet tribale të Ballkanit janë peng i historisë dhe identiteteve të tyre ataviste, urrejtjes së tyre të pashtershme primordiale që shpërthen periodikisht në konflikte të përgjakshme tribale kataklizmike. Ose siç i përmbledh Noel Malcolm:

»Bota e jashtme shikon dhe thotë: ‘Askush nuk mund ta krijojë këtë kaos nga lart; ai duhet të jetë rezultat i urrejtjes etnike një mijë vjet të vjetër.' Dhe sa më shumë që bëjmë shaka spirituoze me të ashtuquajturat urrejtje të stërlashta etnike, aq më shumë nënkuptojmë se viktimat duhet të jenë po aq fajtore, sepse edhe ato kanë disa urrejtje të tyre të stërlashta.«[64]

Duke folur për luftën në Bosnjë, Norman L. Cigar vëren se historia ka kontribuar në krijimin e sfondit nga i cili janë zhvilluar ngjarjet e fundit, i cili mund të na ndihmojë t'i kuptojmë ato.[65]

»Mirëpo, historia nuk ka qenë, siç sugjerojnë disa, një faktor përcaktues.«[66]

---

64 Quintin Hoare, Noel Malcolm (red.), *Books on Bosnia: A Critical Bibliography of Works Relating to Bosnia-Herzegovina Published Since 1990 in West European Languages*, The Bosnian Institute, London 1999, f. 106.

65 Norman L. Cigar, *Genocide in Bosnia: The Policy of ‘Ethnic Cleansing’*, Texas A&M University Press, College Station 1995, f. 12.

Interpretimet e thjeshtësuara të përmendura janë mashtruese, sepse marrëdhëniet ndëretnike kurrë nuk kanë qenë statike, ndërsa bashkëpunimi i ndërsjellë ishte i zakonshëm. [67] Për më tepër,

»…urrejtjet kinse të lindura kanë qenë shpikje të vonshme si mjete të dobishme të mobilizimit kombëtar dhe legjitimimit të pushtetit të elitave specifike.«[68]

Në vazhdim, Cigar analizon dhe dokumenton hollësisht se si elita politike dhe kulturore serbe, si dhe Kisha Ortodokse Serbe, individë të veçantë me emra të veçantë, planifikuan strategjikisht dhe prodhuan sistematikisht atë urrejtje etnike që do të kulmojë me gjenocid për të realizuar projektin e shtetit të pastër etnik serb.[69] Ose me fjalë të tjera:

»Nëse ekziston një faktor mbizotërues historik, trashëgimia e të cilit ka pasur një ndikim të përhershëm në zhvillimet aktuale politike që prekin të gjitha këto grupe etnike, ky është gjakimi i Serbisë së Madhe.«[70]

Nëse, pra, identitetet e tilla etnike ataviste janë burimi i konflikteve dhe luftërave në Ballkan, atëherë do të ishte logjike që zgjidhjet për këto konflikte t'i kërkojmë përtej absolutizimit të identiteteve etnike/kombëtare, në 'zbutjen' e këtyre identiteteve, pra në emancipimin e komuniteteve të tyre. Me fjalë të tjera, zgjidhja duhet të kërkohet në demokratizimin e shoqërisë përkatëse duke promovuar platforma integruese identitare demokratike ku të gjithë anëtarët e saj (pavarësisht nga përkatësia e tyre etnike, fetare ose kulturore) mund të takohen dhe bashkohen si qytetarë në qëllimin e tyre të përbashkët për ndërtimin e shoqërisë demokratike, atdheut të përbashkët demokratik.

Fatkeqësisht, Perëndimi demokratik nuk insistoi në zgjidhjet demokratike të konflikteve ballkanike edhe kur, pas ndërhyrjes ushtarake për t'u dhënë fund, ai ishte në gjendje ta bënte këtë. Një shembull i qartë i kësaj është Bosnjë e Hercegovina, ku Perëndimi me Marrëveshjen e imponuar të Dejtonit *de facto* sanksionoi rezultatet politike të fushatës brutale serbe të spastrimit etnik dhe gjenocidit.

---

66 Ibid.
67 Ibid., f. 13.
68 Ibid.
69 Ibid.
70 Ibid., f. 16.

A është kjo për shkak se, sipas paragjykimeve të lartpërmendura të rrënjosura perëndimore, urrejtjet ndëretnike ballkanike, në të vërtetë, nuk kanë shërim? Apo me fjalë të tjera, sepse sipas stereotipeve të tilla besohej se Ballkani nuk ishte receptiv për emancipim dhe procese civilizuese? Apo sepse Perëndimi nuk kishte vullnet politik për të këmbëngulur në zgjidhje demokratike?

Sipas Cigar-it, reduktimi ose

»… degradimi i ngjarjeve të sotme vetëm në dilema shekullore të pazgjidhshme ataviste, të mbështjellë në agun e kohës, në mënyrë implicite nënkupton që zgjidhja gjithmonë do të jetë e paarritshme dhe se është e pakuptimtë ta kërkosh atë. «[71]

Si pasojë, ne shohim moskonsekuenca të ngjashme të Perëndimit, si ato të zbatuara në Bosnjë dhe Hercegovinë, edhe në Kosovë pas vitit 1999. Në të vërtetë, disa autorë parashikuan që Kosova e ardhshme e pavarur, duke pasur parasysh se populli shumicë shqiptar përbën 92% të popullsisë së saj, do të jetë në mënyrë të pashmangshme një shtet kombëtar që do të duhet të garantojë të gjitha të drejtat për pakicat etnike. Për shembull, Paul Garde, pasi thekson se sot në Evropë vetëm Belgjika dhe Bosnja dhe Hercegovina janë shtete shumëkombëshe, për karakterin e shtetit të ardhshëm të Kosovës më 2007 shkruan:

»Një Kosovë e pavarur nuk do të mundë të jetë shtet shumëkombësh ashtu si Bosnja, duke pasur parasysh shumicën dërrmuese shqiptare, ajo sigurisht që duhet të jetë një shtet kombëtar, si të gjithë fqinjët e saj më të afërt, si dhe shumica e vendeve në rajon. Por një shtet i tillë nuk do të kishte kuptim nëse nuk do të garantonte dhe mbronte në mënyrë efektive të drejtat e të gjithë qytetarëve, qofshin ata shumicë apo pakicë, mbi të gjitha të drejtën e tyre themelore për të ekzistuar. Në rastin e Kosovës, ne mendojmë sidomos për tërë popullatën joshqiptare: serbët, boshnjakët, romët, malazzët, turqit dhe të tjerët.«[72]

---

[71] Ibid., f. 13.

[72] P. Garde, »Dykuptimësitë e kombit dhe si të menjanohen ato«, f. 24.

Me gjithë paralajmërimet, bashkësia ndërkombëtare e ka definuar Kosovën si një shtet multietnik. Duke vepruar kështu, ajo ndoshta ka dashur që të mbrojë më mirë të drejtat e pakicave etnike. Por kjo mund të arrihet më së miri përmes integrimit të tyre në shoqërinë kosovare.

Në të vërtetë, integrimi i plotë i komuniteteve pakicë, i cili do të siguronte respektimin dhe ruajtjen e identitetit të tyre etnik, por në të njëjtën kohë do të mundësonte zhvillimin e tyre të barabartë brenda shoqërisë kosovare, mund të arrihet vetëm përmes një platforme identitare gjithëpërfshirëse demokratike, ku do të mund të integrohe-shin të gjithë kosovarët, duke përfshirë edhe anëtarët e komuniteteve pakicë, si qytetarë të atdheut të tyre të përbashkët demokratik. Ky identitet qytetar, i cili duhet të integrojë të gjithë kosovarët si qytetarë të barabartë të shoqërisë së tyre demokratike, nuk mund të zhvillohet nëse identitetet etnike absolutizohen, pavarësisht nëse është fjala për popullin shumicë të Kosovës apo komunitetet etnike minoritare.

Pas vitit 1999, e ashtuquajtura bashkësi ndërkombëtare, ose më saktë Perëndimi, në Kosovë, në të vërtetë, sanksionoi 'situatën aktuale në terren', absolutizimin e identiteteve etnike dhe / ose kombëtare, duke i bërë bashkësitë etnike kategori themelore të rregullimit politik dhe social të shoqërisë kosovare të pasluftës. Kjo u zbatua me konsekuencë edhe në rastin e identiteteve të reja të kundërthënshme etnike të ‘Egjiptianëve’, ‘Ashkalive ’ose‘ Goranëve ’, për të cilët pretendohej se ishin promovuar gjatë sundimit të Slobodan Milo-sheviçit në rrethana shumë të dyshimta ose kontradiktore. Përjashtimi i vetëm ishte populli shumicë shqiptar, i cili ishte degraduar në kategori parapolitike të 'komunitetit', në mënyrë që serbët të mos ndiheshin si një pakicë etnike, por në nivelin formal-kategorial si një komunitet i barabartë me shqiptarët.

Rezultati i këtij modeli kontradiktor nuk është as një shtet multietnik dhe as një shoqëri qytetare që duhet të ndihmojë në arritjen e tij, por një konglomerat i identiteteve të ngurta etnike. Kjo zgjidhje paliative ishte një koncesion i rëndësishëm i Perëndimit në dëm të Kosovës për ta qetësuar Serbinë, e cila edhe një herë po luante rolin e saj historik të viktimës, me shpresën se ajo do të joshet të bashkëpunojë dhe se nuk do ta pengojë integrimin e serbëve kosovarë në Kosovën e pavarur. Por kjo zgjidhje, në të vërtetë, pengoi integrimin e komunitetit serb në shoqërinë kosovare. Kjo rezultoi në getoizimin e këtij komuniteti. Në fakt, këto koncesione të bashkësisë ndërkombëtare dhe udhëheqjes së Kosovës u përdorën nga Serbia vetëm si mjete të reja shtesë të dobishme për të minuar

funksionimin e shtetit të Kosovës përmes strukturave të saj paralele në Kosovë, në atë mënyrë që pas vitit 2012 ajo rriti presionin ndaj serbëve të Kosovës për të refuzuar integrimin në shoqërinë kosovare. Në të njëjtën kohë, Serbia intensifikoi fushatën e saj të lobimit në skenën botërore kundër njohjes së Kosovës nga organizatat ndërkombëtare dhe vendet e tjera, ndërsa në dialogun e Brukselit vazhdoi me paraqitjen e kërkesave të reja për koncesione të mëtejme.

Modeli kontradiktor i lartpërmendur i Perëndimit për shtetin e Kosovës duhej, në fakt, t'ia lidhte duart nacionalizmit shqiptar, me qëllim që të mbrohen më mirë pakicat etnike, e para së gjithash, komuniteti serb në Kosovë. Mirëpo, meqë si i tillë ai nuk mund të miratohej me procedura demokratike, ai iu imponua udhëheqjes së Kosovës si çmim për mbështetjen perëndimore për pavarësinë e Kosovës. Dhe pikërisht përmes shfrytëzimit demagogjik të pakëna-qësisë së popullit shqiptar me përmbajtjen dhe formën jodemokratike të miratimit ose, në fakt, të imponimit të këtyre zgjidhjeve kontra-diktore për Kosovën, një grup i shoqërisë civile do të rritet shpejt në lëvizjen populliste Vetëvendosje. Kështu, Perëndimi jo vetëm që dështoi në qëllimin e tij për të dobësuar nacionalizmin shqiptar, por, përkundrazi, me zgjidhjet e tij paliative arriti krejt të kundërtën, pra forcimin e shpejtë të rrymës së tij më rigjide.

Këto pasoja kundërproduktive janë pra rrjedhojë logjike të modelit të lartpërmendur kontradiktor perëndimor të zgjidhjes së problemit të Kosovës. Kështu, P. Garde, duke folur për ndryshimin midis modelit qytetar dhe etnik të shtetit komb, tërheq vërejtjen se ato nuk mund të zbatohen jashtë kontekstit të tyre historik.

»Sigurisht, modeli qytetar, atje ku historia e ka rrënjosur, e bën jetën më të lehtë dhe prodhon më pak konflikte. Por atje ku historia ka lejuar që të shfaqet një model etnik, ne nuk mund të bëjmë asgjë tjetër veçse ta pranojmë atë si një fakt, sepse nuk mund ta injorojmë atë. Zgjedhja e njërit ose modelit tjetër nuk varet nga ndonjë vendim i lirë i individëve ose komuniteteve. Ajo është përcaktuar pikërisht nga historia, më saktësisht nga kronologjia relative e shfaqjes së shtetit dhe kombit. «[73]

Një inkonsekuencë e ngjashme e Perëndimit mund të shihet edhe në idenë e promovuar së fundmi për ndarjen territoriale të Kosovës përgjatë vijave etnike si bazë për arritjen e një marrëveshjeje

[73] Ibid., f. 23.

për normalizimin e marrëdhënieve midis Kosovës dhe Serbisë. Ç' është e vërteta, duhet të saktësohet se ka mosmarrëveshje midis disa vendeve perëndimore lidhur me këtë, por duhet shtuar gjithashtu se, sipas raporteve të mediave, kjo ide u diskutua gjatë dialogut të Brukselit ndërmjet Kosovës dhe Serbisë me ndërmjetësimin e BE-së.

Duke folur për këto çështje kontekstin kosovar dhe më të gjerë jugosllav, G. Duijzings në fund të librit të tij mbi politikat e identitetit në Kosovë nxjerr këtë përfundim:

»Në periudha të ndryshimeve politike, njerëzit mund të ndryshojnë identitetin e tyre ose - më fundamentalisht - të riformojnë mënyrat se si formojnë grupe dhe identifikohen me të tjerët. Identitete të caktuara (siç janë ato etnike ose fetare) janë domethënëse një ditë dhe të parëndësishme ditën tjetër, në varësi të rrethanave politike, historike dhe rrethanave të tjera. Siç kanë argumentuar, me të drejtë, disa autorë (...), Perëndimi ka identifikuar dhe njohur vetëm ato etnike. Duke kuptuar konfliktin në ish-Jugosllavi ekskluzivisht në terma etnikë, ai kontribuoi në triumfin e forcave nacionaliste dhe inkurajoi përdorimin e parimeve etnike në organizimin e jetës politike dhe shoqërore. «[74]

Pra, problemet e mprehta të Kosovës së pasluftës nuk mund të zgjidhen me kategorizime neokolonialiste politike, simbolike dhe kushtetuese që injorojnë dhe/ose përdhunojnë historinë e saj, strukturën e saj demografike-etnike (në rastin e popullit shumicë) dhe realitetin e saj shoqëror. Nuk është zgjidhje sanksionimi i *status quo*-së, pra ngrirja e 'urrejtjeve të përjetshme ndëretnike' përmes etnicizimit të jetës politike dhe shoqërore të Kosovës. Mënyra e vetme për të zgjidhur këto probleme është zhvillimi demokratik i shoqërisë kosovare, që do të ndihmojë në ndërtimin e platformave demokratike për integrimin e të gjithë qytetarëve të saj përtej identiteteve të ngurta etnike.

Megjithatë, Perëndimi (BE-ja, SHBA-ja dhe vendet e tjera perëndimore) mbetet Tjetri kryesor i Kosovës. Integrimi në strukturat euroatlantike (BE dhe NATO) është një qëllim strategjik dhe gjeopolitik i Kosovës, prandaj si i tillë theksohet në Deklaratën e shpalljes së pavarësisë së Kosovës.[75]

---

[74] G. Duijzings, *Religion and Politics of Identity in Kosovo*, f. 207.

[75] *Kushtetuta e Republikës së Kosovës*, Prishtinë 2013., f.V. Në: http://kryeministri-ks.net/wp-

Në këtë kuadër, procesi i dialogut me Brukselin për integrimin e Kosovës në BE është jetik për reformimin gjithëpërfshirës demokratik, d.m.th. që shoqëria kosovare të përvetësojë standardet evropiane, ndërsa anëtarësimi i pritur në NATO do të ishte garancia më e mirë afatgjate e sigurisë për zhvillimin e ardhshëm paqësor të Kosovës. Nuk ka dyshim se marrëdhëniet e Kosovës me organizatat euroatlantike dhe vendet perëndimore do të kenë një ndikim të drejtpërdrejtë të dorës së parë edhe në zhvillimin e mëtejshëm dhe pasurimin përmbajtësor të identitetit të Kosovës.

Natyrisht, nuk është e nevojshme të theksohet se këto marrëdhënie nuk janë të reduktuara vetëm në marrëdhëniet e shtetit të Kosovës dhe institucioneve të tij me organizatat e përmendura euroatlantike dhe vendet perëndimore. Këtu, gjithsesi, duhet përmendur kontributi i shumë organizatave të shoqërisë civile të Kosovës që, në bashkëpunim me partnerët dhe donatorët e tyre perëndimorë, promovojnë dhe zbatojnë vlera dhe standarde politike, kulturore, ekonomike, mjedisore dhe vlera të tjera perëndimore në nivelin lokal ose mikrosocial përmes projekteve të ndryshme.

Por ndikim edhe më të madh në këto procese ka të ngjarë të ketë mërgata prej disa qindra mijëra kosovarëve,[76] që jetojnë në pothuajse të gjitha vendet e Evropës Perëndimore, SHBA, Australi, Zelandë të Re, etj. Megjithëse shumica e tyre nuk e kanë më statusin e gastarbajterëve, por kanë arritur të integrohen në aspektin social dhe kulturor në atdheun e tyre të ri, ata vazhdojnë të mbajnë marrëdhënie shumë të ngushta dhe intensive me atdheun e tyre të parë, Kosovën.

Shumë prej tyre kanë arritur suksese të jashtëzakonshme në profesionet e tyre dhe janë bërë figura të famshme publike në vendet ku jetojnë. Mjafton të përmendim futbollistët e shumtë me origjinë nga Kosova që luajnë në klube të famshme evropiane të futbollit. Për shembull, në Zvicër, futbollistët me prejardhje nga Kosova përbëjnë një pjesë të rëndësishme të ekipit të saj kombëtar. Mund të përmendim, fjala vjen, sukseset e jashtëzakonshme të yjeve të muzikës, si Dua Lipa dhe Rita Ora në Britani të Madhe, etj.

---

content/uploads/2018/03/Kushtetuta.e.Republikes.se_.Kosoves-2.pdf (vizituar 1. 4. 2017.).

76 »Remitencat mund të bien në nivelin e krizës ekonomike të vitit 2009«. Në: https://zeri.info/ekonomia/339488/remitencat-mund-te-bien-ne-nivelin-e-krizes-ekonomike-te-vitit-2009/ (vizituar 8. 4. 2020.). Sipas të dhënave të Agjencisë së Kosovës për Statistikë, deri në fund të vitit 2018 numri i kosovarëve që jetojnë jashtë vendit është 850 mijë.

Me pak fjalë, diaspora e Kosovës në Perëndim ka dhënë një kontribut të pamatshëm në përpjekjet e Kosovës për t'u çliruar nga sundimi kolonial serb, siç ka vazhduar ndihmën e saj gjithëpërfshirëse edhe për rimëkëmbjen dhe zhvillimin e pasluftës të shoqërisë kosovare. Gjatë gjithë këtyre viteve, kosovarët që punojnë në vendet perëndimore u kanë dërguar qindra miliona euro çdo vit familjeve të tyre në Kosovë. Për shembull, në vitin 2019, kjo ndihmë financiare për shoqërinë kosovare arriti në më shumë se 800 milionë euro. Në të njëjtin vit, kosovarët nga vendet perëndimore shpenzuan edhe 1 miliard euro shtesë gjatë vizitave të tyre në Kosovë, që do të thotë se në vitin 2019 ata ndihmuan ekonominë e Kosovës me 1.8 miliardë euro.[77] Edhe më i dukshëm se kjo mbështetje e rregullt dhe shumë e rëndësishme financiare për ekonominë e Kosovës është kontributi i kosovarëve perëndimorë në futbollin e Kosovës. Në të vërtetë, përfaqësuesja kosovare e futbollit tash e sa kohë dominohet nga futbollistët evropianë me origjinë nga Kosova, të cilët janë më meritorët për rezultatet e saj mbresëlënëse në vitet e fundit.

Por, për çështjen tonë të marrëdhënieve të Kosovës me Perëndimin, rëndësi edhe më të madhe ka ndikimi kapilar i gjithanshëm kulturor që kosovarët perëndimorë ushtrojnë në të gjitha poret e shoqërisë kosovare përmes komunikimit të rregullt me familjet e tyre dhe bashkatdhetarët e tjerë në Kosovë. Në këtë rast, janë veçanërisht të rëndësishme vizitat e tyre të shpeshta në Kosovë, dhe të paktën një herë në vit gjatë verës, ku ata kalojnë pushimet e tyre. Gjatë këtyre vizitave, në marrëdhënie të drejtpërdrejta ballë për ballë me anëtarët e familjes, të afërmit, miqtë dhe të njohurit e tjerë, ata ndajnë përvojat e tyre dhe vlerat e ndryshme kulturore që kanë përvetësuar në vendet perëndimore ku jetojnë dhe punojnë.

---

[77] Ibid. Shih: »Vazhdojnë të rriten dërgesat e diasporës në Kosovë«, *Telegrafi.com*. Në: https://telegrafi.com/vazhdojne-te-rriten-dergesat-e-diaspores-ne-kosove/ (vizituar 15. 6. 2019.). Shih edhe: »Diaspora ka kontribuar me 1 miliard e 800 milionë euro në vitin 2018«, *Telegrafi.com*. Në: https://telegrafi.com/diaspora-ka-kontribuar-1-miliard-e-800-milione-euro-ne-vitin-2018-video/ (vizituar 15. 6. 2019.).

EUROPE AND KOSOVAR IDENTITIES

Abstract

This paper examines Kosovo's relations with the West and their impact on the transformation of Kosovar identities. Starting from the premise that after the war of 1999 the so-called international community or more precisely the West becomes the main Other of Kosovo, the author examines the importance of Kosovo's relations with Europe and / or the European Union for the overall development and democratization of Kosovar society and the transformations of its identities. Against simplistic perceptions of Europe, the author draws attention to the kaleidoscopic character of its notion as well as the complexity and infinite multiplicity of its identities or identifications by authors and representatives of different social strata and groups of European countries. He also identifies some of the prevailing prejudices of Western public opinion on Kosovo and the Balkan region as the background to some imposed palliative solutions to the interethnic conflicts and tensions of post-war Kosovar society.The author argues that the hypostasis or absolutization of national and / or ethnic identities with these palliative solutions does not contribute to overcoming inter-ethnic divisions and tensions in post-war Kosovar society, but only sanctions the 'situation found on the ground' which according to the mentioned prejudices has its sources in the 'incurable millennia-long inter-ethnic hatreds', thus turning Kosovo into a conglomeration of rigid and divisive ethnic identities. According to him, the interethnic divisions and confrontations that have taken hostage the development and democratization of post-war Kosovar society can only be overcome on the basis of democratic identity platforms, which enable Kosovars to meet, unite and organize beyond rigid ethnic identities to build their common democratic homeland.

KDU 821.161.1-2 (063) (05)
929 (47) Chekhov, Anton Pavlovich

Haqif Mulliqi, Prishtinë

DRAMA SI ZBRAZJE PSIKOLOGJIKE

Abstrakt

Punimi merret me analizën e marrëdhënieve dhe ngjarjeve në dramën *Pulëbardha të Anton Pavlloviç Çehovit*, dramaturgjia e të cilit është kuptuar, që nga fillimi, si një proces i transformimeve të ndërsjella të domethënieve ndërmjet hapësirës, ngjarjeve si dhe marrëdhënieve të ndërlikuara ndërmjet personazheve. Këto marrëdhënie, në këtë proces e shënojnë një kronotop efemer ndërmjet marrëdhënieve të brendshme të personazheve me marrëdhëniet që kanë të bëjnë me kohën dhe hapësirën ku zhvillohet ngjarja në këtë dramë. Nëse këtë e vështrojmë në kuadër të një teorie dramaturgjike, atëherë, mund të thuhet se, secila marrëdhënie, qoftë ajo me hapësirën që kanë personazhet, qoftë në marrëdhëniet ndërmjet tyre, janë elementë të domethënshëm në krijimin e marrëdhënieve fizike, shoqërore dhe emocionale të personazheve të Çehovit. Ndaj, në këtë punim studimor, gjatë procesit të projektimit të hierarkisë së marrëdhënieve në dramë, krijohet një sistem fleksibil i ndërtimit të strukturës dramatike të kësaj vepre. Ky fleksibilitet i hierarkisë së funksioneve e mundëson transformimin e personazheve në dramë, si dhe transformimin e domethënieve që kanë ata në përcaktimin dhe qëllimet e tyre. Ndaj, ky punim e ka për qëllim që ta analizojë, sqarojë dhe ta definojë marrëdhënien mes dramaturgjisë së hapësirës dhe të karaktereve në një dramë si proces i instalimit të një procesi modern në dramaturgjinë e Çehovit, si dhe metodologjitë e reja të krijimtarisë dramatike që zë fill, në veçanti te drama *Pulëbardha* përmes së cilës shpjegohet një proces kompleks i dramaturgjisë moderne.

Fjalët kyç: drama, dramaturgjia e hapësirës, pulëbardha, liqeni, psikologjia, vrasja, vetëvrasja, etj.

Pulëbardha e Çehovit është një dramë e mbushur, plot e përplot me parodizime të vrazhda, të cilat autori i konsideron elementë të komedisë. Në rrafshin simbolik, aty, është një zog që shndërrohet në kod të jetës së njerëzve, të cilët nuk e dinë se si të gjenden në shoqërinë së cilës i përkasin dhe as ta drejtojnë jetën e tyre në rrjedha të duhura për ta. Një shpend të këtillë e gjejmë edhe te drama e Henrik

Ibsenit, *Rosa e egër*[1], por Çehovit asnjëherë nuk i ka pëlqyer një krahasimi i *Pulëbardhës* me krijimtarinë e norvegjezit të njohur, edhe pse e thotë më shumë herë se, atij, *i pëlqen puna e Ibsenit.* Në dramën e Ibsenit *Rosa e egër*, sipas Rejmond Uiliamsit, pikë kyçe për ta vlerësuar ndonjë cilësim të dramës ndërlidhet me analizën e funksionit e simbolit të vënë mu në titullin e kësaj vepre. Kjo te *Pulëbardha* përmes *simbolit*, ndikon që të bëhet kapërcimi i kufijve të zhanrit duke e shndërruar atë në një emblemë dhe lëvizje të re në fushën e dramaturgjisë dhe të teatrologjisë. Sipas Uiliamsit, Çehovi, shpendin e vrarë e fut, në aktin e dytë, atëherë kur e kuptojmë se ka dështuar

---

1 Drama *Rosa e egër* e Henrik Ibsenit vë në pah një luftë të vrazhdë të individit në një shoqëri për ta gjetur vetveten në atë që është origjinale dhe e sinqertë. Është fjala për një luftë tragjike, si rezultat i së cilës pothuajse brof mbi sipërfaqe një thyerje e gjithë ekzistencës njerëzore. Në këtë kontekst, largësia ideore dhe në kohë, në mënyrë të veçantë, vihet re te kjo dramë, pra *Rosa e egër*, ku, problemi i drejtësisë morale dhe të vërtetës në marrëdhëniet familjare, e në veçanti të atyre martesore, të vendosura në baza të përjetimeve subjektive psikologjike, ndikojnë që, vendi i kritikës akuzuese të fitojë konservatorizmin psikologjik. Pasi kjo vepër u "shit" në një afat marramendës kohor, reagimet e para të publikut dhe të kritikës shpërfaqin një paqartësi, mungesë qëndrimi, por edhe huti. Kjo ishte në fillim, por, vetëm pas pak kohësh, dolën mbi sipërfaqe edhe pakënaqësitë e mëdha, si dhe mohimet, me të cilat, autori i madh, tashmë ishte mësuar, pak a shumë. Ndër vërejtjet më të zëshme dhe më kritike që u bënë ishin ato kur theksohej se te *Rosa e egër* autori ia kishte huqur dhe se:... *domethënshmëritë simbolike në dramë ishin të paqarta, ndaj dhe njeriu më kot bën përpjekje që ta zbulojë për çfarë, në fakt, debaton Ibseni...*
Kritikët e Ibsenit shpreheshin se marrëdhëniet e personazheve në veprën e Ibsenit ishin të panatyrshme, artificiale, dhe se e tëra ishte një si trill i sajuar. Ndërsa, Xhorxh Brands, në një letër dërguar Aleksandër Kilandit, ndër të tjerat do të shkruajë se *Rosa e egër* e kishte indisponuar, madje duke parashtruar edhe një pyetje konkrete mbi atë se përse i është dashur autorit:... *të na mundojë sidomos me njerëz të tillë të parëndësishëm...* Nga ana tjetër, edhe për vetë Ibsenin, *Rosa e egër* kishte një domethënie fare tjetër. Ajo i përngjante më shumë një të shtëne të fuqishme nga revolveri mbi një grumbull të madh gënjeshtrash dhe të dyfytyrësisë, të krijuara dhe të mbajtura në marrëdhëniet bashkëshortore në veçanti, por edhe ato familjare në përgjithësi. Kështu, personazhi i Hedvuigut, sikurse Treplevi te *Pulëbardha* e Çehovit na vjen si një nga viktimat e marrëdhënieve (jo)morale, me ç'rast, në rininë e hershme ishte përpjekur që me vetëvrasje ta dëshmojë se çfarë llahtarie, çfarë ferri mund të fshihet nën harmoninë e plangut të lumtur familjar. Bile, mendojmë se, me vetëvrasjen e saj, Ibseni është përpjekur që ta tregojë, ta dëshmojë fuqishëm hidhërimin e tij, hidhërim që, pikërisht te kjo dramë nuk kishte përmasa të një proteste intelektuale dhe qytetare, apo elemente të një revolte njerëzore, por më shumë të një eklipsi shoqëror brenda vetë territ të egër të pesimizmit njerëzor. *(Marrë nga magjistratura e autorit të këtij punimi e mbrojtur në Fakultetin e Filologjisë të Universitetit Shtetëror të Tetovës.)*

drama e Treplevit (vrasësit të pulëbardhës), ndërsa Nina të cilën ai e dashuron, tashmë, ka kaluar nën ndikimin e Trigorinit, shkrimtarit me përvojë[2] i cili ia rrëmben zemrën asaj. Në lidhje me përngjashmëritë ndërmjet *Rosës së egër* dhe të *Pulëbardhës*, Çehovi flet në një letër që ia ka dërguar mikut të tij, Suvorinit, me të cilët, në vazhdimësi, i ka trajtuar edhe problemet e dramave të tij, ku i thotë: *E di, Ibseni është një autor shumë i preferuar për mua dhe këtë nuk e mohoj*[3].

Përmbajtja e kësaj letre të Çehovit, faktikisht i heq të gjitha dilemat e të ndikuarit të Ibsenit te dramaturgu i njohur rus, paçka se është e vërtetë se në Angli, të themi, portretizimi i përgjithshëm mbi Ibsenin dhe Çehovin e mohon ndonjë ngjashmëri ndërmjet tyre. Ibsenisti i përkushtuar, Viljam Arçër, te dramat e Çehovit *Pulëbardha* nuk sheh asgjë tjetër veç një humbje kohe, një vepër dramatike të zbrazët dhe të paformë[4]. Nga ana tjetër, ithtarët e Çehovit nëpër teatrot angleze, e mbështesin veprën e tij si dramë që i qëndron *besnike dhe që është e liruar nga çfarëdo moralizimi dëshpërues*[5]. Nga disa qarqe teatrore vepra e Çehovit, në Londër, u cilësua të jetë edhe si themeltar i *natyralizmit politik.*[6]

Dramën *Rosa e egër,* Ibseni e ndërton me shumë dyshime që kanë të bëjnë me jetën e personazheve, por edhe me ndërthurjet dramatike që rrjedhin nëpër alegoritë filozofike dhe simbolike të veprës, paçka se, aty, kjo nuk vihet re aq qartë, të paktën jo ashtu siç ndodh te drama tjetër e Ibsenit, *Nora* - ku autori më tepër anon ta pasqyrojë harmoninë familjare të personazheve të dramës, duke u shndërruar kështu në një ithtar të së vërtetës objektive, në relacion ndërmjet personazheve të dramës gjë që shkakton konflikte të intensiteteve të ndryshme në skenë. Personazhet e Ibsenit janë të prira që, ndonjëherë, madje, t'i besojnë edhe të pavërtetës dhe gënjeshtrës për t'i sendërtuar qëllimet që kanë, dhe mu për këtë arsye konceptet e autorit në dramë ndërtohen përmes simboleve të ndryshme, duke e përfshirë këtu edhe atë të rosës së egër që, padyshim, është simboli dominues në vepër.

---

2 Williams, Raymond, *Drama From Ibsen To Brecht,* Penguin Books, London, 2013, f. 114.

3 Chekov, A, *Letter to A. S. Suvorin*, 1 Aprill, 1890, in Yarmolynski, A., op, cit., f. 133.

4 Archer, William, *Chekhov on the British Stage*, Cambridge University Press, 1993, f. 412.

5 Williams, Raymond, *Drama From Ibsen To Brecht,* Penguin Books, London, 2013, f. 114.

6 Archer, vepra e cituar, f. 154.

Ndërsa Çehovi ofron pamje të një bote që nuk është e liruar nga e rastësishmja dhe dytësorja, duke pasur, gjithmonë, parasysh të gjitha anët e të ekzistuarit njerëzor, përkatësisht fotografitë e botës në ndje-shmërinë e re të saj.

ÇEHOVI APO *POETI I MOSSHPRESËS*

Aktorja Irina Arkadina i kalon pushimet e verës bashkë me mikun e saj, shkrimtarin e njohur, Trigorin, në çifligun e saj, në fshat. I biri i Irinës, Treplevi dhe Nina, e bija e një pasaniku të madh nga fqinjësia, aty, e përgatisin një skenë të improvizuar teatrore, në kopsht, tekstin e së cilës e ka shkruar Treplevi. Gjatë kohës së shfaqjes, Arkadina i shqipton një varg vërejtjesh, të pashembullta ndaj shfaqjes, me ç'rast i biri i saj i prekur dhe i mllefosur e ndërpret shfaqjen duke ikur nga kopshti.

Ditën vijuese, Treplevi e vret pulëbardhën duke ia lëshuar Ninës para këmbëve, pikërisht kur është duke biseduar me Trigorinin mbi famën e tij si shkrimtar aq i njohur dhe aq i pëlqyer nga publiku... Treplevi e dashuron Ninën, por, siç duket Ninën e ka tërhequr Trigorini, fama dhe personaliteti i tij i shquar, gjë që e shqetëson Treplevin e ri edhe më shumë. Për aq më tepër kur edhe vetë ai ëndërron që, një ditë të bëhet një shkrimtar i njohur.

Në ditën e kthimit të Irina Arkadinës dhe të Trigorinit në Moskë, Nina ia dhuron shkrimtarit në varëse me një citim nga një libër i tij ku shkruan: *Nëse ndonjëherë do të të nevojitet jeta ime, eja dhe rrëmbeje*[7]*!*

Nina, gjithashtu i tregon shkrimtarit se ajo ka vendosur të bëhet aktore profesioniste e teatrit. Kjo ndodh në pjesën e tretë të dramës, ndërsa pjesa e fundit, në dramë, ndodh pas dy vjetësh, e që është një kohë me shumë ndryshime personale të karaktereve të Çehovit. Pas dy vjetësh, pra, rishtazi takohen Nina dhe Treplevi, ndërsa nga Moska, vijnë edhe Irina, Arkadina me Trigorinin. Ndërkohë Treplevi i ka botuar disa nga dorëshkrimet e tij duke "kapur" një famë të shënuar, ndërsa Nina, tashmë është afirmuar si aktore teatri, por e veçanta e të gjitha këtyre personazheve është se asnjëri prej tyre nuk ndihet i lumtur.

---

7 Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 145

Trigorini, nga Moska, e ka sjellë me vete një ekzemplar të revistës në të cilën është botuar një tregim i Treplevit. Familja e Ninës, ndërkohë, e ekskomunikon atë nga shkaku se kishte vendosur që të bëhet aktore dhe se kishte ikur me Trigorinin në kryeqytet. Ajo me shkrimtarin e lindi fëmijën, i cili nuk kishte jetuar gjatë dhe kishte vdekur në foshnjëri. Në biseda me Treplevin i kujtohet pulëbardha e vrarë, me ç'rast edhe ajo nuk e fsheh dëshirën që të vdesë, por, megjithatë nuk e bën atë gjë të shëmtuar. Vetëm disa çaste më pas, vetëvrasjes nuk i shmanget Treplevi i zhgënjyer me të gjithë.

Lav Shestov, në studimin e tij të titulluar: *Poeti i mosshpresës*, Çehovin e cilëson të ishte pikërisht *një krijues me mungesë të shpresëdhënies*[8]. Këtu hapet edhe një çështje tjetër, tepër interesante, sidomos kur kemi të bëjmë me dramaturgjinë e Çehovit, e cila hap shumë pyetje dhe dilema, por nuk jep asnjë përgjigje. Çfarë kuptimi mund të nxirret nga fakti se Shestovi e konsideron Çehovin të jetë një *poet i mosshpresës*?! Sipas tij, Çehovin e karakterizon të qenit një njeri dhe autor me mungesë të theksuar besimit te jeta, tek e ardhmja dhe te njerëzit në përgjithësi. Kjo, mbase, është një gjendje që vjen edhe si rezultat i sëmundjes së tij të pashërueshme (në atë kohë tuberkulozi ishte një sëmundje shumë e vështirë dhe nuk kishte ndonjë ilaç për të); pastaj, si rezultat edhe i një morie dashurish të parealizuara; i humbjes së njerëzve më të dashur; mospasja e një trashëgimtari, e kështu me radhë, e që duhet të jenë elementët kryesorë që ky autor ua "vret" shpresën personazheve të tij në dramë, dhe ua shuan ëndrrat për një të ardhme më të mirë të tyre. *Që ta përcaktojë tendencën e tij* (të Çehovit – plot. i H.M.) *me dy fjalë*, thotë Shestov, *do të them se Çehovi ishte shkrimtar që e vriste shpresën. Në mënyrë këmbëngulëse, me zhgënjime, njëfytyrshëm gjatë, të thuash gjithë jetës së tij krijuese, njëzet e pesë vjeçare Çehovi, e ka bërë vetëm një gjë: në këtë apo edhe në atë mënyrë i ka vrarë shpresat e njerëzve. Në këtë, sipas mendimit tim, kjo është esenca e krijimtarisë së tij. Për këtë gjë, deri më sot, nuk është folur shumë, ndërsa arsyet janë shumë bindëse, ngase ajo që ka bërë Çehovi me një gjuhë të thjeshtë duhet krim dhe duhet që të denoncohet në mënyrën më të ashpër. Por, pyetja është: se si mund të dënohet një njeri kaq i talentuar? Madje edhe kritiku i njohur N. K. Mihajlovski, i cili gjatë jetës, disa herë, ishte shembull i*

---

[8] Šestov, Lav, *Beogradski književni časopis*, nr. 46-47. (https://fenomeni.me-/cehov-je-bio-pesnik-beznada-tema-cehov/)

një vrazhdësie këmbëngulëse, megjithatë, nuk ka guxuar që të çojë dorë mbi Çehovin[9].

Krijimtaria letrare e Çehovit mund t'i ketë shërbyer atij që të zbrazej psikologjikisht, gjegjësisht, që krijimtarinë e tij ta shfrytëzojë si ndonjë rubinetë përmes së cilës i ka lëshuar energjitë, të cilat, përndryshe, do t'ia pamundësonin që ta bënte një jetë të rregullt dhe, sado, të arsyeshme. Paul Ginestier, thotë se: *edhe llojllojshmëria e pafundme e dramave të Çehovit, gjegjësisht e situatave dramatike në to, nuk e ka burimin te llojllojshmëria e situatave, por te llojllojshmëria e karakterizimit në dramë*[10]. Për këtë, në dramën *Pulëbardha* ushqehet një lloj defetizmi te njerëzit, mbi jetën e "humbur"; mbi jetën e kornizuar në humbëtirë; mbi pamundësinë e njerëzve që të prosperojnë, si dhe, mbi mungesën e perspektivës për një të ardhme. Personazhet e tij janë njerëz që zhvillojnë një jetë ku nuk krijohen ide të reja, pra një jetë statike dhe e teatrologjisë. Kjo është një përhumbje e njerëzve, dhe një mungesë e shpresës ekzistenciale e tyre, për të cilët ai shkruan e ku gjenden edhe shumë pjesë dhe sentenca nga jeta personale e vetë autorit, duke përfshirë këtu, gjendjet shpirtërore në fund të së cilës qëndron i shtrirë ndonjë mister mbi jetën, bashkë me pyetjen që e parashtrojmë me këtë rast se, në fakt: a ekziston diku në këtë vepër, ndonjë qëllim i vetë autorit që të fshehë diçka prej nesh, e që mund të jetë ndonjë fshehtësi e qetë, e padukshme, depërtuese, që e ka një "tingëllimë magjepse", por edhe që shkakton dramë të vërtetë, ndonjëherë tronditëse për personazhet e Çehovit. Këtë gjë ai e bën përmes fjalëve të heshtura (të pashqiptuara) në dramë dhe me pushime ndërmjet batutave banale të heronjve të saj, kur na i injekton pikëpamjet e tij *mbi botën në të cilën jeton edhe ai vetë,* botë tek e cila ekziston gjithçka, përveç shpresës për një jetë më të mirë dhe më të përplotësuar dhe për mundësinë e dytë për të ikur nga ajo "kënetë" e mendjes dhe e trupit.

Shestov, Çehovin e quan edhe poet të mungesës së perspektivës për të ardhmen[11]. Madje për të, *fshehtësia madhështore* në këtë dramë ka të bëjë jo vetëm me mungesën e shpresës, por edhe me shumë se kaq: me *sekretet që fsheh jeta*[12]*. E thjeshtë sikurse toka, e lehtë si ajri, e tejdukshme sikurse uji, gjithëdepërtuese si zjarri. Është e vërtetë se*

---

9 Po aty.

10 Ginestier, Paul, *Moderna teorija drame*, red. Mirjana Miočinović, NOLIT, Beograd, 1981, f. 118 – 152.

11 Po aty.

12 Po aty.

ajo duket, pikërisht, e këtillë, thuaja se nuk ekziston, apo se me vellon e vetë nuk i ka mbuluar të gjitha ato që, në fakt, ekzistojnë, tërë jetën, si dhe vetë vdekjen[13].

Në njërën prej letrave të fundit që Çehovi ia dërgon gruas së tij, Ollga Kniperit, ai i shkruan: *Po më pyet se çfarë është jeta. Kjo është e njëjtë sikur të më pyesësh se çfarë është karota. Karota është karotë, jeta është jetë, dhe kjo është e tëra*[14].

Pra, Çehovi e di mirë se te njerëzit ekzistojnë fshehtësitë e jetës së tyre, madje te çdo njeri, veç e veç, por ai është i bindur edhe për atë se, këto fshehtësi nuk mund të paraqiten para njerëzve të tjerë përmes fjalëve të mëdha, ngase është e domosdoshme që fshehtësia në jetë të mbetet fshehtësi, sepse, po të hiqej *velloja* e saj, atëherë asnjë gjë e re nuk do të mund të zbulohej nga syri i njeriut. Njeriu duhet ta jetojë dhe ta përjetojë fshehtësinë në mënyrë të përgjithësuar, pastaj, atë ta shndërrojë në pjesë të qenies së tij, dhe ashtu të ushtrojë ndikim të drejtpërdrejtë që jeta të ndriçohet, sadopak, nën dritëzën e të paraqiturës të cilën, edhe latinët e quajtën: *një jetë e re* (*vita nuova*[15]), e realitetin njerëzor. Në sajë të kësaj, të gjitha personazhet, e Çehovit në këtë dramë, qëndrojnë gatitur në pritje të ballafaqimit me të papriturat e jetës, që pastaj të angazhohen që ta sendërtojnë realizimin e saj (për aq sa është e mundshme), gjë që nuk ndodh dhe përfundon vetëm si ëndërr për të cilën kanë gjakuar dhe shpresuar se mund të kthehet në realitet.

---

13 Po aty.

14 Chekov, A., *Letter to O. I. Kipper*, 2 January 1900, quoted in Tulloch, J. op, cit., f. 107.

15 *Jeta e re* (ital. La Vita Nuova) është një tekst të cilin e ka shkruar Dante Aligeri në vitin 1295. Kjo është shprehje e dashurive mesjetare që ndodhin në pallate në stilin e prosimetrumeve, të kombinuara me poezi dhe prozë. Përveç përmbajtjeve të këtilla, është e njohur edhe për atë se është shkruar në gjuhën italiane e jo atë latine; bashkë me veprat e tjera të Dantes, duke i ndihmuar dialektit të Toskanës i cili qe shndërrua në gjuhë letrare. Vepra e parë e Dantes ishte e frymëzuar nga dashuria për Beatriçe Portinarin, të cilën e ka njohur që në rininë e hershme dhe e cila ka luajtur një rol vendimtar në jetën dhe në krijimtarinë e tij. Sipas koncepteve idealiste të dashurisë, në frymën e shkollës fiorentinase të poezisë *Dolce Stil Nuovo* (Dtili i ri dhe i ëmbël), Beatriçja ngritet deri te simbolet mbinjerëzore, ndërsa është i bekuar ai që mund të dëshmojë për bukurinë e saj, thotë Dante. Ajo, kështu, shndërrohet edhe në një udhëheqëse mistike të shpirtit njerëzor dhe Zotit. Vepra i përfshin vargjet e hershme të Dantes, të cilat janë të ndërlidhura me pjesë të thella të prozës, si dhe me komentime sipas konceptit të vet moralo-filozofik, si dhe të konstruksionit origjinal, alegorive të shumta dhe freskisë rinore. Me një fjalë, ky ishte akordi i parë, i fuqishëm, i cili e paralajmëroi *Komedinë hyjnore* të Dantes.

PULËBARDHA, DRAMA MË LETRARE E ÇEHOVIT

Te *Pulëbardha*, Treplevi është një autor i ri nga mosha, e që ka intolerancë të madhe ndaj të dashurit të nënës së tij, Irina Nikollajevnës, Boris Aleksejeviç Trigorinit, ndaj e gjen rastin që, në pjesën e tij, *Shpirtrat e botës*, të cilën e shfaq para publikut, që në aktin e parë, ta shprehë pakënaqësinë me atë lidhje, por edhe xhelozinë, e cila, gradualisht, shndërrohet në parodi që u përngjason marrëdhënieve të Hamletit me nënën e tij, Gertrudën, e cila, pasi ka vdekur i shoqi në rrethana të dyshimta, martohet me kunatin, Klaudin, të cilit ia dorëzon fronin mbretëror, me ç'rast kuptohet se për të, partneri i saj është shumë më i rëndësishëm sesa i biri.

Irina Arkadina, është ajo që i mban pranë vetes të gjithë meshkujt kryesorë të kësaj vepre: vëllanë e saj, Pjetër Nikollajeviç Sorinin, në pronën e të cilit zhvillohet ngjarja, të birin e saj, Konstantin Treplevin, si dhe të dashurin e saj, Trigorinin, mbi të cilët ushtron ndikim jashtëzakonisht të madh. Kështu ajo vihet si një lojtare mbi një "tabelë shahu" ku i ndërton dhjetëra kombinime që të dalë fituese në fund, e që, në marrëdhëniet e përgjithshme ndërmjet personazheve të dramës e skicon një lloj i karikaturës së njerëzve me të cilët ka të bëjë ajo. Sipas Çehovit, Irina Arkadina është një person që asnjëherë në jetën e vet nuk ka qenë grua e moralshme, porse, synimet e saj i ka sendërtuar gjithmonë me sukses për të.

Nëse kthehemi te biografia e Çehovit, padyshim se, në sjelljet e Arkadinës, gjejmë gjurmët e sjelljeve të aktores së famshme të teatrit rus, që e ka njohur mirë Anton Pavlloviçi, Lidija Javorska, e cila pa i pulitur sytë njëherë madje, gjunjëzohej para shkrimtarit të njohur, duke e quajtur atë të ishte: *njeriu i saj i vetëm në jetë* apo edhe *një Vasantasen Çarudato*[16].

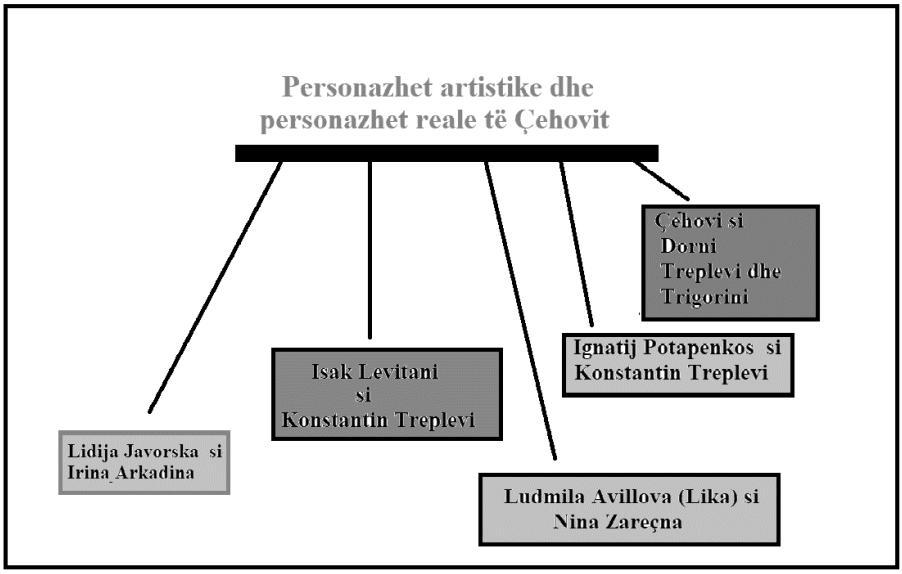
Skena me pulëbardhën në breg të liqenit, vrasja e pakuptimtë e saj nga ana e Treplevit, si dhe përpjekja e parë e tij si autor i një drame, në mënyrë shumë të qartë e përkujtojnë Isak Levitanin[17]. Ndërsa, edhe personazhi i pafat i Ninës, në të cilën, siç u tha, është i dashuruar Treplevi, por e cila magjepset nga i dashuri i Arkadinës,

---

[16] Vasantasena in Çarudata, personazhi kryesor i lojës, *Mrçakatika*, që i është kushtuar mbretit hindu, Shudraki. Tema e dramës është rrëfimi për mirësjelljen dhe të rinjtë e profileve të ndryshme....

[17] Isak Levitani ishte poet dhe piktor i njohur rus, i cili u shoqërua shumë me Çehovin.

Trigorini, është personazh që ndërtohet sipas historisë së vërtetë të Ludmila Avilloves (Likës)[18], Çehovit dhe të Ignatij Potapenkos[19].



Një prej personazheve më të rëndësishme në dramën *Pulëbardha* të Çehovit, është Trigorini, shkrimtari tradicional, rreth të cilit sillen shumë ngjarje. Ndërsa, në kontrast me të, e kemi Treplevin që është një shkrimtar i ri, hulumtues dhe krejtësisht i pafat. Anipse që të dy janë shkrimtarë mesatarë, megjithatë, Treplevi, duke qenë më i

---

18 Ignatij Potapenko është shkrimtar rus i fundit të shekullit XIX, mik i A. P. Çehovit, i cili kishte implikime në jetën emocionale të dramaturgut.

19 Çehovi për një kohë të gjatë ishte në lidhje me shkrimtaren Llidija Avillova, gjë që nuk e dinin as miqtë e tij më të ngushtë, siç ishte, ta themi, Ivan Bunjin, shkrimtari i ri i cili, pas vetës e la një libër për Çehovin dhe i cili edhe vetë ishte miqësuar me këtë grua. Duket e thjeshtë triviale kur thuhet, por, Bunjinit të sëmurë rëndë, i bie në duar libri i Avillovës: Çehovi në jetën time dhe tek atëherë e merr vesh për lidhjen e dy miqve të tij shumë të mirë. Ishte një dashuri platonike ndërmjet dy shkrimtarëve, por është e vështirë të paragjykohet se si ishte ajo në rrafshin fizik (edhe Antoni dhe Llidija ishin të martuar, ndërsa ajo, madje i kishte edhe tre fëmijë), Kështu që, pyetja që rëndom shtrohet kur janë në pyetje këta dy është se: si filloi marrëdhënia e ndërlikuar ndërmjet tyre dhe si, në mënyra të pazakonshme i kanë këmbyer mesazhet e tyre sekrete, për të cilat kemi folur më gjerë në biografinë e Çehovit. Llidija Avillova ishte subtile, e qasshme dhe e natyrshme. Bunjini e përshkruan si një bukuroshe, e gjatë dhe femërore. Lidhja e çuditshme ndërmjet Antonit dhe Llidias, zgjati deri në fund të jetës së shkrimtarit.

ri, e posedon një perspektivë më të madhe se kolegu i tij i pendës për të ecur më përpara. Kështu, këta dy, në veprën e Çehovit, lexohen të jenë edhe si përfaqësues të dy shkolla të shkrimtarisë ruse të asaj kohe: asaj të vjetrës (Trigorini) dhe asaj të resë (Treplevi). Format më të vjetra letrare për Trigorinin janë të pranueshme, ngase mendon ai, ato krijojnë hapësirë për shkrimtarin. Ai, këtu, i referohet, sidomos, realizmit rus, ndërsa Treplevi anon nga moderniteti, përmes formave që synojnë ta fusin atë një rrugë të re, e cila letërsinë do ta shpinte në hap kohën.

Kur Treplevi flet mbi letërsinë dhe modernitetin në dramë, ato që i thotë ai, sigurisht janë gjetje dhe koncepte të vetë Anton Çehovit, sidomos në ato pjesë kur kritikohen shkrimtarët e formave të vjetra letrare ruse. Kështu, autori, në dramaturgjinë e tij e bën promovimin e ideve të reja letrare që i posedon, të formave të reja që janë një hap i parë për të arritur te një krijimtari tjetërfare nga ajo që ishte dominuese deri në këtë kohë në letërsinë ruse. Kjo, mbase edhe mund të konsiderohet rebelim i Çehovit kundër formave të tejkaluara teatrore nga të cilat vuante drama dhe teatri në Rusi e për të cilat, siç e thotë edhe Treplevi, diku në dramë, autori nuk e ka asnjë lloj debulese apo vlerësimi pozitiv.

Trigorini, në dramën *Pulëbardha,* i risjell gjithashtu në vëmendje të audiencës fjalë dhe mendime të cilat i ka shkruar Çehovi në tregimet e tij, përmes të cilave autori përpiqet ta shquajë nivelin më të lartë intelektual të këtij personazhi. Tek ato që i thotë Trigorini, gjejmë sentenca siç është ajo e *përshkrimit të shishes së thyer*, apo edhe *pjesët nga letra të cilën ia ka dërguar Çehovi Likës* e që kanë përmbajtje mjaft posesive.

Çehovi si zë të vetin në dramë, e ka edhe Dornin i cili, gjithashtu, komunikon përmes sentencave të prozës së Çehovit. Dorni është mjek (siç ishte edhe vetë Anton Pavlloviçi), i cili e përcjell me vëmendje dhe emocion gjithë atë që ndodh në atë çiflig me komunitet të mbyllur, duke i analizuar të gjitha ngjarjet që ndodhin aty, por duke i vështruar edhe me një lloj indiference përbuzëse. Por, në momente të veçanta, i sheh, edhe me bashkëndjesi, sidomos kur bëhet fjalë për fatet e tyre, apo edhe më saktë për fatkeqësitë që pësojnë. Dorni, sikurse edhe mjeku Astrov te drama, *Daja Vanja,* është një burrë i lakmuar nga shumë gra me të cilat ka të bëjë ai, por të cilat, në një mënyrë apo tjetrën i mban larg vetes duke ndërtuar marrëdhënie në distancë. Në të folurit e tij ka mjaft alternacion, përmes të cilave ky, përpiqet që të krijojë njëfarë, superioriteti mbi të tjerët.

Në ndërtimin e personazhit të Treplevit si shkrimtar, ambicioz dhe novator, dhe si ithtarë i gjetjes dhe vendosjes së formave të reja në dramaturgji, në disa pika, ai, Çehovit, i ngjason, në përmasa shumë, shumë më të vogla se sa Dorni.

Një personazh si ky i Dornit ekziston si model edhe te drama e Ivan Sergejeviç Turgenievit, *Mbrëmja në Soret* e cila ndërtohet, në mënyrë, gati surrealiste e ku kemi të bëjmë, njëllojshëm me një ambient rural, ngapak ironik, si dhe me ngjarjet që zhvillohen përmes fatit të një mjeku dhe të një heroine dominuese dhe absurde e cila e ndërlidh një zinxhir të gjatë të dashurive të dështuara në atë vend.

Në dramën *Pulëbardha*, janë lehtë të identifikueshëm trekëndëshat e dashurisë, me ç'rast krijohet përshtypja e atillë se askush në atë vend nuk ushqen ndjenja dashurie për njeriun e duhur, por gjithnjë për ata që, më shumë mund të jetë refuzues sesa pranues. Me këtë konfigurim të marrëdhënieve ndërmjet personazheve, si dhe me kthesat e shumta e të papritura, struktura e dramës *Pulëbardha* është, në vetvete, inovative. Këtë e shohim në katër akte, të cilat autori nuk i ndan nëpër skena e objektivisht as nëpër pamje.

Akti i katërt është më i veçantë se aktet e tjera, ngase ngjarjet në të ndodhin pas një periudhe dyvjeçare, gjatë së cilës "pauzë", personazhet përjetojnë shumëçka bashkë me ndryshimet në jetën e tyre duke e bërë që në këtë akt të përmblidhen të gjitha premisat dhe motivet të cilat ishin hapur në aktet e tjera, dhe ku shtjellohen ndryshimet më të mëdha në jetën e këtyre personazheve.

Gjithashtu, asnjëra dramë tjetër, e shkruar nga A. P. Çehovi nuk është aq letrare saç është *Pulëbardha.* Kjo ndodh nga fakti se, këtu kemi të bëjmë me një komunitet të lidhur me artin dhe letërsinë: me shkrimtarë dhe aktorë, ndërsa autori, përmes personazheve të tij e sjell në vëmendjen poetikën e tregimeve të Gi de Mopasanin, ku personazhet duket të jenë shumë sipërfaqësorë si të tilla, por nga të cilët autori ia del që t'i flakë intrigat dramatike tradicionale, "heronjtë" dhe elementet melodramatike të cilat u përdorën me "bollëk" në letërsia dramatike të para kësaj kohe.

Ndryshe nga Tolstoi, Çehovi, nuk moralizon as në dramë, po ashtu nuk akuzon e as nuk predikon moral shoqëror. Ai nuk e ndërton dramën mbi replika të ndërlidhura logjikisht që i nënshtrohen ngjarjes dramatike, por, përmes një dialogu të saktë duke futur, kështu, në vepër, sentenca paralele tematike që krijojnë përshtypjen e natyrshmërisë së çdo gjëje që ndodh në skenë. Çehovi këtu i ndërton disa lajtmotive, bashkë me monologët lirikë dhe kulisat tingëllore, që u

japin karakteristika themelore personazheve të veprës së tij. Kjo gjë është më e theksuar sesa tek autorët e tjerë, ndaj dhe në perceptimin tonë të përgjithshëm, *Pulëbardha* del të jetë herë komedi e herë tragjedi, apo edhe më saktë, as komedi e as tragjedi.

Për Çehovin është më shumë i rëndësishëm nënteksti i veprës, e në veçanti domethënia e jashtëzakonshme e pushimeve, për të cilat do të flasim më vonë në këtë studim, ku autori i bën një mori nënvizimit të rrethanave dramatike duke e vënë kështu në pah domosdoshmërinë e vërejtjeve (didaskalike) që tregojnë formësimin përkatës figurativ të skenës, si dhe të sjelljes së personazheve. Kjo ndikon në krijimin e disponimeve dhe të përshtypjeve themelore të etjes dhe të ngashënjimit të personazheve, sidomos, në raport me njëri-tjetrin.

Pulëbardha nga kritikë të ndryshëm është quajtur të jetë një vepër me lirizëm të theksuar ku ndodh krijimi i madhështive të zbrazëta të njerëzve, vend ku shpërfaqet një jetë e pakuptimtë dhe e paqëllimtë e personazheve, e që është e përshkruar nga *etjet e heshtura* për bukuritë e parealizueshme dhe lumturinë e ëndërruar nga karaktere të caktuara dramatike që janë të mbytur në rëndomësinë e tyre shkatërruese.

REALITETI QË NDRYSHON NGADALË, APO EDHE QË NUK MUND TË NDRYSHOJË FARE

Që në ekspozicion të dramës vendosen linjat e para dramatike, të cilat na udhëheqin deri në epilog të saj. Lënda tekstore nis me pyetjen që ia bën Medvedenko Mashës: *përse ajo është gjithmonë e veshur me të zeza*[20] e që na e kujton, pikërisht, dialogë nga tregimet e Mopasanit.

Mbresëlënëse në këtë dramë është edhe mënyra e hulumtimit të shpirtit të njerëzve. Duke u marrë me këtë çështje aty gjejmë një analizë të thelluar të personazheve përmes së cilave, Çehovi, gati-gati, pahetueshëm, i zbulon shumë nga esencat e jetës në shoqërinë së cilës i përket edhe ai. Me tema të zakonshme të jetës, duke filluar shqyrtimin e vetës së tij si krijues e artist, por edhe dramaturgjinë dhe teatrin në kreativitetin e tyre, në përgjithësi krijohet peizazhi i një realiteti me shumë kontraste dhe me pak shpresë. Një realitet që ndryshon ngadalë, apo edhe që nuk mund të ndryshojë fare.

---

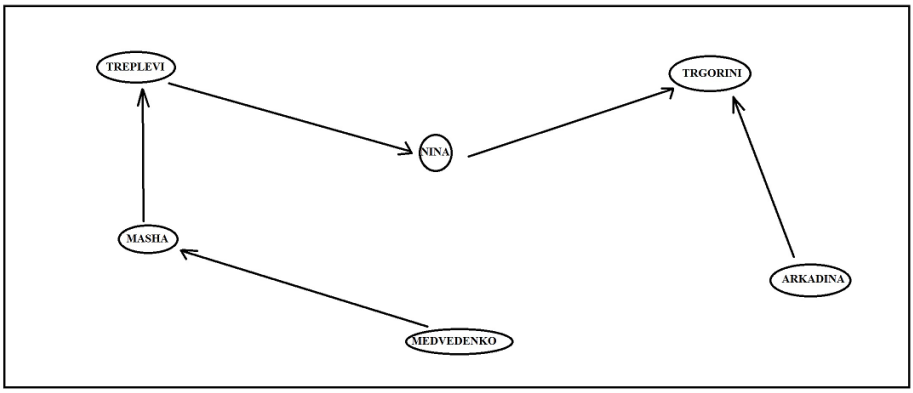
[20] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 105.

Nëse e përdorim fjalorin e Çehovit, atëherë mund të themi se *Pulëbardha* është një vepër komike që na bën ta kuptojmë se nocioni i komedisë, te ky dramatist, dallon fundamentalisht nga konceptet dhe teoritë që e definojnë zhanrin në fjalë. Personazhet këtu nuk janë të zhytura thellë në hiperbola të të metat personale të njerëzve që përqeshen nga të tjerët, siç ndodh zakonisht te komedia. Gjithashtu në to nuk vihet re as dominimi i rastësive dhe i koincidencave, që janë tipike për komedinë, për shkak të të cilave, apo edhe të ndonjë mosmarrëveshjeje (shpeshherë banale), personazhet vihen në situata komike duke e bërë publikun, madje edhe të qeshë.

Aty nuk ndodhin as aso situatash që vijnë si pasojë e të moskuptuarit ndërmjet njerëzve të caktuar. Por, komikja këtu, nëse e pranojmë si të tillë, zë fill te natyra e marrëdhënieve ndërmjet personazheve të dramës ku karakteret në të, bëjnë përpjekje që t'i fshehin mangësitë e tyre të pafshehshme, për çfarë përballen me mospërfilljen e personazheve të tjera, me ç'rast ndërtohet një komike e lehtë e që është një pjesë e përciptë në marrëdhëniet ndërmjet personazheve në dramë.

Në një shqyrtim më të thellë të karaktereve, mund të shihet se ajo që ndodh aty, me ta këta njerëz të zakonshëm dhe në marrëdhëniet ndërmjet tyre, e që në fillim mund të na duket mbase komike, me "shpejtësi drite", shndërrohet në diçka të dhembshme dhe shumë tragjike. Kjo tregon se komikja në dramën *Pulëbardha* rrjedh nga tabanët e komedisë, por që ik, papërmbajtshëm, drejt tragjedisë, e cila hapet nëpërmes sjelljes dhe fatit të personazheve, e që përfundimin e dramës e përmbyll me një vetëvrasje.

Në dramën *Pulëbardha* ndodhet një numër i konsiderueshëm i personazheve që janë të dashuruara në dikë që nuk ua kthen atë dashurinë e as atë pasion. Për shembull, duke u nisur nga më e thjeshta e shohim se Medvedenko e dashuron Mashën, e cila nuk ka ndjenja për të; Masha e dashuron Konstantin Treplevin, i cili s'e përfillë këtë dashuri; Treplevi është i dashuruar në Ninën, e cila, fillimisht ka simpati për të, por më pas, ajo dashurohet në Trigorinin dhe i shmanget atij; Arkadina, gjithashtu, e dashuron Trigorinin – ndërsa, siç shihet, edhe në skicën e mëposhtme, vetëm Trigorini është ai që nuk e dashuron askënd tjetër përveç vetes së tij. Kjo gjë, faktikisht, veprën e Çehovit e bën të jetë edhe tragjike e edhe komike në të njëjtën kohë.



Tragjikja në veprën e Çehovit nuk pikëtakohet askund me konceptet e tragjedisë helene apo të asaj të periudhës Elizabetiane (të kohës së Shekspirit), apo edhe me tragjedinë e mëvonshme franceze, njëllojshëm sikurse që as komedia e Çehovit që nuk ka kurrfarë lidhje me format e njohura dhe të gjithëpranuara të zhanrit së tillë në letërsi nga dramaturgjia antike greke (Aristofani), apo edhe ajo romake (Plauti) apo edhe me afër në kohë, me atë të periudhës së klasicizmit francez me Molierin në krye.

Çehovi është një krijues realist, i cili flet, jo për ato që shihen dhe dëgjohen në skenë, por për mesazhet që mëton t'i përçojë vepra tij dramatike përmes nënteksteve sugjestive, sidomos për ato pjesë që janë aq të "mbuluara", aq egoiste dhe aq hipokrite në jetën e njerëzve me fatin e të cilëve merret ai në këtë dramë.

Analizat si kjo, e kanë edhe një qëllim që, ta bëjnë eksplikimin e asaj që është e "heshtur" në veprën e Çehovit. Për shembull, në aktin e katërt të dramës, e gjejmë bisedën ndërmjet Ninës dhe të Treplevit, bisedë kjo që nuk e dëgjon asnjëri prej personazheve të tjerë në dramë. Në këtë mënyrë futemi në dimensionin e heshtjes së njohur si çehoviane, e cili është diçka që mbetet brenda kufijve të poetikës të dramës së tij, me ç'rast, nga biseda mjaft sqaruese, ndërtohet shqetësimi më i thellë i këtyre personazheve, me ç'rast drama e tyre nuk del në plan të parë.

Kjo dramë ka në vete edhe elementë të artit postmodern, për aq më tepër kur aty, vihen re elementë të konceptit dhe të modeleve të gërshetimit të realitetit objektiv me fiksionin, gjë që nuk mund të sqarohet vetëm me fjalët mbi atë se çfarë, në fakt, është e çfarë nuk është realiteti objektiv aty ku jetojnë njerëz të zakonshëm, drama e të cilëve zhvillohet në disa nivele.

Në aktin e parë, bëhet zbërthimi i procesit të krijimit të një shfaqjeje teatrore, i hapësirës dhe i gjithë asaj që e bën teatrin të qenë. Aktorët e lexojnë tekstin nga faqet prej letre, e shpotisin njëri-tjetrin, pa të keq, dhe i drejtohen publikut të mundshëm të shfaqjes, ndërsa, për një çast, gjithçka ndalon dhe nuk lëviz, përderisa Treplevi e fillon monologun e tij më të rëndësishëm në dramë:

TREPLEVI *(e kontrollon skenën)*: Ja teatri. Perdja, pastaj kulisa e parë, edhe një, ndërsa ca më larg hapësira e zbrazët. Dekor nuk ka. Pamje mbi liqe dhe në horizont. Perden do ta ngrehim saktësisht në tetë e gjysmë kur të delë hëna.

Konstantin Gavrilloviç Treplevi, është një shkrimtar i ri dhe i panjohur, i cili bën përpjekje ta krijojë një shfaqje për familjen e tij dhe për fqinjët e familjes ku, faktikisht mëton t'i promovojë disa nga format e reja teatrore dhe dramatike, me ç'rast, përmbajtja e dramës së tij shndërrohet në formë ndërsa forma e saj shndërrohet, me një automatizëm, në përmbajtje.

Mbi të gjitha, mund të thuhet se Çehovi, në këtë dramë, është realist, ndërsa, hove-hove bëhet, siç ndodh në aktin e dytë të dramës, disi, edhe surrealist, paçka se *Pulëbardha* e lë përshtypje e një ngjarjeje të rrjedhshme dramatike, por me elemente skizofrenike dhe konfuze në kuptimin ekstatik, të vetëkënaqësisë së çuditshme të personazheve.

Meqë akti i parë më shumë e lë përshtypjen e një prove, akti i dytë vjen, më shumë, si një ëndërr, ndërsa i treti është i mbushur me simbole të cilat i zbulojnë, një nga një, të gjitha dobësitë e personazheve të dramës, përderisa ai i katërti del të jetë një lloj përgjithësimi i përshtypjeve objektive të tri akteve pararendëse, e që në fund, sikur e thamë, përfundon me një vetëvrasje.

Destruksionin në aktin e parë të dramës *Pulëbardha* krijon hapësira për rekonstruksion të shfaqjes, ngase, ajo, gjithmonë fillon dhe rrjedh deri në epilogun e saj pas kondensimit kohor dhe pahetueshëm arrin te një pjesë konvencionale e shtrirë në atë mënyrë që të krijohet një përjetim sa më i fuqishëm gjatë procesit të zhvillimit të veprimit. Sikurse e thotë edhe Zhil Dellez[21], Çehovit këtu *përsëriten*

[21] Zhil Delez ishte filozof francez i cili në fillim të viteve gjashtëdhjetë të shekullit të kaluar, e deri në vdekje, ka shkruar për filozofi, për letërsi, për artin figurativ, për dramë dhe teatër, si dhe për filmin. Ishte një prej filozofëve më me ndikim

dallimet dhe dallohen përsëritjet, ndërsa drama mbetet e papërfunduar duke qenë lëvizur gjithmonë në një proces variabël[22].

Në këtë vepër nuk e fshehin mendimin se dramës, atëbotë, i nevojiteshin trajtime të reja, ngase ato që krijoheshin, nuk ishin në hap me kërkesat e kohës, për ç'arsye projeksionet e poetike të Çehovit mbi këto tendenca vendosen, përmes personazheve hulumtuese, siç është Treplevi, i cili i shqyrton dendur çështje që e shqetësojnë autorin e *Pulëbardhës*. Te kjo dramë e Çehovit, gjithashtu, kemi të bëjmë me teknikën dramatike që, sot, njihet si *drama në dramë*[23] (gjë që, në skenë vjen, natyrisht si teatër në teatër), e cila mund të quhet edhe tregim brenda një tregimi tjetër, metodë përmes së cilës këtu zhvillohen konceptet e autorit mbi dramën dhe teatrin e ri (në përgjithësi) e që, më pastaj, normohet të jetë si një dramë apo edhe teatër modern.

PSIKOLOGJIA ÇEHOVIANE NË DRAMË

Raporti i Treplevit me të ëmën, Arkadinën, në mënyrë asociative, kjo na kthen diku te vepra më e njohur e Shekspirit, *Hamleti*, konkretisht tek ajo pyetja e famshme të cilën kryepersonazhi i dramës ia parashtron nënës së tij, Gertrudës, pasi e pyet për shkaqet e vdekjes së burrit të saj, përkatësisht të atit të Hamletit:... *Si munde ta bësh*[24]?

---

në gjysmën e dytë të shekullit XX. Veprat më të njohura të tij janë, dy vëllimet e studimit *Kapitalizmi dhe skizofrenia*; *Anti-Edipi* (1972) dhe *Njëmijë platotë* (1980), të dyja këto të fundit u shkruan bashkë me psikanalistin e njohur, Feliks Gutarije. Debatet e tij teorike në studimin, *Diferencat dhe përsëritjet* (1968) konsiderohen të jetë një kryevepër e vërtetë. A. V. Mur pas kritereve të Bernard Viliamsovit mbi kualifikimin e kritereve si mendimtar i madh, Zhil Delez e rangon atë të jetë një prej filozofëve më të mëdhenj të shekullit që lamë.

22 https://www.pismenica.rs/knjizevnost/anton-pavlovic-cehov-galeb/

23 Shakespeare, William, *Hamlet*, Akti III, seria e 6, *The Complete Works of William Shakespeare*, Wordsworth Editions Ltd., Herfordshire, 1996. f. 688.

24 Hamleti dhe Horaci qeshin së bashku, duke treguar se do ta zbulonin të vërtetën e asaj që ka ndodhur ngase, besojnë se fantazma e ka treguar të vërtetën. Pas një feste të shkurtër, Rosenkranci dhe Gildensterni futen në skenë dhe i thonë Hamletit se shfaqja që e ka organizuar ai, e ka shqetësuar së tepërmi mbretin Klaud. Gjithashtu thonë se nëna e tij, Gertruda, e kishte urdhëruar Hamletin që ta takonte në dhomën e saj. Pas kësaj, këta dy bëjnë përpjekje që ta bindin Hamletin që të kërkojë falje për situatën e pakëndshme që e ka krijuar. Polloni, babai i Ofelias, hyn edhe ai dhe i lutet Hamletit që të shkojë e ta takojë të ëmën. Të gjithë dalin së andejmi përveç Hamletit. Në një bisedë të shkurtër, Hamleti mendon për atë se si do të jetë i ashpër e nënën e vet, duke ia tërhequr

Kjo pyetje parashtrohet në mënyrë tipologjike duke e krijuar aluzionin mbi raportet e ftohta ndërmjet nënës dhe të birit të saj. Në rrafshin teorik dhe estetik, këtë marrëdhënie: ëmë-birë, Çehovi e ndërton përmes *patosit*, ndërsa në pjesën e lëndës tekstore, që i përket Treplevit, tipologjikisht, siç u tha, kjo është e arsyeshme dhe e përshtatshme për krijuesin e ri ndërsa del të jetë, para së gjithash, një reagim ndaj disa dukurive të shfaqura në shoqëri, e të cilat për Anton Çehovin kanë qenë të pështira.

Në fundament të dramës ndodh tematizimi i marrëdhënieve ndërmjet të vjetrës dhe së resë në artin e të shkruarit, por edhe atij të performuarit, gjë që, këtë vepër e bën të jetë një prej dramave më interesante të Çehovit, përmes së cilës ai i zhvillon një varg vizionesh moderniste ku artikulohen qëndrimet personale bashkë me përvojat, dëshirat dhe synimet e tij në fushën e artit dramatik. Sukses i madh i Çehovit është ai se, te personazhet e tij, ia del ta fusë në funksion edhe faktorin psikologjik, element ky që, më vonë, nga studiues të ndryshëm u quajt: *psikologji çehoviane.* Kjo, më pas u përdor gjerësisht edhe në prozën poetike, ku, në një labirinth pamjesh, evidentohet gjithçka dhe çdokush që me tipare të karakterit që posedon, e shpërfaq shpirtin e njeriut të zakonshëm, e më pas, ndikon që e tëra kjo të derdhet në një tërësi harmonike, funksionale.

Teoriku francez i dramës, Pol Zhinestjer mendon se shkrimtarët e rëndësishëm, siç është Çehovi, padyshim se, i përkushtohen zhanrit dramatik, ndërsa, nganjëherë, ata, janë, më shumë psikologë sesa autorë, ndërsa llojllojshmëria e pafundme në veprat e tyre dramatike, përkatësisht e situatave në dramë, nuk buron vetëm nga llojllojshmëria e situatave që ngërthejnë personazhet, por edhe nga dallueshmëria dhe karakterizimi i tyre psikologjik[25]. Kështu bëhet e qartë se në çfarë mënyre Çehovi, duke i përdorur elementët e melodramës dhe të vodvilit[26], me karakterizimin që e përmend P. Zhinestjer, me ç'rast

---

vëmendjen te krimi aq i madh që e ka shkaktuar duke e vrarë të shoqin, respektivisht të atin tij. Ky ishte një krim i një përmase të madhe, sidomos në rrafshin e asaj se kjo, pasi i vritet i shoqi, siç dihet, pranon që të martohet me xhaxhanë e tij, Kalaudin. Mirëpo, ai e di se asaj nuk do t'i shkaktojë ndonjë dëm apo ta lëndojë në çfarëdo mënyre, përpos me fjalë dhe me pyetjen që ia parashtron: … *Si munde ta bësh?,* pra. (Eagleton, Terry, *William Shakespeare*, Basil Blackëell Ltd., Oxford, 1986, f. 65)

[25] Jinestje, Pol, *Dramska geometrija*, në: *Moderna teorija drame*, NOLIT, Beograd, 1981, f. 118 – 152.

[26] Vodvili është zhanër i komedisë, që vjen si një lojë në teatër apo edhe një shfaqje muzikore me vallëzim, esenca e të cilit ndërtohet përmes anekdotave,

arrin te kompleksiteti i personazheve, si dhe të linjat syzheore të veprës, që janë rrjedha që ndërthuren, komentohen dhe bëhen pasqyra të njëra-tjetrës, duke e ndërtuar atë që, sot, thjesht e quajmë edhe: *dialektikë çehoviane në dramaturgji*, të cilën e konfirmon në studimet e tij ky teoricien[27].

Suksesi më i madh i Çehovit në këtë vepër qëndron në faktin se ai ia del që ta "konstruktojë" ndjeshmërinë emocionale të njerëzve të kohës së tij, e cila te publiku arrin përmes asaj që quhet: *formulë psikologjike*, në labirinthin e pamjeve, emocionalisht drithëruese, ku përshkohet secili personazh, në harmoni me tërësinë e veprës. Këto *formula* të vihen re, saktësisht, edhe në veprat e Çehovit që i ka inskenuar Stanisllavski.

DRAMA E KORNIZAVE TË NGUSHTA STILISTIKE

Këtu mund të hasen edhe disa ndikime, të cilat autorit të saj ia imponuan teoritë e Çarls Darvinit (sidomos teoritë mbi evolucionin), përmes të cilave ai e gjen aftësinë e të ballafaquarit të elementëve kafshërorë brenda njeriut, njëllojshëm siç e bënë para tij natyralistët

duke poseduar ndërthurjen e tyre e që mund të jetë edhe një intrigë e argëtueshme. Në fillim të shekullit VIII, koupletet e ashtuquajtura kanë qenë pjesë obligative të shfaqjeve, sidomos të atyre që janë mbajtur në pangjyre. Këto pjesë pa pretendime janë quajtur: përfaqësime me vodëvil. Ndërsa, tek në pjesën e dytë të këtij shekulli, vodvili shndërrohet në një zhanër më vete. Pas kësaj vodvili u shndërrua në një zhanër të lehtë por dinamik, i cili u shërben argëtimit dhe haresë së njerëzve, mirëpo vodvili i Çehovit, në variantin e vet tekstor është i hapur edhe për *elasticitet* e që do të thotë edhe për lexime *spirituoze*, e sa nga kjo do të arrijë deri te shikuesi – është një çështje tjetër që ka të bëjë me realizmin skenik të veprës, si dhe me aktualizimin e mundësive që i jep lënda burimore e dramës. Në të njëjtën kohë, sado komik dhe qesharak, në fund ky vodvili çehovian, e parashtron si definitive dhe pyetjen gogoliane: me çfarë qesheni ju? Në fund të fundit, pikërisht nëpërmjet të vodvilit të Çehovit, siç e thotë edhe Zingerman, *realizohet* (...) *mundësia e qasjes te pjesët kryesore të Çehovit*, e që mund të konsiderohet një lloj njohjeje me botën triviale dhe banale, e cila te drama *Pulëbardha* e rrethon Treplevin dhe personazhet e tjera. Në vodvili shfaqen si dhe janë prezent ata që në veprat e Çehovit nuk i shohim, e që është pjesë e botës së personazheve episodike të Çehovit, ajo që ka ngelur mbrapa skenës, që është e nënkuptueshme, sfondin pas të cilit zhvillohet që të pesë dramat kryesore të këtij klasiku rus: *Pulëbardha, Daja Vanja, Tri motrat, Kopshti i vishnjave dhe Ivanovi*. (Zingerman, Boris, *Očerki istorii dramy 20 veka. Čehov, Strindberg, Ibsen, Meterlink, Pirandello, Breht, Gauptman, Lorka, Anuj*, Nauka, Moskva, 1979, f. 52.)

27 Jinestje, Pol, po aty.

francezë, si: Gustav Floberi, Gi de Mopasani e në veçanti Emil Zola, botëkuptimet e të cilëve puqen në shumë pika të përbashkëta[28]. Për shembull, Zola kur flet për shkrimtarin mendon se *ai duhet t'i zbulojë të gjitha ato që e përbëjnë anën e errët, si dhe të gjitha anët e jetës njerëzore, ashtu sikurse mjeku e diagnostifikon një sëmundje apo edhe plagë që duhet shëruar*[29], e që parimisht është një "mësim" të cilin e ka ndjekur Çehovi deri në fund.

Ambienti në dramën e Çehovit është një ambient i zymtësisë, krejtësisht gri, për shkak të asaj se, këtë imazh, autori e ka të ngulitur në vizionin e vet, konkretisht, në atmosferën e jetës së këtyre njerëzve nga provinca e thellë, diku nga fundi i shekullit XIX, e që dominohet edhe nga konceptet natyraliste të tablove të veçanta në kuadër të përbërësve shoqërorë dhe historikë të vendit. Kjo është gjendje që ka ndikuar direkt në krijimin e "heronjve" dramatikë këtu, e konstituojnë një ambient të vrugtë dhe aspak shpresëdhënës. Ata veprojnë ashtu që rrëfimet e tyre, faktikisht, u përgjigjen skemave të teatrit natyralisto-realist, ngase janë të motivuara në rrafshin psikologjik dhe e posedojnë një zhvillim, relativisht logjik në veprim.

Këto janë, vetëm, disa nga kornizat stilistike, të cilat janë shumë të ngushta për dramaturgjinë e shkrimtarit të njohur, ngase kjo dramë i tejkalon këto përmasa, dhe këtë e bën përmes elementëve të vet simbolikë, të cilët fatin njerëzor e ngrehin në nivele shumë më të larta të të identifikuarit duke zënë fill që në pikën, e cila konsiderohet pjesë e një rendi krejtësisht psikologjik, apo edhe social të një periudhe të caktuar kohore.

---

[28] Sipas Emil Zolës, njërit prej themeluesve të tij – natyralizmi është një drejtim artistik, e në veçanti letrar që është, faktikisht, një vazhdimësi e realizmit. Ai e paraqet natyrën e njeriut në pjesët më vulgare dhe më të errëta të jetës së tij. Në artikullin *Romani eksperimental* i botuar në vitin 1880, Emil Zola apelon te shkrimtarët që të shndërrohen në dijetarë dhe në këtë mënyrë ta bëjnë përshkrimin e natyrës së njeriut, si dhe atë se si zhvillimi i njeriut është i përcaktuar nga ajo që e rrethon si dhe nga trashëgimia e tij. Me këtë Zola ndërlidhet me mësimet e Hipoli Tainias mbi trashëgiminë, mbi çastin dhe racën si përbërës kryesorë të sjelljes së njerëzve në shoqëri. Kështu, natyralistët e bënë zbulimin e anës së errët të njeriut, kryesisht duke u përpjekur që atë ta sqarojnë nga shtytësit e ndryshëm, shoqërorë, ekonomikë apo edhe gjenetikë, ndërsa në rastin e Anton Pavlloviç-it Çehovit kjo gjë i shkon akoma më thellë, më poshtë sesa të gjithë këta shkaktarë dhe shtytës, duke i zbuluar gjërat më të trishtueshme, dhe njëkohësisht gjërat më elementare, të cilat nuk e kanë asnjë lloj sqarimi të logjikshëm apo të kuptueshëm, porse janë të tilla nga vetvetja, meqë, në fund të fundit, e këtillë është edhe jeta.

[29] Šestov, Lav, në studimin e përmendur.

Çehovi i ruan këtu edhe pamjet e kauzalitetit të tejdukshëm në një orientim të caktuar, ndërsa në "aksionin" e personazheve krijon veprime që janë esencialisht të shpërqendruara, dhe të cilat privohen nga disa ngjarje të domethënshme, madje edhe përcaktuese në dramë, të cilat ushtrojnë ndikim tek uniteti i veprimit dhe ai i kohës.

Drama *Pulëbardha* ndërtohet përmes disa paraleleve, individuale dhe kolektive, rrjedhat e të cilave, në të shumtën e rasteve, i përkasin një rëndësie të barabartë. Kështu, faktikisht, krijohet ajo që quhet: thjeshtësi stilistike, madje, e admirueshme e autorit, i cili sjell plot e përplot elementë sugjestivë në dramën e tij e që mund të analizohen në substrukturën e veprës.

Kur flasim për stilin, me këtë rast, është e qartë se A. P. Çehovi anon drejt ndërtimit të disa thjeshtmërive të theksuara, duke besuar se pikërisht këto thjeshtmëri mund të jenë elementi kryesor që e tërheq besueshmërinë dhe vërtetësinë e tregimeve të dramës, të cilat janë aq të dallueshme nga njëra-tjetra, por, në bërthamën e tyre po aq të ngjashme.

Nëse flasim për detajet atëherë mund të themi se ato janë mjaft karakteristike, ngase Çehovi i ka përdorur ato që "ta freskojë" imazhin e ngjarjeve, për t'u dhënë atyre një ngjyrim të duhur, të identifikueshëm, karakteristik, si dhe "vulën" e poetikës çehoviane në letërsi.

E veçantë te *Pulëbardha* është edhe ajo se autori pareshtur insiston që personazhet të jenë të karakterizuar nga brenda, sidomos me veprimet e tyre, si dhe me të folurit karakteristik që i artikulojnë ata, por jo edhe nga vështrimi i tyre i jashtëm, të cilit mund t'i mveshen etiketa të ndryshme, por pa ndonjë thellësi në domethënie.

Me gjithë këto që u thanë, Çehovi nuk e pëlqen radhitjen e tij në mesin e shkrimtarëve natyralistë, ngase, pikërisht te rasti dramës *Pulëbardha* ai mendon se mund të flitet për një vegëz tjetër, përmes së cilës bëhet ndërlidhja e disa drejtimeve artistike e që, para së gjithash, mund të konsiderohet të jenë një realizëm modern në dramaturgji, përmes të cilit bëhet një lloj *grafikimi* dhe *portretizimi* i mjerimit shoqëror në atë labirinthin e jetës së njerëzve, i cili krijohet nga mosgjetja e një shtegu të vetëm që të dilet nga ajo "geto" e të ikin kudo tjetër, ku mund të kenë, mbase, ndonjë sukses, për t'u shkëputur nga grumbulli i papërballueshëm i problemeve shoqërore që ekzistojnë në një komunitet dhe me njerëz - me fatin e keq e të njëjtë:... *apatia e tmerrshme që mbretëron ndërmjet njerëzve, por që është vetëm shpresa e parë, gati e përciptë, nën të cilin gjenden shtresat e tjera përmbajtësore që ndërlidhen me ekzistencializmin e*

njerëzve, me problemet e tyre, të cilat, sipas Çehovit nuk mund t'i zgjidhë asnjë rend shoqëror[30].

Zbërthimi i kësaj mund të gjendet te monologu i Treplevit me përplot pyetje dhe dilema:

TREPLEVI: Kush jam unë? Çfarë jam unë? I përjashtuar nga universiteti pa titull, për shkak të rrethanave për të cilat redaktori nuk mund të konsiderohet përgjegjës, siç rëndom, thuhet; pa talent, pas asnjë metelik, ndërsa sipas letërnjoftimit personal një zanatçi nga kijevas, edhe pse ishte një aktor në zë. Dhe ashtu, kur aktorët dhe shkrimtarët, në sallonin e nënës sime më qaseshin këndshëm, më është dukur se vetëm po e bëjnë vlerësimin e mosvlerës sime; i zbërtheja mendimet e tyre duke e ndjerë nënçmimin[31].

Çehovi, pra, e mohon dominimin e natyralizmit në krijimtarinë e tij dramaturgjike, në përgjithësi, ndaj dhe nuk heziton që përpjekjet e tij për t'iu shmangur atij drejtimi letrar pavarësisht nga ajo që e thonë apo edhe që mund ta artikulojë kritika e kohës. Lidhur me këtë çështje ai thotë: *Kur të ngritet perdja ndërsa nën dritat elektrike shfaqen njerëz me dhunti, kryepriftërinjtë e artit të përkushtuar, të cilët në një dhomë me tre mure e shpërfaqin atë se si hanë njerëzit, si pinë, si dashurojnë, si shëtisin dhe bartin rroba, duke bërë përpjekje që ta shtrydhin mesazhin moral nga disa pamje të zakonshme, vulgare, si dhe të pamjeve me fraza të zbrazëta dhe vulgare, një mesazh të vogël, fare të vockël moral, lehtë të kuptueshme, të dedikuar për përdorim vendor; dhe kur, në mijëra variacione më ofrojnë, gjithmonë, gjëra të njëjta –atëherë kthehem dhe iki, njësoj siç Mopasani iku nga kulla e Ajfelit, e cila ia bluante trurin me vulgaritetin e vet të madh... Duhet të gjejmë forma të reja. Kjo është ajo që kërkojmë. Nëse ato mungojnë, atëherë është më mirë që të mos kemi asgjë*[32].

Këtu, ai, ia bënë një akuzë teatrit dhe dramës natyraliste e që është një akuzë e tillë që për njëqind e njëzet vjet thuaja se nuk ka

---

30 Archer, William, *Chekhov on the British Stage*, Cambridge University Press, 1993, f. 412.

31 Williams, Raymond, *Drama From Ibsen To Brecht*, Penguin Books, London, 2013, f. 118.

32 Po aty, f. 113.

humbur asgjë nga fuqia e saj. Kjo është një pjesë e mendimeve, të cilat në dramën *Pulëbardha,* "futen në gojë" të Konstantin Treplevit, e që mund të kuptohet si një reflektim i brendshëm i Anton Çehovit, ngase edhe ai duhet të jetë ndjerë njëllojshëm siç ndjehet Treplevi në këtë dramë:

TREPLEVI: Janë të nevojshme format e reja. Format e reja janë të nevojshme, e nëse mungojnë – atëherë nuk nevojitet asgjë. *(Shikon orën.)* Unë e dua nënën, e dua fort; ajo e jeton një jetë të çrregullt, dhe përjetësisht i përshtatet atij novelistit, emri i saj përsëritet nëpër gazeta – dhe kjo mua më lodh. E, ndonjëherë nga unë flet egoizmi i një të vdekshmi, me vjen keq për nënën time, aktore e njohur; atëherë më bëhet se ajo është një grua e rëndomtë, e me këtë unë do të isha i lumtur.

Sipas R. Uiliams deklaratat e Çehovit bëhen me tone karakteristike e që mund të jetë e shfrytëzueshme të citohet në hapin e parë të analizimit të dramave të tij, e madje edhe si parathënie e disa vërejtjeve mbi marrëdhëniet që kishte drama natyraliste me prozën si dhe me simbolizmin, brenda të cilit u zhvilluan dramatistët natyralistë[33].

Te një letër, tjetër, dërguar mikut të tij, Suvorinin, Çehovi, ndër të tjera, thotë: *Po shkruaj diçka të çuditshme… Tmerr, në dramë po i thyej të gjitha rregullat e ngjarjeve dramatike. Të shkosh me një komedi katërkatëshe në të cilën luajnë katër protagoniste kryesore, si dhe gjashtë protagonistë meshkuj, e që zhvillohet në natyrë me pamje nga liqeni!? Shumë po flitet mbi letërsinë, por po ndodh pak, shumë dashuri*[34].

Në dramën *Pulëbardha,* bëhet një shtrirje e gjerë tematike, përderisa lapsi e "vizaton" peizazhin e bukur me pamjet mbi liqe ku edhe takohen të gjithë aktorët e dramës. Mes këtyre personazheve, ka plotë dashuri, por asnjëra prej atyre dashurive "të mëdha dhe të zjarrta" nuk bie në një tokë frutdhënëse ashtu që, asnjëri përjetim i personazheve nuk e arrin fundin e lumtur në mënyrën e dëshiruar – ndërsa Treplevi përfundon tragjikisht.

---

33 Po aty, f. 134.

34 Chekov, A, *Letter to A. S. Suvorin*, 1 Aprill, 1890, in Yarmolynski, A., op, cit., f. 133.

Personazhet në dramë, jo rrallë, i ndryshojnë temat e bisedave, e ndryshojnë edhe disponimin e tyre, pastaj bëhen së tepërmi relativë dhe të pakënaqur e të paqëndrueshëm, ndërsa përplotësohen ndërmjet veti me fjalë të atilla, të cilave, hove-hove, as vetë nuk u besojnë. Në këtë pikë, ata e krijojnë bindjen personale se çdo gjë që ndodh në jetën e tyre për ta dhe rreth tyre, është gjëja e fundit që u ka ngelur. Kështu bëhet e ditur se protagonistët e tij (ndërsa, secili në këtë dramë, në një mënyrë apo tjetrën është edhe antagonist) mëtojnë që ta ruajnë kontrollin e tyre, apo edhe një lloj pushteti mbi arsyet e veta, si dhe gjërat që rrjedhin apo që, tashmë kanë ikur nga ai kontrolli i mundshëm. Bisedat e këtyre njerëzve janë vetëdeklarime paralele dhe vijnë si dialogë të monologuar, apo monologë të dialoguar, e që vazhdimisht ndërpriten çuditshëm, dhe pastaj, po aq çuditshëm edhe vazhdojnë nga e para për në askund.

Pauzat, në këtë dramë, bëhen po aq të rëndësishme, sikurse edhe fjalët që shqiptohen në të. Për këtë, pauzat e shpeshta aty, janë tregues të problemeve që i kanë personazhet në komunikimin ndërmjet veti, si dhe të vështirësive që kanë ata në të komunikuar me të tjerët për gjëra të zakonshme, por edhe për ato të pazakonshmet që u ndodhin. Si shembull këtu mund të veçohet gjendja e reduktuar e bisedës ndërmjet Treplevit dhe nënës së tij, Irinës, ku ndodh një lloj komunikimi metafizik në përmasën shpirtërore, e po ashtu, edhe në rrafshin trupor, kur rëndësia e konvertimit të mendimeve duket të jetë shumë e vështirësuar e që, faktikisht, e manifeston "ruajtjen" e marrëdhënies minimale ndërmjet këtyre dy personazheve relevante në këtë dramë.

Gjendje e njëjtë, mbretëron edhe në rastin e të komunikuarit ndërmjet Mashës dhe Medvedenkos, e sidomos të Treplevit me Ninën. Për këtë arsye të komunikuarit këtu ndodh përmes atyre që mund të quhen: *pushime shpirtërore*[35]. Këto pushime, në rrafshin e të konvertuarit, na e tërheqin vëmendjen e nevojës dhe dëshirës së minimalizuar të personazheve, e ndonjëherë edhe paaftësinë e disave prej tyre, që rrëfimin oral të mos e shpijnë deri në fund. Kjo gjë krijon një fragmentarizim të tregimit, siç e quan edhe Tolstoi, ku, përmes pushimeve të shpeshta si dhe komentimeve, krijohen shumë pamundësi që i posedon narracioni i kësaj vepre, ngase asnjë storie që ndodh aty nuk rezulton e përfunduar deri në fund, ndërsa mbajtja e strukturës së dramës me fillim, mes dhe mbarim, është mjaft vështirë e realizueshme.

---

35 Mulliqi, Haqif, *Katër epoletat*: nga dialogu i Gjeneralit Alfador dhe Gjeneralit Betador, botuar nga ShB "Armagedoni", Prishtinë, 2017.

Në pikat kryesore të dramës *Pulëbardha* paraqiten disa ndërprerje vizuale që krijohen nga struktura e mendimeve të caktuara të personazheve, e të cilat mund të shikohen si ndonjë version rudimentar i sistemit intern sintaksor në të folur. Këto pika i shërbejnë Çehovit si pushim të shkurtra apo "kërcime" ndërmjet mendimeve të personazheve të caktuara dhe përpjekje për t'i përmbledhur ato që, më pas, të krijohet një kontinuitet i logjikshëm në dialogim:

TREPLEVI: Nina, përsëri ju... Nina!

Ose, kur Treplevi flet për Trigorinin, cilësitë e Trigorinit:

... Ai është njeri i mençur, i thjeshtë, e di, ngapak melankolik. Shumë i ndershëm. akoma nuk i ka mbushur dyzet vjet, e veç është i famshëm dhe i ngopur deri në fyt... Sa u përket tregimeve të tij... nuk e di çfarë të të them... Simpatike, me dhunti... por... pas Tolstoit dhe Zolës nuk do të të bjerë në mend që ta lexosh Trigorinin.

Mungesa e vizualitetit të personazheve, në këtë dramë shërben që të shquhet goja dhe të forcohet veprimi i të paparashikueshmes, të një të folure të paqartë, e në të njëjtën kohë edhe në shpalosjen graduale të fragmentarizmit të personazheve, si dhe të kondensuarit e shprehjes së tyre vetëm tek e folura (duke përjashtuar me këtë rast tingujt siç janë shamata, thirrjet dhe të qeshurat që ndodhin, disa herë në këtë dramë). Këtu kemi të bëjmë me një meta-tëhuajsim apo edhe me një meta-shndërrim dhe shtim të pauzave të sugjeruara ndërmjet fjalive, që janë të pakapërcyeshme, sidomos për ndikimin e rrjedhës konstante të të folurit të personazheve, e që e krijon një intensitet shumë më të vogël të dramatikës. Kjo përjetohet përmes ndjenjave të shqetësimit individual dhe të gjendjes së tendosur ndërmjet personazheve. Ndaj dhe, është së tepërmi interesante pyetja se, cili personazh i dramës *Pulëbardha* ka brengosje më të madhe për fatin e tij, por assesi edhe për fatin e cilitdo personazh tjetër në dramë.

Kështu, nëpër një shtrëngatë fjalësh kjo gjendje na e sjell në mendje personazhin e Lyckeyt te drama *Duke pritur Godonë* të Samjuel Beketit, kur, në pjesë të caktuara, personazhi shpërfaq pamundësi të të shprehurit, përmes gjuhës dhe të vetë të folurës. Kjo mund të konsiderohet ndjeshmëri e brendshme dhe problematike e personazheve të dramës së Çehovit, të cilat, mendimet e tyre, në

mënyrë të këtillë, i bartin tek audienca, e cila, ndonjëherë, me dëshirë e pret përfundimin e atyre replikave dhe të bashkëbisedimeve ndërmjet karaktereve për t'u ndjerë më e çliruar nga ajo gjendje dhe "presioni" i ankthshëm që krijohet si percepcion i atij komunikimi. Didaskalitë janë të shënuar në mënyrë të bollshme dhe shumë të detajizuar ku përshkruhen vendet e veprimit të personazheve, gjë që ndihmon në të kuptuarit e përgjithshëm të tyre, si dhe të gjendjes psikike që kanë ato.

Skena e vogël në breg të liqenit si vendtakim i aktorëve të dramës është një vend ku mund të njihet e kaluara, por edhe e ardhmja e këtyre njerëzve. Ndaj, duhet të parashtrohet pyetja se, në gjithë këtë, a mund të ketë mjaftueshëm hapësirë për të gjitha ato që ndodhin në këtë dramë? Përgjigje në këtë pyetje, besojmë se na e jep Trigorini, nga kolltuku i tij komod, kur thotë se: dallimet në botëkuptimet e këtyre njerëzve janë aq të patejkalueshme sa që, pashmangshëm, shumica e situatave në dramë, mbeten pa zgjidhje[36].

RRETHANAT E BOTËS KOMPLEKSE TË PERSONAZHEVE

E veçantë tjetër e dramës *Pulëbardha* është se, në të, edhe kur e pëson një personazh, në rastin konkret Treplevi, ta themi, megjithatë nuk mund të gjejmë as edhe një fajtor të vetëm për fundin e tij tragjik. Kjo është rezultat i asaj se, këtu, nuk ekzistojnë as të bërat pozitive e as ato negative të personazheve, ndërsa vetë drama nuk e ka asnjë hero specifik të saj. Të gjitha personazhet që gjenden aty janë njerëz të rëndomtë, ndërsa autori nuk e liron asnjërin syresh nga përgjegjësia, jo për fatin e të tjerëve, por për fatin e vet. Çehovi asnjërin prej personazheve, faktikisht, nuk e vë para ndonjë tribunali me akuzë për implikimin në shkatërrimin e fatit të tjetrit (të tjerëve), ngase, të gjitha ngjarjet zhvillohen në atë mënyrë që të mos ketë asnjë shkaktar negativ, të fatit të tjetrit. Protagonistët e dramës, këtu, veprojnë hapur dhe kanë mundësi që t'i pranojë vendimet e mira apo edhe ato të këqija pa ndonjë shkallë rezistence apo edhe dyshimi, por ata, kryesisht janë disa oportunistë të pavendosur. Ndërsa, pjesa tjetër se si zhvillohen gjërat varet nga shkalla e egoizmit të personazheve.

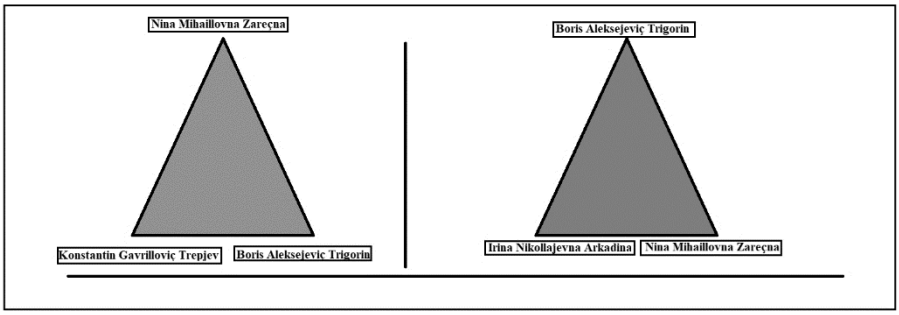
Për shembull, në dashurinë ndaj Treplevit është Nina ajo që e shpërfaq një lloj egoizmi; Irina Arkadina, nga ana e saj lufton që të

---

36 Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 165.

"ndalojë koha" dhe është xheloze për raportet ndërmjet Trigorinit dhe Ninës; Sorini, në një moshë të shtyrë, çirret duke thënë: (...) *Dua të jetoj*![37]; Trigorini pajtohet që të shndërrohet në lodër të Arkadinës, meqë ashtu ndihet më i sigurt në vete, etj. Aty haset edhe cinizmi i papërsëritshëm i Dornit; viktimizimi i vazhdueshëm i Medvedenkos për Mashën dhe fëmijën e tyre, ngase këtë e imponon egoizmi i Mashës; posesioni dhe fiksimi që ka Polina për mjekun, duke e shmangur të vërtetën e Shamrajevit, edhe ky është një lloj egoizmi i saj, e kështu me radhë.

Pavarësisht nga marrëdhënia e Treplevit me Ninën dhe dashurisë së tij për aktoren e re dhe ambicioze, si dhe pavarësisht nga marrëdhënia e Trigorinit me Irina Arkadinën, në dramë ekziston një numër jo i vogël i arsyeve, sipas së cilave, intriga qendrore e dashurisë, në rrafshin syzheor, ndërtohet, në radhë të parë, në marrëdhënien ndërmjet Zareçnës dhe Trigorinit. Fundja, edhe vetë epilogu i dramës ka të bëjë me (mos)lidhjen e këtyre të dyve përkatësisht me shkëputjen e lidhjeve të tyre të paqëndrueshme. Kjo është më shumë se sa një intrigë dashurie e cila, në një proces të gjatë të veprimit dramatik, e konstituon linjën e veprës, ndërsa rrjedhat e tjera syzheore vetëm se i lënë përshtypjet e disa mjeteve motivuese të kësaj rrjedhe dhe të komenteve që ndërtohen mbi to. Për të qenë më të saktë, duhet thënë se, rrjedha syzheore te drama *Pulëbardha* ndërlidhet me marrëdhëniet e katër personazheve mbi të cilat ndërtohen rrjedhat kryesore dhe bazike të ndërthurjes e që zhvillimin e tyre e bazojnë në marrëdhëniet ndërmjet Konstantin Treplevit, Ninës, Trigorinit dhe Irina Arkadinës. Në këtë pikë ndërtohen dy trekëndësha: ai ndërmjet Treplevit, Ninës dhe Trigorinit, si dhe tjetri në marrëdhënien e Trigorinit, Ninës dhe Arkadinës.



[37] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 126.

Tragjedia, e cila është e vërejtshme te këto personazhe, është një prej treguesve të qartë se Çehovi këtu trajton vetëm rrethanat përmes së cilave mund të shprehë botën e personazheve të pafat, ndërsa në pjesën narrative të veprimit të tyre, veprimin e jashtëm dramatik e zhvillon përmes veprimit të brendshëm, d.m.th. të atij jonarrativ.

Letërsia, sipas Çehovit, *është krijimtari që në mënyrë të drejtë i parashtron pyetje*[38]. Ai, nuk mendon se qëllimi i saj duhet të jetë i atillë për të ofruar përgjigje për pyetjet përfundimtare dhe ato që ndërlidhen me fatin njerëzor. Ky beson se shkrimtarët, e në këtë kuadër edhe dramaturgët, do të bënin mirë sikur të mësonin nga thënia e njohur e Sokratit dhe ta pranonin se nuk dinë asgjë[39]. Madje edhe të mos shtiren se dinë më shumë dhe më mirë se njerëzit e tjerë, me të cilët e ndajnë të njëjtin nivel të dijes. Lidhur me këtë, tek e njëjta letër që Çehovi i shkruan Suvorinit e gjejmë edhe këtë pjesë: *Mua më bëhet se beletristët nuk e kanë obligim që t'i zgjidhin pyetjet, siç janë, për shembull, Zoti, pesimizmi apo ngjashëm. Detyra e beletristit është vetëm që ta tregojë se kush është, si dhe në çfarë rrethanash ka folur*

---

38 Chekov, A, *Letter to A. S. Suvorin*, 1 Aprill, 1890, in Yarmolynski, A., op, cit., f. 133.

39 Ishte prilli i vitit 399 përpara Krishtit. Filozof Sokrati ishte shtrirë brinjas në shtratin e drunjtë në shpellën – burg të Akropolit. Kjo shpellë ishte streha e tij e parafundit. Te hyrja e shpellës qëndronin rojat, rrotull – miqtë e tij u lejuan të hynin pas një dhurëtie monedhash të vërteta rojeve. Sokrati ishte dënuar me vdekje përpara dy javësh nga gjyqi i Bashkisë së Athinës. (Kjo bashki e nderuar do të zbulonte më pas intrigën dhe do t'i ngrinte Sokratit një bust me shpenzimet e saj. Pra: Na falni për gabimin e pafalshëm).
Foli Sokrati i madh e i gjorë se ishte i pafaj, por nuk e dëgjoi njeri. Jo vetëm paditësit e pafytyrë, por edhe hordhia e gjykatarëve, ndoshta edhe turma përtej sheshit, ndjenin kënaqësi që po çonin në botën tjetër njeriun më të ditur të kohës, qytetarin që rrezikoi sa herë veten për ta si ushtar i thjeshtë. Nata po tërhiqej dhe mendimi i Sokratit bëhej më i kthjellët: Tani nuk kam kohë të pendohem. E përse, pse bëra jetë të ndershme? Sokrat isha, Sokrat jam e Sokrat do të mbetem. Por ju, po vijuat kështu, vetë njerëzia do t' ju zbresë nga froni. Më thanë se prirem ndaj diturisë së lartë, se dua të hyj në sfera të ndaluara për vdekatarët, por them se një jetë nuk isha më shumë se një mësues fshati, që e di mirë se, sado shkolla të hapen, populli ka gjithnjë nevojë për abetare. Populli them, jo thjesht e vetëm fëmijët e klasës së parë. Më damkosën si mendjemadh, duke më ngatërruar edhe me sofistët. Por e dëgjuat dhe vetë, o burra athinas, se vetë fatthënësi i Delfit ka thënë se jam më i dituri i njerëzve, që unë nuk e besoj se jam vërtet. E kur thashë "Kam vetëdijen e të pamësuarit tim", e besoja dhe e besoj. Se qysh u futka në kaplloqen e një njeriu gjithë gjithësia? E tërë Athina e di thënien time "**Di një gjë: që nuk di asgjë**". Dhe, nëse dua ende të jetoj, më tepër për hulumtimet e mia them. (https://www.mekulipress.com/sokrati-faleminderit-athine-mema-dhe-njerka-ime/)

për Zotin apo pesimizmin. Artisti nuk mund të jetë gjyqtar i personazheve të tij, si dhe të asaj që ata flasin, por vetëm një dëshmitar joanues... Imja është vetëm që të jem i talentuar, d.m.th. që të di ta bëj dallimin mes të rëndësishmes nga e parëndësishmja, të di t'i ndriçoj karakteret dhe të flas me gjuhën e tyre[40].

Kjo është çështje e një debati të ngjeshur të cilën Çehovi e zhvillon, në letrën tjetër që ia dërgon, A. S. Suvorinit, më 1 prill të vitit 1890, në qytetin e Jarmolinskit: *Ju keni të drejtë kur nga artistët kërkoni një marrëdhënie të vetëdijshme ndaj teatrit, por ju i ngatërroni dy nocione: zgjidhjen e pyetjeve, si dhe rregullin e parashtrimit të pyetjeve. Për artistin është e obligueshme vetëm kjo e dyta. Tek 'Ana Kerenjina' dhe 'Onjegini' nuk është zgjidhur asnjë pyetje, por këto dy vepra plotësisht ju kënaqin, për shkak se të gjitha pyetjet aty janë të parashtruara me rregull. Gjykimi është i obligueshëm që pyetjet të parashtrohen me rregull, ndërsa e zgjedhin porotën, secili veç e veç.*[41]

Kjo tregon se në dramën *Pulëbardha*, secili personazh, veç e veç, e ndërton thurjen e rrjetit të vet pavarësisht nga cilido personazh tjetër në dramë, ndërsa, secili karakter i saj është farkues i fatit të vet që më së shpeshti gjendet nën peshën e fatit individual. Personazhet, kështu, ose e presin fundin e tyre ose i durojnë sfidat dhe të goditurat që i sjell ai fat i keq derisa pritet të ndodhë fund i panjohur, diku në një të ardhme të caktuar.

Drama, gjithashtu, përbëhet nga fragmente të shumta e që janë pjesëza të kohës, të cilat janë të shpërndara diku në hapësirën e përgjithshme, duke u ikur apo edhe duke u kthyer nga e kaluara dhe duke u zhytur drejt së panjohurës, ku konfliktohen disa principe jetësore, qofshin këto dramatike apo edhe krejtësisht ordinere; serioze apo edhe banale. Kjo ndodh herë me një ritëm më të shpejtë e herë më të ngadaltë... Këto janë ato kontraste që shkaktojnë më së shumti shqetësime në dramën, e cila zhvillohet sipas parimeve të papajtueshmërisë, por edhe të përjashtueshmërisë të botëve të ndryshme, ku çiftet, në mënyrë të papërmbajtshme dhe tekanjoze, ngjiten me njëri-tjetrin, sado që kjo nuk është e mjaftueshme për shkak të ambicieve që ka secili prej tyre si dhe të preferencave individuale, apo edhe për shkak të interesave meskine, të cilat i udhëheqin. Për këtë arsye, personazhet e dramës domosdoshmërisht

---

40 Letra e përmendur e Suvorinit, f. 134-135.

41 Po ajo letër, f. 135.

konfliktohen ndërmjet veti dhe refuzohen ashpër nga njëri-tjetri. Kjo është ajo loja ndërmjet dritës dhe hijes, si dhe një ndërthurje shumë e mirë autoriale, e cila krijon tema kontrastuale të karaktereve dhe të fateve të tyre.

Të konfliktuarit këtu është një burim i kreativitetit të autorit. Konfliktet ndërmjet individëve e ndërtojnë një fuqi lëvizëse të personazheve dhe të ngjarjeve të ndryshme, duke i çliruar ato nga shushurimat, shamatat, tingujt, klithmat, fjalët, dialogët apo monologët e tepërt, e që, faktikisht, janë edhe vetë pjesë e atyre konflikteve. Ndërsa, veprimet e personazheve e ndërtuan një raport ndaj ideve të konfliktuara, gjë që shkakton ndryshime në vepër, si dhe te bartësit e një veprimi të atillë.

Çehovi me dialogët e tij, në mënyrë shumë mjeshtërore, e kamuflon të moskuptuarit elementar ndërmjet njerëzve, thjesht për të ndërtuar një komunikim, sado minimal, ndërsa kjo vihet re, të thuash, gjatë gjithë rrjedhës së dramës, deri në epilog. Në veçanti në aktin e katërt gjen shprehje dallueshmëria e madhe ndërmjet akëcilit individ në raport me të tjerët, e sidomos me ata që nuk janë, gjithaq, të gatshëm ta dëgjojnë atë çfarë u thotë tjetri, por vetëm veten e tyre, pavarësisht nga ajo se sa e rëndësishme është ajo që mund t'u thuhet me atë rast.

Pyetja që parashtrohet këtu është: a mund të merren vesh njerëzit ndërmjet vete nëse nuk dëgjohen? Natyrisht, e tëra kjo krijon një diskontinuitet të komunikimit, krijon distanca dhe pauza të gjata, dhe ka implikime në mosmarrëveshje, si dhe në të moskuptuarit dramatik të këtyre njerëzve.

DIMENSIONI TRAGJIK DHE PAAFTËSIA E PERSONAZHEVE TË ÇEHOVIT

Në aktin e katërt, personazhet, takohen përsëri. Ky takim ndodh pas një kohe të konsiderueshme. Por ai nuk e paralajmëron se, ndërmjet personazheve të dramës, pavarësisht nga koha që ka kaluar, është e mundshme të sendërtohet ndonjë lloj paqeje, apo ulje e tendosjeve dhe e kaosit të krijuar në aktet pararendëse. Këtu vazhdojnë, më tej, ndërthurjet e paqenësishmen me ç'rast, asgjë që ndodh nuk paralajmëron se ngjarja do të lëvizë përmes një zhvillimi të caktuar logjik. Kjo do të thotë se Çehovi, këtu, nuk sjell gjykime të caktuara për njerëzit, si dhe atë që po ndodh, e që, nënkupton se ai, me paramendim të plotë, personazhet e dramës së tij, i privon nga ndonjë mundësi për të

vepruar më ndryshe. Synim i tij s'është as që personazhet e dramës të jenë "dramatike", "heroike" apo të "pazakonshme". Kështu, mes tyre, vihet re dallueshmëria e madhe, e cila zbulohet hap pas hapi, duke e shtruar në momentin e caktuara, në *çastin e përbashkët të personazheve*, gjë që nëpërmes sintezave këtë vepër, dramën *Pulëbardha të Anton Çehovit*, e bëjnë të jetë një dramë kolektive.

"Fotografia e tërësisë" në këtë dramë, është më e rëndësishme sesa veprimi i individëve me të cilët shqyrtohet rendi shoqëror ku jetojnë personazhet. Kjo do të thotë se as shkaqet e fatit të keq të tyre nuk mund të ndryshohen me asnjë veprim shoqëror, për shkak të çështjeve ekzistenciale e jo të arsyeve sociale. Për këtë, ndonjëherë, Çehovi mund të konsiderohet, të jetë, edhe një autor të dramave politike, ndonëse në drama e tij nuk ka politikë.

Madje edhe vetë ai e fuqizon këtë që u tha në njërën prej letrave të tij dërguar Suvorinit: *Nuk ka* (flet për dramën e tij – plot. i H.M.) *bindje politike, religjioze apo filozofike. Ato i ndryshoj nga muaji në muaj, ndaj dhe më duhet që të kufizohem te përshkrimet në veprat të asaj se si dashurohen personazhet e mia, se si informojnë gratë, si i lindin fëmijët, si vdesin dhe si flasin*[42].

Dimensioni tragjik i *Pulëbardhës* qëndron te paaftësia e personazheve të Çehovit që t'i kundërvihen të domosdoshmes – sepse hapësirën e dramaticitetit, mbi të gjitha, e përcakton fati. Por fakti se këtu, thuaja se, "nuk ndodh asgjë" dhe se veprimi dhe zhvillimi i personazheve është mjaft statik, megjithatë kjo nuk e nënkupton edhe të mosekzistuarit e konfliktit dramatik në dramë. Ky mund të jetë vetëm një dallim që ndërlidhet me të formuluarit të luftës së personazheve dramatike.

"Heronjtë" e Çehovit janë njerëz të shquar në kotësinë e tyre. Ata, ai, i skicon në atë mënyrë që publiku t'i përjetojë nga brendësia e tyre. Derisa një personazh ec, pi, si dhe dërdëllis gjëra të ndryshme të pakuptimta, të gjitha këto mund të vënë re se si, sipas autorit, një sasi e madhe e shpirtit njerëzor nëpër të cilin janë shtrirë të gjitha personazhet e dramës, është e vendosur në disa shabllone, pak a shumë identike.

Personazhet bisedojnë mes vete thuajse janë disa të burgosur të profileve të ndryshme, ndërsa audienca vazhdon t'i mësojë shumë gjëra të veçanta për ta. E madje edhe ato veçori që personazhet, madje,

---

[42] Chekov, A, *Letter to A. S. Suvorin*, 1 Aprill, 1890, in Yarmolynski, A., op, cit., f. 137.

as nuk i dallojnë te vetja e tyre. Në thërrime të shumta jeta e këtyre njerëzve është, çuditërisht, e mbushur, përplot me zbrazëti, ndërsa detajet zbulohen përmes një kodi të fshehtë të jetës së tyre. Trivialiteti i jetës, për të cilin flet edhe R. Harvud, faktikisht, "pi ujë" pikërisht te natyralizmi që, në këto thërrime, apo edhe imtësuara zbulon diçka e kureshtare për ta, në secilin hap[43].

Në pjesë të caktuara në dramë koha shndërrohet në njësi fizike, e që e ka një rëndësi të madhe për personazhet. Mund ta shquajmë pamjen nga akti i parë kur Treplevi, plot nervozë dhe shqetësim, pret me ankth se si do të pranohet dhe a do të vlerësohet drama e tij nga ana e publikut. E tëra kjo varet edhe nga ajo se a do të arrijë me kohë Nina Zareçna në shfaqjen e tij, meqë është aktorja kryesore e tij.

Treplevi e ka planifikuar që siparin ta ngre, saktësisht në ora tetë e tridhjetë minuta, ngase e ka ndërtuar një efekt të plotë në sajë të pozitës së hënës në qiell, si dhe shëmbëllimit të saj në liqe.

TREPLEVI: Ju thoni që të vazhdoj – të vazhdoj?

DORNI: Po... Por, shfaqeni vetëm atë që është e rëndësishme dhe e përjetshme. Ju e dini se unë e kam jetuar jetën në mënyrë interesante, me shije, unë jam i kënaqur, por po të kisha rast që ta shijoja atë frymëzimin shpirtëror, të cilin e posedojnë artistët në çastet e krijimit, më bëhet se unë do ta urreja atë guaskën time materiale dhe gjithçka në të, në mënyrë vetanake do të ikja nga vendi sa më larg, në lartësi.

TREPLEVI: Më falni, ku është Zareçna?

DORNI: Edhe diçka tjetër. Vepra duhet ta ketë një mendim të caktuar dhe të qartë. Ju duhet ta dini pse shkruani, përndryshe, nëse niseni asaj rruge jetëpërshkruese pa ndonjë qëllim të caktuar, ju do të humbni ndërsa talenti juaj do t'ju shkatërrojë.

TREPLEVI *(me mosdurim)*: Ku është Zareçna?

DORNI: Ajo ka shkuar në shtëpi.

TREPLEVI (me zhgënjim): Çfarë të bëj? Unë kam dëshirë ta shoh… Më duhet ta shoh... Do të nisem për tek ajo.

Hyn Masha.

---

43 Harvud, Ronald, *Istorija pozorišta – Celi svet je pozornica*, CLIO, Beograd, 1998, f. 304.

DORNI *(Treplevit)*: Qetësohuni, miku im.

TREPLEVI: Megjithatë po shkoj. Më duhet të shkoj.

MASHA: Shkoni në shtëpi, Konstantin Gavrilloviç. Po ju pret nëna. Ajo po brengoset.

TREPLEVI: I thuani se kam shkuar. Dhe ju lus të gjithëve, lërmëni të qetë! Lërmëni! Mos shkoni, gjithandej, pas meje!

DORNI: O po, po, po, po, i dashur... Nuk guxoni kështu... Është gjë e shëmtuar kjo...

TREPLEVI *(nëpër lot)*: Lamtumirë, doktor... Faleminderit... *(Shkon.)*[44]

DRAMA SI PARTITURË ORKESTRALE

Personazhi i Dornit është shumë i veçantë dhe personifikues në dramë, ndërsa ndonjëherë na lë përshtypje se ai, në një mënyrë, jeton, jashtë ngjarjeve që ndodhin në çiflig, nga të cilat janë tërhequr aktorët e tjerë të veprës. Dorni, faktikisht, i kupton të tjerët, dobësitë e tyre si dhe lajthitjet që kanë, sepse personazhet i qasen atij, i rrëfehen haptazi, pavarësisht nga ajo se në batutat e tij, jo rrallë, është prezente edhe një dozë e theksuar e ironisë nga ai. Kjo ironi mund të lexohet edhe si mbrojtje nga "rënia" brenda sentimentit të gënjeshtërt dhe të sforcuar që ndeshet në dramë, në përgjithësi. Ndjeshmëria e sinqeritetit të Dornit, vetëm në çaste të rralla, ia lejon atij, si në aktin e parë të dramës, pas dështimit të shfaqjes së Treplevit t'ia thotë vetes:

DORNI *(i vetmuar).* Nuk e di, ndoshta unë nuk po kuptoj asgjë apo edhe kam luajtur, por shfaqja mua më ka pëlqyer. Në të ekziston diçka. Kur kjo vajza fliste për vetminë, ndërsa, më pas, kur u shfaqën sytë e skuqur të djallit, mua nga shqetësimi m'u dridhën duart. Freskët, naive... Ja, duket se po vjen ai[45].

Apo, në fund të aktit të parë, pasi e merr turjelën e Mashës dhe e hedh në shkurre (gjest që është nënvizuar me kursiv), veprim të cilin

---

[44] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, 1964, f. 164

[45] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f.121.

Çehovi nuk e shoqëron edhe me ndonjë emocion të caktuar, që do të thotë se kjo mundësi i lihet lexuesit.

Çehovi, në dramë, e lë një hapësirë bukur të gjerë për të ndërtuar interpretime të ndryshme për situatat e caktuara dramatike, sidomos kjo vihet re me rastin e portretizimit dhe të mbindërtimit të personazheve të veprës. Është lehtë e kuptueshme se Dorni është një njeri inteligjent, është i mençur, subtil dhe funksional, sidomos kur janë në pyetje risitë. Ky është i vetmi personazh që e ka "ndjerë" pjesën e Treplevit, porse është edhe një njeri i "ngopur" i cili e ka jetuar begatë jetën; një burrë sharmant që u ka pëlqyer femrave; mjek që mund të jetë indiferent karshi ankesave të pacientëve e kështu me radhë. Thjesht, një tip pa ndonjë lloj eupatie, gjë që është veçori e shumicës së mjekëve.

Në dramën *Pulëbardha,* serioziteti i mjekut, shikimi i kthjellët dhe i qartë i tij mbi jetën bashkohet me shijet e stërholluara prej një esteti, si dhe me sensin për t'i kuptuar të tjerët e që është një lloj tipari dallues i karakterit të tij. Hija e një Don Zhuani, lokal, te Dorni ndërlidhet me cilësitë e një mësuesi shpirtëror, për ç'arsye njerëzit edhe nuk hezitojnë që t'i shpërfaqin brengat, shqetësimet, por edhe fshehtësitë e tyre para tij sikur kur dikush të rrëfehet, para priftit, pas meshës të së dielës, në kishë.

Ky personazh është i ngjashëm me dikë që, të gjitha ngjarjet rreth vetes i kundron duke qëndruar anash dhe duke mos u implikuar në to. E si mjek, Jevgenij Aleksejeviçi, e ka mundësinë që ta definojë esencën e asaj që është duke ndodhur apo edhe që ka ndodhur tashmë. Ky e kupton se në vend të ndërrimit të jetës, njeriu duhet ta ndryshojë marrëdhënien e tij ndaj vetvetes, gjë që, asnjërit prej personazheve të tjerë të dramës nuk i shkon ndoresh.

Dorni është prezent në të gjitha skenat kyçe. Atij i përkasin edhe replikat e fundit, ngase ky është personazh i cili, të thuash, në mënyrë, gati, gati, të pahetueshme e fut në lojë ndryshimet në "antonimitë" e ngjarjeve. Zëri autorial i Çehovit vjen pikërisht përmes Dornit (dhe nuk është e rastësishme që ky personazh është mjek sikurse autori i veprës), i cili i shmang, mençurisht, polemikat që zhvillohen në çiflig, por edhe me një gjentilencë dhe një sens të ushtruar, i refuzon femrat posesive në atë mjedis.

Ky ekzemplar që vepron aty për një muaj, sa zgjat ngjarja, thuajse është personazh i frymëzuar nga një karakter i ngjashëm i Ivan Sergejeviç Turgenjevit, por te drama e Çehovit zhvillohet përmes ngjarjeve të cilat, hove-hove, janë vërtetë, surreale gjë që e bën të

dallueshëm dhe unik Dornin. Dorni është personazhi që e krijon perspektivën e thellë të veprimit, që mund të konsiderohet të jetë edhe plani, apo çelësi i dytë i dramës së Çehovit.

Ndërsa, portreti i beletristit dhe shkrimtarit Boris Aleksejeviç Trigorinit paraqitet si një prej karaktereve më komplekse në këtë dramë. Shkalla dhe gradacioni përmes të cilit zhvillohet ky personazh, shpërfaq një numër jashtëzakonisht të madh të nuancave që shtrihen ndërmjet dy sekseve të kundërta në dramë. Madje edhe sikur të nisemi nga ajo më dominantja e që ka të bëjë me veçoritë që vihen re tek ai që në pikëtakimin e parë me të, e krijon përshtypjen e dyfishtë dhe e dyzuar për karakterin në fjalë.

Në aktin e parë, shfaqja e Trigorinit në skenë i përgatit batutat e Treplevit, marrëdhënia e të cilit me Trigorinin është ambivalente, e ndërtuar mbi faktet se Boris Aleksejeviçi është i dashuri i nënës së tij, pra i aktores Arkadina, me të cilën Treplevi e ka një marrëdhënie shumë të ndjeshme dhe të komplikuar, e cila ndërtohet mbi faktin se Trigorini është një prozator shumë i njohur dhe shumë i suksesshëm me të cilin Konstantin Gavriloviç Treplevi krijon mosmarrëveshje në shumë fusha. Kjo është ai lloj i marrëdhënieve që mund të definohen si të paqarta, respektivisht ambiguoze në dy mënyra:

- si konflikt i së resë dhe së vjetrës, i të rinjve dhe të vjetërve, luftë për pozicion, forcë dhe

- si dominim i cili manifestohet, para së gjithash, përmes përjetimit subjektiv të Treplevit, e që grafikohet edhe me betejën e trekëndëshave në dashuri, përkatësisht të katërkëndëshit ku përfshihen: Treplevi, Nina, Trigorini dhe Arkadina.

"Vetëzbulimi" i parë i Trigorinit bëhet përmes asaj që e thotë po ai kur pyetet se: *A është e çuditshme kjo*[46]? Këtu është fjala për shfaqjen e dështuar të Treplevit, *Shpirti i botës*, shfaqje në të cilën luan edhe Nina, ndërsa Trigorini, pa hezituar i përgjigjet se, në të vërtetë, ai nuk ka kuptuar asgjë prej saj, porse e ka shikuar me

[46] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 119.

kënaqësi për t'i drejtuar një kompliment Ninës, kur i thotë:... *Ju me sinqeritet keni interpretuar*[47].

Pas kësaj pason një pauzë e gjatë si dhe një ndryshim mekanik, i temës rreth shfaqjes së Treplevit. Trigorini i vazhdon batutat, duke e kthyer bisedën rreth pasionit që ka për peshkim. Për t'u kthyer edhe njëherë ironikisht te komentimi i shfaqjes së Treplevit kur thotë se: *Çdokush shkruan ashtu, si dëshiron dhe si mundet*[48]...

Dialogu me Ninën dhe me lojën e saj, dialog që e ndërpret Arkadina dyshuese, është ajo që Trigorini e thotë në aktin e parë ku heshtja, e cila e shënon ndryshimin e temës, ndonjëherë, duket se e krijon një ndjenë të pakëndshme, duke na bërë me dije se ky personazh mendon se ashtu e ka tejkaluar kufirin pas të cilit nuk ka më kthim mbrapa. Për këtë, fjalitë që ndërlidhen me peshkimin rriten dhe shndërrohen në alegori funksionale dhe të aplikueshme te të gjitha personazhet e tjera dhe të marrëdhënieve ndërmjet tyre.

Lidhur me këtë, në studimin *Teksti në aksion* të C. Berri, thuhet me sa vijon: *Vetë heshtja është komponentë e të folurit, sepse fjalët janë antiteza të heshtjes, e posedojnë efektin dramatik të ndërprerjes së saj, por heshtja është po aq e rëndësishme, ngase partnerin dhe shikuesin i cyt dhe i bën gati për të dëgjuar*[49].

Kështu, vlera e heshtjes, del të jetë diku te jehona e të shqiptuarës, e bashkë me këtë edhe e të panjohurës, të cilën e imputon ajo. Qetësia e përforcon oreksin e shikuesit, si dhe të partnerit në skenë. Duke e "përgjuar" heshtjen me vëmendje, mu në hapësirat ku na paraqitet ajo, "dëgjohet" mëdyshja në përzgjedhjet që personazhet bëjnë mëtutjeshëm drejtimin e lëvizjes apo edhe zhvendosjen e mendimeve të tyre, por edhe të dramës në të njëjtën kohë. Me pak fjalë, në këtë dramë të Çehovit, është heshtja ajo që na bën të mundur që t'i hetojmë suspensat (në kuptimin e ngritjes më të shpejtë të tendosjeve në dramë), të cilat krijohen ndërmjet personazheve të caktuara, sidomos tek ato personazhe që e theksojnë mendimin pararendës, duke qenë të ndikuar nga mendimi paraprak, siç ndodh me dinamikën dhe ritmin e dialogimit, kur replikat me ndonjë pauzë jo të rrallë, shkrihen në impulse të reja dhe të sapokrijuara, të cilat e "joshin" partnerin skenik, e më pas edhe publikun duke e bërë atë të

---

47 Po aty.

48 Po aty, f.117.

49 Cicley Berry, *Text In Action*, Virgin Books, London, 2011. f. 65.

përqendrohet te të lexuarit e asaj që thuhet aty si dhe krijimi i argumenteve.

Studiuesja kroate, Petra Svrtan, mendon se *Pulëbardha*, mund të përjetohet si ndonjë partiturë e rregullt orkestrale, ngase, në vetë rrjedhën e saj, vihen re principet e formës së një sonate, me disa pushime të thella, si dhe rendi që i sjell ato, e që janë rregulla që e konfirmojnë një formë të caktuar[50]: *Personazhet e Çehovit vijnë sikurse zërat nëpër një lumë polifonik; ata shfaqen si karaktere që kanë tonalitete të ndryshme dhe kështu, me vetë temat muzikore kundërshtuese dhe me ndërthurjen ndërmjet veti, në mënyrën më municioze, më të imtësuar, ndërsa me pauza të shpeshta në fazën e të komunikuarit, ia dalin t'i ndërtojnë strukturat më të imëta të veprës dramatike të Çehovit*[51].

Trigorini është një personazh karakteristik. Ai i bindet asaj që e thotë Arkadina, e që këtë e portretizon të jetë një njeri që nuk e ka vullnetin e vet, por që e ndjek "diktatin e tjetrit, duke ia plotësuar ëndrrat edhe dëshirat më të vockla gruas me të cilën është në lidhje

---

50 file:///C:/Users/evazoeborazhaki/Desktop/197894966.pdf (shikuar për herë të fundit më 11 maj 2020.)

51 Polifonia është një mjeshtri me të cilën kompozitorët, duke i bashkuar dy apo tri linja vokale, instrumentale apo edhe vokalo-instrumentale, e krijojnë një tërësi prej shumë zërave. Fillimisht, aty futet tema kryesore, apo edhe temat kryesore të cilat më pas zhvillohen individualisht, ndërsa në raport me temën ndërlidhen edhe zërat e tjerë të cilët formësojnë linjat e tjera në temën e caktuar, me ç'rast, ose i bëhen përcjellës apo edhe i shpërfaqin temat e reja, të cilat i kundërvihen temës së parë të paraqitur e që me fjalorin muzikor, quhet kontrapunktim. Ky lloj i polifonisë nënkupton edhe shumëzërësinë, kontrapunktimin, kontrastet e vendosura me mjeshtëri, si dhe konfliktet, të cilat, në fund, megjithatë, e ndërtojnë tërësinë e bisedave, elementë këta që i hasim edhe në komunikimin tonë të përditshëm, me ç'rast principet muzikore i përshkojnë jetët e njerëzve, aq më tepër duke e pasur parasysh se vetë njeriu është një instrument i përkryer, e që me zërin e tij, me ngjyrat dhe tonet që i prodhon krijon instrumente perfekte, ndërsa fjalët që i shqipton ai, janë notat përmes të cilave instrumenti që krijon tinguj. Sa ka instrumente, po aq ka edhe tone të ndryshme, po aq ka edhe nota në një partiturë, si dhe zëra të cilët i formësojnë vetë njerëzit sipas përzgjedhjes që bëjnë ata, rrethi i tyre, shoqëria dhe zërat e tjerë që i prodhojnë instrumentet e tjera. Dhe, përderisa jeta është e mbushur përplot me distraksione, shushuritje dhe zhurmë në kanalet komunikuese, partitura e cila krijohet në çastin i cili i është nënshtruar rrjedhës së pamëshirshme të kohës, Anton Pavlloviç Çehovi bënë përpjekje që, disi, ta spastrojë atë jetë në dramën e tij duke na e paraqitur atë si një partiturë me atë shumësin e vetë të ngjyrave, të zërave, të tonaliteteve dhe të ndryshimit të kontrasteve, me ç'rast edhe te drama *Pulëbardha* e krijon një lloj polifonie të njerëzve. (Andreis, Josip, *Historija muzike I*, Školska knjiga, Zagreb, 1951 f. 46.

dashurie. Ndërsa, përmes ndonjë batute "të pamatur", ai e hedh edhe grepin në të cilin do të "peshkohet" edhe Nina Zareçna, e cila, sipas rrethanës së deriatëhershme, faktikisht, është dashur të bëhet reja e Arkadinës, ngase këtë e paralajmëron lidhja e Treplevit me të. Ky interpretim është i mundshëm vetëm nga perspektiva e tërësisë së veprës së Çehovit.

Në shikim të parë, Trigorini lë përshtypjen e dikujt që, gjithçka që mund të bëjë, është t'i nënshtrohet rrjedhës së lumit. Ai, madje duket edhe se është disi i pavullnetshëm, ngapak indiferent e ngapak edhe i tepërt në rreth, por, i cili, në një moment të dramës, pas disa komplimenteve joshjeve që ia drejton Nina, e pëson një transformim shumë të shpejtë në karakter dhe thuajse bëhet dikush tjetër.

Nuk ka dyshim se, Trigorini, e kupton se Nina është rrëmbyer nga entuziazmi i saj dhe idealizmi i të vështruarit mbi artin dhe artistët, ku, sipas saj, bën pjesë Trigorini. Por, këtu ndërhyn Arkadina dhe për një kohë të caktuar e prolongon mundësinë e zhvillimit të mëtutjeshëm të marrëdhënieve të mundshme mes Ninës dhe të dashurit të saj, Trigorinit, ndërsa ky i fundit, megjithatë, nuk heq dorë nga lidhja e mundshme.

NDRYSHIMI I TONALITETEVE DHE KONTRASTEVE

Të katër aktet e dramës *Pulëbardha* mund të shikohen si pjesë të ndara jo vetëm në rrafshin përmbajtësor, që është e kuptueshme, por edhe në përmasën e veprimit të personazheve, si dhe të perceptimit emocional të tyre.

Akti i parë hapet me didaskalitë në të cilat bëhet përshkrimi i shprehjeve ritmike, si dhe të zhurmave që vijnë nga të kolliturat dhe rrapëllimat që bën punëtori i çifligut të Sorinit, Jakovi, bashkë me punëtorët e tjerë e që janë duke punuar në vendosjen e skenës ku do të luhet asaj nate pjesa e shkruar nga Treplevi: *Një pjesë e parkut në pronat e Sorinit. Një ale e gjerë, e cila shpie drejt e te vendi i publikut, në thellësi të parkut, në drejtim të liqenit; ajo është e mbindërtuar me skenën, të ndërtuar shpejt e shpejt, për një shfaqje amatore, ashtu që liqeni nuk shihet fare. Nga e majta dhe e djathta e skenës, shkurre. Disa karrige, tavolina. Sapo ka lindur dielli. Në skenë, mbrapa perdes së lëshuar Jakovi dhe punëtorët e tjerë; dëgjohen të kollitura dhe*

rrapëllima. Masha dhe Medvedenko vijnë nga ana e majtë, kthehen nga shëtitja[52].

Këtij ritmi i vihet si kontrapunkt Medvedenko, duke i shqyer ato tone të përsëritura të ndërtuesve të skenës duke ia shtruar, Mashës, atë pyetjen e (pa)zakonshme mbi rrobat e saj me ngjyrë të zezë dhe përgjigjes së saj se ajo gjë, në të vërtetë, ka të bëjë me zinë e jetës së saj. Këto dy replika fusnin në ambientin e dramës, me ç'rast, sipas asaj që ndodh aty, shumica e personazheve do të duhej të ishin të veshur me të zeza, ngase jetën e kanë katran, apo edhe, siç e thotë Masha: janë njerëz të pafat.

Me këtë paralajmërohet fatumi i personazheve, pavarësisht se, Medvedenko nuk heziton që ta thotë se nuk është duke kuptuar asgjë. Kjo gjë shpie në mosmarrëveshje dhe në të moskuptuarit e ndërsjellë të këtyre personazhe, gjë që, na fut në atmosferën ku kemi të bëjmë me njerëz që nuk kuptohen ndërmjet veti dhe se, shumica prej tyre i shpërfaq intolerancë tjetrit në dramë, ashtu siç e bën, ta themi – Trigorini me Treplevin, Arkadina me Ninën, apo edhe Masha me Medvedenkon.

Fillimi i dramës *Pulëbardha* karakterizohet me dialog të shkurtër ku zbulohet gjykimi i dashurisë së Mashës dhe të Medvedenkos e cila, gjithnjë, nga dita në ditë, do të shkojë drejt dështimit të saj. Biseda ndërmjet këtyre dy personazheve ndodh para shfaqjes së Treplevit, mbi skenën që është duke u ndërtuar përskaj liqenit dhe mund të konsiderohet një lloj uverture para ekspozicionit të dramës apo edhe si pjesë hyrëse në zhvillimin dramatik të veprës. Kjo mund të shikohet si një paralajmërim për ardhjen dhe zhvillimin e mëtutjeshëm të skenës kryesore të dramës, e cila do të zërë fill në ekspozicion. Është fjala për skenën që grafikohet mbi marrëdhënien e Treplevit me Ninën, gjendjen e së cilës e nxjerr në pah Medvedenko kur flet për afrinë shpirtërore të dy të rinjve. Treplevi dhe Nina janë të dashuruar ndërmjet veti, ndërsa mendon Medvedenko, shpirtrat e tyre do të afrohen edhe më shumë dhe më afër me teatrin. Treplevi është personazhi që vrapon nëpër çastin e tanishëm dhe për të nuk ekziston e kaluara, as e ardhmja, por vetëm shfaqja, e cila duhet të fillojë pas disa minutash, ndërsa e shqetëson fakti se Zareçna, aktorja kryesore nuk ka arritur ende. Po ashtu, Treplevi e ka edhe një ambicie tjetër që ta bindë nënën e tij, aktoren mjaft të njohur Arkadina, si dhe t'i

---

52 Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 105.

dëshmojë shkrimtarit të njohur, Trigorinit, se arti i tij vlen. Treplevin nisin ta rrëmbejnë nervat. Në pak sekonda të kaluar, vazhdon ta shikojë orën dhe duke i dërdëllitur para Sorinit ndjenjat e tija që kanë të bëjnë pikërisht me Irina Nikollajevna Arkadin, që është e ëma e tij, por edhe motra e Sorinit, si dhe për atë se me shfaqjen që duhet të ndodhë ka ambicie që të ndryshojë të shkruarit e dramës në tërësi, duke e shpërfaqur temën e saj me shqetësime, veçanërisht pas pyetjeve dhe nënpyetjeve që ia parashtron Sorini.

Tema hyrëse e Treplevit në dramën që po pritet të dalë para publikut shuhet në çastin kur shfaqet tema themelore e preokupimeve të tij, Nina Zareçna. Këtu, të dyja temat kryesor të dramës ndërthuren në procesin e ndryshimeve të motiveve:

e para, marrëdhënies së Ninës me prindërit e saj të ashpër dhe jokomunikativë dhe parashikimi i mosakceptimit të dashurisë së Treplevit ndaj Ninës, si dhe

e dyta, personazhi i Trigorinit ndaj të cilit Nina e shfaq një interesim shumë të madh dhe të pafshehur.

Në këtë pjesë shihet tek hyn Sorini, pronari i çifligut, ku ndodhin ngjarjet e shumta, e që është një person që, që moti, është pajtuar me faktin se koha për të ka kaluar (gjë që nuk ndodhur me disa personazhe të tjerë, siç janë, bie fjala, Arkadina e as Trigorovi, të cilët nuk e pranojnë një gjë të tillë), dhe se ai, tashmë, i është nënshtruar rrjedhës së saj në sensin se: deshe apo jo, por jeta një ditë merr fund! Sorini është një personazh me një ritëm jetësor të ngadalshëm e mbase edhe një pasqyrim i saktë i ritmit përmes të cilit zhvillohet e gjithë drama e Çehovit.

Kjo pjesë e aktit të parë, është një përpunim i temave kryesore që e bën Çehovi, si dhe zbatim i tyre nëpër rrethana të ndryshme dramatike. Tema, në fund të dialogut, kryqëzohet, por përsëri lëvizin, secila në drejtimin e vet, në mënyrë të pavarur, derisa, në këtë strukturë ndërhyn edhe Pollina Andrejevna dhe doktor Dorni, të cilët, me zhvendosje nga linja kryesore dramatike e konfirmojnë pohimin se Çehovi, ai në dramë e ka bërë thellimin e ngjarjeve të përditshmërisë së jetës të atyre njerëzve, duke e shpalosur bindjen e tij se: jeta zgjerohet që nga kornizat më të ngushta dhe se mu për këtë personazhet e dramës që janë të rrethuara me jetën e të tjerëve, por duke vazhduar që të jetojnë brenda gëzhojës së vet dramatike, dhe duke qenë oportun në kërkimin e së drejtës për hapësirën që mendon

se i takon akëcilit. Me këtë, Çehovi dëshiroi të na e thotë se: njerëzit, megjithatë, nuk bashkëjetojnë, gjithmonë me të vërtetën, as me bukurinë që kanë, por jetojnë bashkë me njerëzit e tjerë.

Në kulmin e kësaj pjese të dramës, e që është edhe kulmi i aktit të parë të saj, përfshihen dhe enden personazhet siç është ai i Arkadinës përmes së cilës në dramë futet edhe tema e tretë, e që ka të bëjë me kundërshtinë e saj për temat e reja në artin dramatik e që, në njëfarë mënyrë, janë prezente, që në ekspozicion. Po ashtu aty skenën e frekuentojnë edhe Trigorini dhe drejtuesi i çifligut, Shamrajev. Të gjithë këta, vijnë, si shikues, në shfaqjen e Treplevit ku ndodh një shamatë kaotike, por e cila kalon me fillimin e shfaqjes ku, rishtazi na shfaqet elementë të temës kryesore, e që kanë të bëjnë me marrëdhënien e pafat të Treplevit me Ninën, kësaj radhe të bashkuar brenda tekstit dhe të vetë shfaqjes[53]. Kjo tregon se ku fillon repeticioni dramatik dhe kthimi në tonalitetin e paramenduar. Në këtë pjesë, ndodh, gjithashtu, edhe kënga e Ninës, të cilin, për ta provokuar, e ndërpret.

Studiuesja e njohur, Galina Tamarli kur bëhet fjalë për dramën *Pulëbardha*, mendon se:... *në romancat, të cilat i këndojnë personazhet në to janë të përqendruara, të thuash të gjitha motivet themelore të dramës: ndërsa, pakënaqësia me jetën, fatkeqësia për shkak të ëndrrave të dështuara apo të parealizuara, të shpresave të thyera, iluzioneve të thyera, të gjurmimit të një rruge të vërtetë (motiv biblik ky-plot. H. M.) dhe për gjetjen e kuptimit të jetës, duhet të jetë përkushtimi ndaj plotësimit të detyrimit njerëzor*[54].

Sipas kësaj studiueseje: *Dorni, e këndon romancën mbi afrinë e vdekjes dhe njeriun e sëmurë ndaj dhe episodi i brengës së Polinës për doktorin, që mund të tingëllojë edhe në mënyrë komike, megjithatë na cytin që të bëjmë një interpretim sipas një çelësi tjetër; edhe romanca e Prigozhegut, sipas vargjeve të Njekrasovit: 'E di: tjetrin e dashuron' – e cila do të tingëllojë menjëherë pas pjesës së parë ndërmjet Ninës dhe Treplevit – e luan një rol të rëndësishëm në zhvillimin e syzheut të kësaj drame, ngase me këtë gjë paralajmërohet kthesa në jetën e protagonistit, si dhe e vuajtjeve të ardhme të Treplevit, paçka se këto janë aluzione ndaj një kthese të atillë në ngjarjet e jashtme që ndodhin që në fillim të dramës e që janë ende të dobëta*[55].

---

53 Hristić, Jovan, *Izabrana dela, Antologija*, Matica srpska, Novi Sad, 2016, f. 36.

54 Tamarli, G. I., *Poetika dramaturgii A. P. Čehova*, 2012, - https://www.jstor.-org/stable/25479214?seq=1, (për herë të fundit shikuar më 6 maj 2020)

55 Po aty.

Në aktin e parë të dramës, gjithashtu, ndodh zbulimi i lajtmotivit të pulëbardhës, i cili, në pjesët e tjera të dramës do të përmendet në kontekste të ndryshme. Shi për këtë, të gjitha aktet e kësaj drame mund të thuhet se janë të ndryshme dhe në to mund të gjenden shumë elementë se ato janë artikuluar në disa mënyra të ndryshme për çfarë në vepër hasen disa drama të vërteta, por edhe disa drama të vockla brenda veprës së tërësishme dramatike, të cilat e përmbushin njëra-tjetrën.

NDJENJA E TË MOHUARIT TË BOTËS REALE

Treplevi është ai që e përcakton ndjenjën e vetmisë në vepër, qoftë përmes refuzimit nga të tjerët apo edhe të varshmërisë nga e cila përpiqet të lirohet vetë ai. Gjithashtu është e qartë se nëna e tij, Arkadina, nuk e ka çarë kokën asnjëherë për të birin, ngase, në vend të familjes dhe të fëmijës së saj të vetëm, ajo e ka përzgjedhur dhe i është përkushtuar "profesionit", ndërkohë që Kostja është i detyruar që të jetojë me dajën, Sorinin, në pronat e tij dhe në llogari të tij. Edhe për më keq, Treplevi është i bindur se nëna e tij nuk e do fare atë dhe se gjithmonë e ka konsideruar të birin si një barrë që i mbështillet nëpër këmbë e që e pengon që të ecë përpara në karrierë. Kjo vihet re, sidomos, te loja me petale të lules që e bën Treplevi kur e shpërfaq mendimin e tij për këtë çështje:

TREPLEVI: Ajo e do jetën, dëshiron të dashurojë, që të veshë bluza të ndritshme, ndërsa unë i kam, tashmë, njëzet e pesë vjet për çfarë, vazhdimisht ia rikujtoj se më nuk është e re. Kur nuk jam unë, në të janë vetëm tridhjetë e dy vjet; kur ndodhem pranë saj, ajo i ka dyzet e tri, dhe për këtë më urren. (...)[56]

Nga kjo shihet se pozita psikosociale në të cilën ndodhet Konstantin Treplevi, atij ia lëndon ndërgjegjen, ndërsa, i njëjti, i ka brenda vetes vetëm dy ambicie:

I, që të arrijë në botën e artit sa që ajo ia "përthith gjakun" si një gjarpër dhe

II, (më e rëndësishmja për të) të dashurohet nga Nina:

---

[56] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 108.

TREPLEVI: (...) Ju, pak më parë më thatë se jeni së tepërmi e thjeshtë që të mund të më kuptoni. E çfarë ka këtu që të kuptohet? Pjesa ime nuk ju ka pëlqyer, ju e urreni frymëzimin tim, tashmë më konsideroni të jem një njeri mesatar, një hiç, të atillë çfarë janë edhe shumë të tjerë... *(Kërcet me këmbë mbi tokë.)* E si e shoh unë këtë, kaq mirë, si e shoh! Kjo më qëndron mbi tru si një gozhdë, e le të jetë i mallkuar edhe ai bashkë me ambiciet e mia që ma përthithin gjakun, përthithin si gjarpër...

(Duke e vënë re Trigorinin, i cili afrohet duke lexuar libër.) Ja, po vjen, një talent i vërtetë, hapëron si Hamleti, e gjithashtu me libër. *(E imiton.) Fjalë, fjalë...* Ky diell akoma nuk ju është qasur juve, ndërsa ju po buzëqesheni, shikimi juaj është shkrirë nën rrezet e tij. Nuk dua t'ju pengoj. *(Ik shpejt.)*[57]

Me këtë monolog, kuptojmë se, portreti psikologjik i Treplevit, shkallë pas shkalle, në këtë dramë, ndërlikohet shumë. Frika ekzistenciale e shënuar me saktësi në vepër, ndërlidhet me problemet e vetidentifikimit të karakterit të tij. Dhe, e gjithë kjo shkakton te ky personazh ndjenjën e të mohuarit të botës reale në frymën e gjendjeve simbolike dhe dekadente, ashtu që, vetëshpërfaqja e parë lirike e tij del të jetë një lajtmotiv edhe te drama e tij, *Shpirti i botës* që është një lloj mbisundimi i shpirtit mbi materien, të shprehur qartë në frymën e poetikave simbolike që zhvillohet përmes *patosit retorik* për të cilin Shestovi thotë se kjo e paraqet kufirin që vjen para artit[58]. Ky është, faktikisht, po ai përfundimi tek i cili arrin Kostja në veprën e vet, respektivisht në epilog të asaj drame "dështuar" që e ngjet në skenë që në aktin e parë të *Pulëbardhës.* Për çfarë flet kjo gjë? Para së gjithash, kjo është një prej treguesve kryesorë se drama e Çehovit, si një tërësi e vetme, njëkohësisht, është edhe një lloj polemike me rrjedhat dekadente dhe simbolike të kohës kur ka jetuar vetë autori. Treplevi, sipas tij, është një artist me potencë krijuese dhe talent premtues, e madje edhe risimtar në fushën e dramës dhe të shkrimtarisë, por atij i mungojnë forcat e brendshme të përqendrimit, të disiplinës, si dhe të veçorive të domosdoshme për realizmin e mendimeve të guximshme që vlojnë brenda tij. Në mënyrë intuitive Treplevi e ndjen se është e domosdoshme që diçka, e mbase edhe shumëçka, duhet të ndryshojë,

---

[57] Po aty, f. 132.

[58] Šestov, Lav, *Beogradski književni časopis*, nr. 46-47. (https://fenomeni.me/cehov-je-bio-pesnik-beznada-tema-cehov/)

ndaj dhe rebelimi i tij estetik si dhe mohimi i formave të vjetra burojnë në shenjat e "simbolizmit" në jetë, të përpjekjeve që lënda e vrazhdë në vepra artistike të shndërrohet në simbole. Kjo, faktikisht, e paraqet lajtmotivin kryesor të Treplevit në vepër, e që është veçori të cilën ai vetë nuk e pranon. Në tërësi, ky motiv shndërrohet në mossukses të personazhit, ngase, të gjitha përpjekjet "teatrale" të tij: vrasja e pulëbardhës, të cilën ai e hedh para këmbëve të Ninës, tentativa për vetëvrasje, sfidimi i Trigorinit për dyluftim, etj., të gjitha këto përfundojnë keq, e madje me një fund skandaloz.

Inspirim dhe frymëzim i tij, fund e krye dramës, është Nina Zareçna. Ajo është e veçantë edhe frymëzimi kryesor për të, qoftë në botën shpirtërore, atë psikologjike, e gjithashtu edhe kuptim i krijimtarisë së tij. Në çastin kur e humb Ninën, Treplevi mbetet pa "Zonjën e tij të bekuar", për të atrofuar keqas bashkë me dëshirat që një ditë, mbase, të bëhet ai i "jashtëzakonshmi".

Pas dy vjetësh që kalojnë ndërmjet aktit të tretë dhe atij të katërtit, Treplevi shndërrohet në një shkrimtar me mjaft suksese, i cili akceptohet nga botues të njohur, ndërsa duket më i qetë dhe më stabil në jetë. Por, ardhja e sërishme e Nina Zareçnës në çiflig shënon atë momentumin kur ndodh rizbulimi i plotë i botës së tij të brendshme. Ky është çasti kur Treplevi e kupton se, faktikisht, Nina e ka braktisur njëherë e përgjithmonë atë, kështu që, vetëvrasja për të bëhet një përzgjedhje e vetëdijshme dhe e vetme. Kolizioni dhe drama e brendshme ndemjet psikologjikes dhe shoqërores apo edhe ndërmjet estetikës dhe artistikes te Treplevi paraqesin themelin e tragjikes së këtij personazhi: *Polina Andrejevna e fik qiririn mbi tavolinë, më pas ajo dhe Dorni e shtyjnë kolltukun. Të gjithë dalin nga ana e majtë; në skenë mbetet vetëm Treplevi, pranë makinës së shkrimit.*

TREPLEVI *(i gatshëm të shkruaj; përciptazi e lexon atë që tashmë e ka shkruar)*: Unë, aq shumë kam folur mbi format e reja, e tashti e ndjej se edhe vetë, pak ngapak po bie në shabllon. *(Lexon)* „Në pllakatin mbi rrethojë qëndron... Fytyra e zbehtë, e përkufizuar me flokët e zezë..." Duket e kufizuar... Ky është budallallëk. *(Shkarravit)* Do t'ia nis nga çasti kur heroin e zgjon rrebeshi, ndërsa çdo gjë është jashtë. Përshkrimi i dritëhënës edhe i gjatë dhe fin. Trigorini posedon shkathtësi, i ka të përpunuara dhe e ka lehtë. Tek ai shkëlqen një fytëz e shishes së thyer dhe nxihet hija e rrotës së mullirit – edhe nata me hënë merr fund, ndërsa tek unë – edhe ndriçimi miklues dhe pulitja e lehtë e yjeve dhe zërat e largët të pianos shkrihen

në aromën e qetë të ajrit... Kjo nuk mund të durohet. *(Pauzë)* Po, unë gjithnjë dhe më shumë po i afrohem bindjes se këtu nuk është fjala për reforma të reja apo të vjetra, porse që njeriu duhet të shkruajë pa e pasur mendjen te dofarë formash, të shkruajë për ashtu që fjalët t'i rrjedhin lirisht nga shpirti. *(Dikush troket në dritaren pranë tavolinës.)* Kush është? *(Shikon nëpër dritare.)*Asgjë s'po shihet... *(E hapë derën e qelqtë dhi shikon drejt kopshtit.)* Dikush vrapoi poshtë shkallëve. *(Thërret)* Kush është aty? *(Del; dëgjohet duke ecur shpejt nëpër tarracë; për një gjysmë minute kthehet me Nina Zareçnën.)* Nina! Nina! *(Nina ia lëshon kokën mbi gjoks dhe si e ngulfatur gjëmon. I prekur)* Nina, Nina! Qenkeni ju...?! Thuajse e parandjeva këtë, gjatë gjithë ditës e kam pasur disi rëndë në zemër. *(Ia heq kapelën dhe pallton.)* O, e mira ime, e dashura ime, ajo erdhi! Nuk do të qajmë, jo!

NINA: Dikush është këtu.

TREPLEVI: S'është askush.

NINA: Mbylleni derën, dikush mund të hyjë.

TREPLEVI: Askush nuk do të hyjë.

NINA: E di unë. Irina Nikolajevna është këtu. Kyçeni derën...[59]

Gjithashtu, Nina e ka, plotësisht, të qartë se Arkadina nuk e do atë dhe se për këtë mund të ekzistojnë më shumë arsye:

1. Nina është një vajzë e re, me ambicie për t'u bërë aktore, e madje edhe rolin në shfaqjen e Treplevit, të cilin ka dashur ta luajë ajo e bën vajza e dashuruar në teatër. Kjo nuk do të ishte gjithaq e rëndë, por Arkadina mendon se ajo me dyzet e tre vjetët e saj, tashmë të tjerëve do t'u duket e vjetër, siç i është dukur djalit të saj.

2. Nina, vajzë e re, plot entuziazëm dhe elan, gradualisht i shpalos emocionet e saj për Trigorinin, i cili, siç është thënë, në çiflig, ka ardhur si i dashuri i Irina Nikolajevnës, e që do të thotë ka pretendim që t'ia marrë të dashurin. Trigorini si një shkrimtar në zë, mund t'i nisë një karrierë të suksesshme Ninës në botën e aktrimi, ndaj atë edhe kjo e përcëllon, dhe

3. Këtu, në një mënyrë kemi të bëjmë me atë që Frojdi e quan *Kompleksi i Edipit*, ku nëna nuk është e lumtur që një grua tjetër t'ia marrë djalin.

---

[59] Chechov, Anton, *The major plays*, New American Library, New York, 1964, f. 164-165.

Për këtë, pikërisht qasja refuzuese e Arkadinës ndaj Ninës është edhe pengesa kryesore e asaj që do të mundë të ishte një dashuri idilike ndërmjet saj dhe Treplevit, i cili ka shpirt artisti dhe e dashuron me tërë qenien Ninën. Po ende, e dashuron aq shumë, sa që, në fund, kryen aktin trishtues.

Nga ana tjetër, është vetëm Nina në këtë dramë ajo që këmbëngul t'i sendërtojë kriteret e shërbimit të vërtetë të artit. Ngapak e ekzaltuar, goxha naive, e çuditshme, por, me përkushtimin që ka, e paguan edhe çmimin e madh, atë të idealeve të humbura, të dashurisë, fëmijën, dashurinë etj., paçka se, megjithatë ajo nuk heq dorë nga ambiciet e saj. Ndaj është shumë e vështirë që Ninën ta kornizojmë diku në ndonjë rrethanë baladeske apo edhe romantike të dramës.

Në rastin e saj e kuptohet se *dashuria*, *arti* dhe *jeta*, janë tri sfidat më të mëdha te të gjitha personazhet në këtë dramë. Në pesë raste të dashurisë te *Pulëbardha*, asnjëra prej tyre nuk realizohet, ndërsa, në fund, marrëdhëniet ndërmjet çifteve që pretendojnë dashurinë, bëhen edhe më të komplikuara se në fillim të dramës, ndërsa njëra prej tyre përfundon me vdekje. Për këtë arsye, pyetja që parashtrohet këtu është shumë e qartë se: a thua, askush prej këtyre personazheve nuk e meritoi dashurinë e kthyer?

SHFRYTËZIMI I ALEGORIVE

Në fund të dramës *Pulbardha* të Anton Çehovit nuk ndodhin shumë sqarime për fatin e personazheve kështu që epilogu është me shumë i pasqaruar, me larje të hesapesh dhe një vetëvrasje, pas së cilës, për çudi, jeta vazhdon thuajse aty nuk ka ndodhur asgjë. Kështu, para publikut, ngel një grumbull njerëzish, të cilët, nga i pari e deri në të fundit janë humbës. Këto disfata te Çehovi janë gjithmonë akte përfundimtare që i ngulfasin personazhet e tij duke i bërë, në momente, të jenë, aq komike, ngase për të, asgjë nuk është më e preferuar se shenjat, në dukje, të imta dhe gati parodizuese të domosdoshmërive të të pafuqishme jetësore të njerëzve.

Çehovi, në epilogun e *Pulëbardhës*, nuk e jep asnjë shenjë që të kuptohet se çfarë, në fakt, do të ndodhë, ta themi me Nina Zareçnën – të lënduar dhe gjysmë e përhumbur, pra, me këtë "pulëbardhë" të bukur e cila kishte dëshirë të fluturonte e lirë, e që dikush, dikush si Trigorini, mund ta vrasë, thjesht për argëtim. As se si do të reagojë Arkadina kur e merr vesh se i biri i saj ka kryer vetëvrasje.

Këtu ndodhet edhe Trigorini, i cili asnjëherë në jetë nuk është ribashkuar me dikë me të cilin është ndarë, por që e bën kësaj radhe me Arkadinën, së cilës i kanë ikur të gjithë "trenat" e jetës, të cilët, derisa po "vërdalloseshin përreth saj", mbase nuk kanë qenë edhe aq të mirë siç i është dukur aktores. Ndërsa Sorinit i ka fërfëlluar jeta me erën, si jetë e një pronari provincial pronash dhe e një njeriu me inteligjencë mbi mesataren e mjedisit ku jeton, por që nuk mjaftoi që ta bënte lumturi në jetë. Dorni vazhdon jetën e pakënaqur të tij, në indiferencën e cila e ka izoluar ndër ata njerëz dhe në atë vend. Të këtyre linjave janë edhe personazhet të tjerë si Masha, Medvedenko, Pollina Andrejevna, Shamrajevi dhe Jakovi, të cilët janë të përpirë nga fatumi shoqëror duke mbetur " të gozhduara si Jezusi" brenda një rezignimi të përhershëm. Këta duken të qetë, paçka se, për një çast të vetëm, para thërrmimeve të reja dhe fragmentarizmit të mëtutjeshëm, "lundrimi" i përbashkët i tyre, nëpër kohë do të vazhdojë me ritmin që e kishte në fillim të dramës, ndaj dhe duket se aty asgjë nuk ka ndodhur dhe nuk mund të ndodhë.

Versioni religjioz dhe mistik i simbolizmit e gjen vendin e vet në dramën *Pulëbardha* të Çehovit, dhe ai ndikon që, aty, alegoritë të shfrytëzohen që të mos gjeneralizohen proceset e vërteta, por ato paralajmërojnë se metafizika shpirtërore dhe e vërteta fshihet mbrapa realitetit të vështruar. Çehovi, kështu i shpreh nderim një varianti të simbolikës.

KDU 659.2 (410) (05)

Daut Dauti, Londër

DISTANCA E MEDIEVE NDAJ SË DREJTËS SË PRIVATËSISË NË BRITANINË E MADHE

Abstrakt

Zhvillimi i shoqërisë së sotme nuk mund të paramendohet pa rolin e pazëvendësueshëm që luajnë mediat në përhapjen e lirë të informatave. Megjithatë, ky rol shpesh i shtyn mediet që të cenojnë të drejtën e privatësisë së individit, e cila po ashtu është e garantuar me ligje. Në Britani të Madhe, si kudo tjetër në Evropë, integriteti dhe siguria e qytetarit garantohet edhe me Konventën Evropiane të të Drejtave të Njeriut.

Në këtë ese vihet në pah konflikti në mes të lirisë së shtypit me të drejtën e privatësisë duke e diskutuar përmasën e depërtimit të medieve në jetën private të qytetarit. Një segment tjetër, ndër kryesorët, merret me çështjen e ekzistimit apo mosekzistimit të ligjeve të privatësisë në këtë vend. Ka apo nuk ka Britania ligj të privatësisë? Duke iu përgjigjur kësaj pyetjeje, në këtë punim paraqitet zhvillimi historik i lirisë së shtypit dhe të drejtës së privatësisë. Gjatë shtjellimit të kësaj teme, argumentohet se ekzistojnë mekanizma ligjorë, të bazuara në 'common law', që janë në disponim për mbrojtjen e privatësisë dhe se cenimi i kësaj të drejte duhet të konsiderohet si çështje e etikës së gazetarisë me të cilën duhet të merret Komisioni i Shtypit për Ankesa (Press Complaint Commission). Kjo parashtron edhe nevojën e vetërregullimit të medieve. Prandaj, si përfundim, sugjerohet se nuk ekziston nevoja e nxjerrjes së ligjeve të veçanta për mbrojtjen e të drejtës së privatësisë. Nxjerrja e këtyre ligjeve do të ndikonte në parandalimin e gazetarëve që në kryerjen e punës së tyre, e cila është obligim ndaj publikut. Një ligj i veçantë për privatësinë do ta kufizonte lirinë e shtypit, por nuk do ta parandalonte shtypin tabloid që ta cenojë të drejtën e privatësisë. Më në fund, në këtë punim argumentohet se problemet që kanë mediat me të drejtën e privatësisë, mund të zgjidhen me ngritjen e standardit të gazetarisë ku Komisioni i Ankesave duhet të aktivizohet më shumë. Ky veprim duhet të përkrahet jo vetëm nga industria e mediave, por edhe nga publiku.

Nuk do të kishte shoqëri të hapur e as zhvillim normal të demokracisë pa përhapjen e lirë të informatave që janë të nevojshme për formësimin e debateve, politikës dhe për të ofruar bazë për procesin e vendimmarrjes. Jeta bashkëkohore nuk do të imagjinohej pa qarkullim të lirë të ideve, informatave, komenteve dhe opinioneve. Sot, mediat nuk ofrojnë vetëm mundësi për informim dhe për dëgjim të zërave të

ndryshëm. Mediat duhet të veprojnë edhe si rojë, arsimues, kronistë dhe zbavitës të publikut.

Konventa Evropiane e të Drejtave të Njeriut ka marrë në konsideratë sigurinë dhe integritetin e personit apo qytetarit. Në nenin 8 të kësaj konvente garantohet e drejta për të respektuar jetën private, familjen, shtëpinë dhe korrespondencën. Britania e Madhe e ka inkorporuar nenin 8 dhe 10 të konventës në legjislaturën e saj nacionale nëpërmes Ligjit për të Drejtat e Njeriut të vitit 1998. Me këtë rast, koncepti bashkëkohor i jetës private dhe familjare është balancuar kundrejt lirisë së shprehjes dhe ka hyrë në fuqi. Që nga kjo kohë është parashtruar një pyetje: A do ta nxjerrë parlamenti (britanik) ligjin e privatësisë dhe a do ta përdorë gjykata fuqinë e transformimit të ligjit të konfidencës (besimit) në ligj të privatësisë?[1]

Gjykata e ka përdorur këtë fuqi duke filluar me *Douglas v Hello*[2]. Me këtë rast është njohur fakti se interesi komercial mund të mbrohet, kurse individët kanë të drejtë që ta kontrollojnë imazhin (pamjen) e tyre dhe ta mbrojnë informatën private. Por, ky rast nuk ka shkuar larg sa duhet për të themeluar të drejtën e privatësisë si ligj në vete. E drejta ndaj privatësisë, e njohur nga Dhoma e Lordëve në rastin *Campbell v MGN Ltd.*[3]*,* ka dëshmuar të jetë njëra nga çështjet më të vështira të kësaj natyre në gjykatat e Anglisë.[4]

Pasi legjislatura ekzistuese 'common law' nuk e njeh të drejtën e privatësisë si të drejtë të pavarur, që të dy rastet e përmendura më lart janë inicuar nëpërmjet normave të shkeljes së besimit. Siç do të shohim më poshtë, rasti *Campbell v MGN Ltd,* ka krijuar brenga dhe konfuzion dhe është vështirë të shihet se si do të përcillet ky vendim në të ardhmen. Kur shqyrtohen rastet e privatësisë në gjykatat e Anglisë dhe të Uellsit, është e udhës që të merret parasysh rasti *Von Hanover v Germany*[5].

Në Britani të Madhe ekzistojnë disa mekanizma ligjorë dhe shoqërorë që janë në disponim për mbrojtjen e privatësisë. Shkelja e privatësisë duhet të vazhdojë të konsiderohet si çështje e etikës së gazetarisë. Për momentin Komisioni i Shtypit për Ankesa (Press

---

1 Joshua Rozenberg, "Privacy and the Press", Oxford University Press, 2004, f. 227.

2 Douglas v Hello Ltd [2001] 2 WLR 992

3 *Campbell v MGN Ltd* [2004] 2 AC 457

4 N. A. Moreham, "Privacy in Public Places", Cambridge Law Journal, 65 (3), 2006, f. 606

5 *Von Hannover v Germany* (No 59320/00) [2004] ECHR

Complaint Commission), si organ rregullues, ofron zgjidhjen më të mirë në mirëmbajtjen e balancës në mes lirisë së shtypit dhe të drejtës së privatësisë. Kodi i këtij komisioni e ka njohur nevojën e mbrojtjes së privatësisë duke shprehur gatishmëri për të ndaluar botimin e materialit që është ofendues ndaj personit të arsyeshëm.

ZHVILLIMI HISTORIK I LIRISË SË SHTYPIT DHE LIGJIT TË PRIVATËSISË

Liria e shtypit është parim i themeluar nga e drejta zakonore dhe është theksuar fuqishëm në legjislaturën bashkëkohore të Britanisë së Madhe.[6] Prandaj, çdo ndërhyrje e shtypit duhet të justifikohet. Duke e pranuar pozitën e rëndësishme të shtypit, Hoffman LJ, në rastin *R v Central Independent Television Plc*[7], ka theksuar me sa vijon:

Liria e shtypit do të thotë e drejta për të botuar gjërat për të cilat qeveria dhe gjykatësit, sado që janë të motivuar për të mirë, mendojnë se nuk duhet të botohen. E ka kuptimin e së drejtës për të thënë gjëra të cilat 'njerëzit që mendojnë drejt i konsiderojnë si të rrezikshme apo të papërgjegjshme. Kjo liri është subjekt vetëm ndaj pritjeve të definuara qartë që janë themeluar nga e drejta ose ligji … parimi se shtypi është i lirë nga kontrolli i qeverisë dhe i gjykatave, është më i rëndësishëm sesa rasti i veçantë.

Sot, edhe liria e shtypit është e drejtë e njeriut[8], e adoptuar dhe e proklamuar nga Deklarata Universale e Kombeve të Bashkuara për të Drejtat e Njeriut. Neni i 19-të i kësaj deklarate thotë:

"Çdokush ka të drejtën e mendimit dhe shprehjes së lirë; kjo e drejtë përfshin lirinë për të pasur mendime dhe të kërkohet pa ndërhyrje që të pranohet dhe ofrohet informata dhe ideja nëpërmjet çfarëdo medie dhe pa marrë parasysh kufijtë".[9]

---

6 Shih: Human Rights Act 1998, section 12 (4).

7 *R v Central Independent Television Plc* (1994) Fam. 192

8 Larry Alexander, "Is there a Right to Freedom of Expression?", Cambridge University Press, 2005, f. 4.

9 United Nations Declarations of Human Rights, *Adopted and proclaimed by General Assembly Resolution 217 A (III) of 10 December 1948*

Duke e pasur parasysh Deklaratën Universale të të Drejtave të Njeriut, më 1950 Këshilli i Evropës ka ndërmarrë hapa që kolektivisht t'i zbatojë disa të drejta që janë potencuar në Deklaratën Universale. Ky dokument u bë i njohur me emrin Konventa Evropiane e të Drejtave të Njeriut. Në nenin 10 (1) garantohet liria e shprehjes duke theksuar me sa vijon:

« Çdokush ka të drejtën e lirisë së shprehjes. Kjo e drejtë përfshin lirinë e mendimit dhe lirinë për të marrë ose për të dhënë informacione dhe ide pa ndërhyrjen e autoriteteve publike dhe pa marrë parasysh kufijtë. Ky nen nuk i ndalon shtetet që të kërkojnë licencimin e ndërmarrjeve të transmetimit kinematografik ose televiziv ».[10]

Qëllimi i kësaj konvente ka qenë garantimi se regjimet totalitare (fashizmi dhe komunizmi) nuk do të gjejnë vend në Evropën e pasluftës. Që nga viti 1948, liria e shprehjes është bërë parim fundamental i shoqërisë demokratike. Natyrisht, kur kjo konventë u hartua dhe kur hyri në fuqi, gati askush nuk e kishte në mend mbrojtjen e privatësisë nga shtypi. Qëllimi i konventës ishte që të mbrohej qytetari nga policia e shtetit. Në atë kohë theksohej garantimi i shtypit të lirë më shumë se sa mbrojtja e qytetarëve nga shtypi. Sot, neni 8 ofron mbrojtje kundër ndërhyrjes së shtetit (autoriteteve publike), por edhe kundër personave privatë apo institucioneve siç janë mediat.

Sa u përket problemit të privatësisë dhe lirisë së shtypit, neni 8 dhe 10 i konventës në fjalë ka hyrë vonë në sistemin ligjor britanik. Por, nuk do të thotë se këto çështje nuk kanë ekzistuar më herët në këtë shtet. Liria e shtypit në Angli e ka origjinën nga "e drejta e lirisë së shprehjes dhe debateve në mbledhjet e Parlamentit".[11] Duhet theksuar se neni 8 ka të bëjë me çështjet që mbijnë në fushën e të drejtës (common law) angleze të nocionit të së drejtës së privatësisë që d.m.th 'e drejta për të refuzuar pranimin e padëshiruar dhe zbulimin e informatave personale".[12]

Çështja e privatësisë në Britani të Madhe ka histori të gjatë. Para ardhjes së fotografisë dhe telegrafit, në Angli dhe Uells njerëzit e kanë

---

10 Council of Europe: The European Convention on Human Rights, 1950

11 Shih: The Bill of Rights 1689, Article 9, in Hilaire Barnett, "Constitutional & Administrative Law" Routledge – Cavendish, 2006, f. 21.

12 Jonathan Griffiths, "Press freedom over privacy"?, ENTLR, Issue 2, Sweet & Maxwell, 1999, f. 37.

shfrytëzuar sistemin gjyqësor për ta kontrolluar shpërndarjen e informatave duke e kontrolluar qasjen në korrespondencë dhe në shtëpitë e tyre. Këto të drejta janë mbrojtur me ligjin e shkeljeve apo cenimit (law of trespass).[13] E drejta për të pasur pronësi dhe për ta mbrojtur pronësinë me ligjet mbi shkeljen ka qenë gjithmonë me rëndësi të madhe në këtë vend.

Ligji e ka njohur shtëpinë e njeriut si 'kështjellë të tij'. Ai e shfrytëzon pronën, pra shtëpinë, dhe aty ai shkruan siç ka dëshirë në letrat e tija pa u shqetësuar nga askush. Lidhja mes pronës dhe privatësisë, veçanërisht duke e nënvizuar rëndësinë dhe vlerën e privatësisë personale, është theksuar në rastin *Entick v Carrington*.[14] E drejta angleze tradicionalisht i jep më shumë përparësi pasurisë sesa të drejtave të njeriut. Po ashtu, në mënyrë tradicionale, e drejta e privatësisë është mbrojtur me veprime ligjore kuazi-pronësore. Mbrojtja është bërë përmes shkeljes së mjeteve juridike të besimit që janë ndërtuar mbi këtë nocion, i cili thekson se:

"informata në besim [konfidencë] është e ngjashme me atë të pronësisë, të cilat pronari duhet të jetë në gjendje që ta kontrollojë përdorimin e tyre".[15]

Warren dhe Brandeis e kanë paraparë një problem të kësaj natyre, të cilin ekipi i juristëve që e hartoi konventën në fjalë, edhe pse pas disa dekadave, nuk e kishte hetuar. Warren dhe Brandeis në punën e tyre monumentale "The right of Privacy", janë marrë me këtë çështje, e cila solli invencione dhe metoda të reja duke e mundësuar lindjen e një fushe të re dhe të komplikuar të drejtësisë. Ata kishin të drejtë kur e hetuan se "fotografitë e çastit dhe ndërmarrjet e gazetave … dhe pajisjet e numërta mekanike e kërcënonin me përjetësim parashikimin se ajo që shushuritet në dhomat e mbyllura, do të proklamohet nga kulmet e shtëpive".[16]

---

13 Ed Michael Tugendhat & Ian Christie, "The Law of Privacy and the Media", Oxford University Press, 2002, f. 47

14 *Entick v Carrington* (1765) 19 St Tr 1030

15 Robertson & Nicol, "Media Law", Sweet & Maxwell, London 2002, f. 281

16 Warren & Brandeis, "The right to privacy", Harvard Law Review, Vol. IV December 15 1890, f. 2

Pa dyshim, të dy këta autorë, me punën e tyre të rëndësishme historike, janë influencuar nga rasti *Prince Albert v Strange.*[17] Më tutje në këtë artikull, vëmendja tërhiqet ndaj potencialit të zgjerimit të 'Common Law', me qëllim që të përmbusheshin kërkesat e reja të shoqërisë bashkëkohore. Shumë autorë pajtohen se ky rast është bërë themel në zhvillimin e të drejtës së privatësisë. Por, shumë kanë dështuar të shohin ekzistimin e elementit të informatës që ishte mu në qendër të këtij problemi. Arsyeja kryesore që rasti *Prince Albert v Strange* hyri në historinë e të drejtës së privatësisë është paraqitja e fotografisë si informatë, e cila u bë produkt i mediave moderne.

Siç u tha më lart, Konventa Evropiane e të Drejtave të Njeriut, nuk e solli si inovacion të drejtën e privatësisë dhe lirinë e shtypit në Britani. Atë që e solli neni 8 dhe 10 i kësaj konvente është një debat i gjatë dhe i ashpër që vazhdon edhe sot. Debati ka të bëjë me balancimin e nenit 8 dhe 10 apo me faktin se si të mbrohet e drejta e privatësisë pa u shkelur liria e shtypit. Këto dy të drejta nuk qëndrojnë në ndonjë radhë hierarkike dhe nuk janë absolute. Pasi janë të vlerës së njëjtë, duhet të krijojnë balancë dhe proporcionalitet kur konfrontohen në gjykatë.

LUFTA E NENEVE

Përkrahësit e nenit 8, në mesin e tyre politikanë, gjykatës dhe juristë, nuk e kanë pranuar kurrë ekzistimin e të drejtës së privatësisë në sistemin juridik britanik. Deri vonë shumica e tyre e merrnin për fuqi rastin *Kaye v Robertson*[18], kurse disa kapeshin për rastin *R. v Khan*[19]*,* dhe me zë të lartë brohoritnin: në këtë shtet nuk ka ligj të privatësisë. Pasi këta favorizojnë nxjerrjen e ligjit për këtë çështje, kanë refuzuar ta pranojnë pjesën dërrmuese të asaj që ka ndodhur deri tash në fushën e rasteve gjyqësore. Rastet më të vonshme dhe më të rëndësishme, siç janë *Douglas v Hello* dhe *Campbell v MGN Ltd,* kanë ndikuar që këta të lëvizin lehtas nga pozitat e tyre. Por, kërkesa për nxjerrjen e ligjit të privatësisë ende mbetet qëllimi i tyre primar.

Një nga arsyet që gjyqtarët japin mendime në dobi të ligjit të privatësisë, është se ligji do ta bënte jetën e tyre "shumë më të

---

17 *Prince Albert v Strange* (1849) I Mac & G 25

18 *Kaye v Robertson* [1991] FSR 62. 66

19 *R. v Khan* [1997] AC. 558

lehtë".[20] Kjo nuk duhet të jetë arsye pasi qëllimi i çfarëdo ligji për media apo privatësi nuk është për ta bërë jetën e gjykatësve më të lehtë, por për të "mbrojtur të drejtën e popullit që të jetë plotësisht i informuar nga mediat".[21]

Çuditërisht, zhvillimet e fundit të rasteve gjyqësore (case law), që dëshmojnë se e drejta e privatësisë mund të mbrohet në rrugën ekzistuese, nuk vlerësohet. Me gjithë refuzimin e përgjithshëm nga Parlamenti dhe gjykatat për të nxjerrë ligjin e privatësisë, në fuqi ekziston një varg i ligjeve që e mbrojnë privatësinë. Realiteti bën me dije se Parlamenti gjatë viteve e ka rregulluar me legjislaturë për ta mbrojtur privatësinë në shumë fusha.[22]

Në lidhje me privatësinë dhe lirinë e shtypit, Ligji për Mbrojtjen e të Dhënave 1988 (The Data Protection Act 1988) është dispozita ligjore më e rëndësishmja që ekziston. Të dhënat personale e kanë kuptimin e "të dhënave që lidhen me individin e gjallë, i cili mund të identifikohet nga të dhënat dhe informatat e tjera që janë në posedim të kontrolluesit të të dhënave dhe që në mënyrë të qartë përfshijnë edhe fotografitë e individit".[23] Disa aspekte të këtij ligji, në mënyrë radikale, e kanë përkufizuar lirinë e shtypit për shkak se të dhënat duhet të procesohen në mënyrë të kujdesshme e ligjore dhe nuk duhet të preken nëse personi nuk jep pëlqim. Ky fakt është shfrytëzuar si mbrojtje në rastin *Douglas v Hello* [24] dhe *Campbell v MGN*.[25]

Rastet e përmendura më lart dhe ligjet e ndryshme qëndrojnë për të treguar se sa është e ngarkuar shoqëria, veçanërisht mediat, me barrën e ligjeve të privatësisë. Edhe pse ekzistojnë shumë shembuj që tregojnë se ligjet e privatësisë nuk mund të funksionojnë, përkrahësit, megjithatë nuk janë të kënaqur. Ata e kanë karakterizuar shtypin si industri që ka agjendë komerciale e që është i interesuar vetëm për rritjen e shitjes dhe profitit duke botuar tregime ndërhyrëse dhe të

---

20 http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/2517363.stm

21 http://www.nuj.org.uk/inner.php?docid=412&fontchange=increase

22 Rehabilitation of Offenders Act 1974; Consumer and Credit Act 1974; Data Protection Act 1984; Telecommunications Act 1984; Interception of Communications Act 1985; Broadcasting Act 1996; Police Act 1997; Protection from Harassment Act 1997; Human Rights Act 1998; Freedom of Information Act 2000.

23 Beverly-Smith, Ohly and Lucas-Schloetter, "Privacy, Property and Personality", Cambridge University Press, 2006, f. 79

24 *Douglas v Hello Ltd* [2005] EWCA Civ 595

25 Shih: *Campbell v MGN* [2002] EWCA Civ. 1373

pajustifikuara për interesin publik.[26] Më tutje, shtypi akuzohet për veprim jashtë kufijve të ligjit dhe me imunitet të plotë ligjor. Shtypi, thonë ata, është bërë klasë sunduese duke e zëvendësuar monarkun dhe aristokracinë dhe si rrjedhojë është shndërruar në klasë politike që dikur e ka sunduar vendin.[27]

Edhe pse shtypi e ka pranuar faktin se funksionon brenda ligjit, natyra e vërtetë e Komisionit të Shtypit për Ankesa (Press Complaint Commission) dhe aktiviteti vetërregullues shihet me dyshim të madh. *Apriori* supozohet që ky trup është dështues pa i dhënë rast të funksionimit. Lista e tyre e ankesave dhe sulmeve kundër shtypit të lirë është e hapur dhe nuk përfundon kurrë.

VETËRREGULLIMI

Sistemi i vetërregullimit apo përgjegjësia e mediave gjen shprehje kur gazetarët, redaktorët dhe botuesit pajtohen për të krijuar rregullat e sjelljes apo kodit të gazetarisë dhe marrin masa dhe përgjegjësi për t'i zbatuar rregullat. Të gjitha brengat dhe pyetjet e atyre që favorizojnë ligjet e privatësisë, e gjejnë përgjigjen në sistemin vetërregullues.

Në procesin e vetërregullimit, mediat kanë adoptuar masat e duhura për njohjen dhe mbrojtjen e të drejtës së privatësisë të individit si diçka që duhet të mbrohet, madje edhe nga shtypi i lirë. Komisioni i Ankesave, duke e zbatuar kodin e mirësjelljes, ofron balancë adekuate të nenit 8 dhe 10. Ky fakt shihet në nenin 3 të kodit, i cili me qartësi thekson:

1. Çdokush gëzon të drejtën e jetës private, familjare, shtëpisë, shëndetit dhe korrespondencës, përfshirë komunikimet digjitale. Redaktorët duhet të justifikojnë ndërhyrjet pa pëlqim në jetën private të çdo individi.

---

[26] Shih: Mass Media – Privacy and Freedom of Expression, http://www.mediawise.org.uk/display

[27] Jonathan Coad, "The Press Complaint Commission – Some Myths About Self-Regulation", ENTLR Issue 8, Sweet & Maxwell Limited, 2003, f. 214

2. Është e papranueshme të fotografohen individët në vende private pa pëlqimin e tyre.[28]

Kodi e shpjegon edhe çështjen e interesit publik, i cili përfshin:

i) Zbulimin apo ekspozimin e krimit dhe veprimet e tjera të papranueshme.

ii) Mbrojtjen e shëndetit dhe sigurisë publike.

iii) Parandalimin që publiku të mos mashtrohet nga veprimet apo deklaratat e ndonjë individi apo organizate.[29]

Kodi definon edhe rëndësinë e marrëdhënies në mes interesit publik dhe lirisë së shprehjes duke kërkuar nga gazetarët dhe redaktorët që t'i shërbejnë plotësisht interesit publik. Më tutje, kodi kërkon që të tregohet kujdes i veçantë ndaj fëmijëve të moshës nën 16-vjeçare.[30]

Këshilli vetërregullues është kritikuar gabimisht, por dhe me të drejtë. Natyrisht, sistemi i vetërregullimit nuk ofron zgjidhje të por-sosur, por nëse nuk dëshirohet intervenimi i gjykatësve në sferën e ligjit të privatësisë, atëherë këshilli duhet të aktivizohet më shumë. Gazetarët, në shumë raste, duke mos qenë në gjendje që ta refuzojnë detyrën, pa dashur e shkelin kodin e mirësjelljes. Prandaj, Këshilli duhet të ndërtojë mekanizma për mbrojtjen e gazetarëve që refuzojnë shkeljen e kodit.

GABIMET E GJYKATËSVE

Kanë kaluar 150 vjet që kur rasti *Prince Albert v Strange* ka bërë nismën e themelit të së drejtës së privatësisë që u bë me paraqitjen e fotografisë në gjykatat e Anglisë. Në nëntor të vitit 2000 Gjykata e Lartë dhe Gjykata e Ankesës kanë provuar të shohin se si zbatohet dhe cili është efekti i nenit 8 të konventës. Në rastin e famshëm *Douglas v Hello*, gati të gjithë i dinë faktet. Çifti i popullarizuar në tërë botën, Michael Douglas dhe Catherine Zeta-Jones, u martuan në New York. Ata ia kishin dhënë të drejtën ekskluzive revistës *OK* për botimin e

[28] http://www.pcc.org.uk/cop/practice.html
[29] Ibid.
[30] Ibid.

fotografive të dasmës. Njëkohësisht ua kishin ndaluar të gjithë mysafirëve dhe personelit shërbyes që të fotografonin gjatë kësaj ngjarje. Megjithatë, një gazetar 'freelance' ia kishte dalë të bënte fotografi, të cilat ia kishte shitur revistës *Hello*. Çifti Douglas nga gjykata kërkoi ndalesë të botimit duke ushtruar të drejtën e shkeljes së besimit. Kërkesa u pranua nga gjykata, por u rrëzua pas dy ditëve nga Gjykata e Ankesës.

Një element pozitiv që doli nga gjykimi i ankesës dhe që meriton të përmendet në këtë rast, është njohja e nenit 12 (4) të Ligjit për të Drejtat e Njeriut 1998. Në të vërtetë, kjo është një kërkesë që imponon ky nen nëse procedura ka të bëjë me gazetari, gjë që po ashtu sugjerohet nga Kodi i Mirësjelljes së Komisionit të Shtypit për Ankesa.

Rezultati i këtij rasti është interpretuar si kontribut në themelimin e shkeljes së të drejtës së privatësisë. Por, gjykatësi Sedley ka theksuar se shumica e të drejtës së privatësisë së Douglasëve i është shitur revistës *OK*.

Megjithatë, nëse ky rast do t'i nënshtrohej analizës së logjikshme, do të duhej të konkludonim se rasti ka fare pak të bëjë me privatësinë dhe se nuk ka pasur nevojë të trajtohet si një rast i tillë. Çifti në fjalë nuk kishte qëllim që informatat t'i mbante private apo larg publikut. Qëllimi i tyre ishte që dasma të bëhej sa më publike, por përmes mënyrës së specifikuar të kontrollimit të rrjedhës. Nëse e vështrojmë ngjarjen me sy kritik dhe arsyeshmëri, duhet të konkludojmë se ngjarja ka qenë publike dhe se nuk ka pasur mundësi që ndaj mysafirëve të imponohet obligimi i besueshmërisë. Nëse ka pasur diçka kontestuese, nuk ka pasur arsye të kërkohet zgjidhja në të drejtën e privatësisë apo besimit. Realiteti dëshmon se aty nuk ka ekzistuar shkelja e privatësisë apo besimit dhe se nuk është krijuar shkelje, lëndim apo dëmtim i asnjë lloji ndaj askujt.

E vetmja gjë që meriton të mbahet në mend nga ky rast, është njohja që gjykata ia ka bërë Komisionit të Ankesave, kodit të mirësjelljes dhe ka theksuar rëndësinë e nenit 12 të Ligjit për të Drejtat e Njeriut 1998.

Campbell v MGN Ltd është një gabim tjetër që është konsideruar si rast kryesor i të drejtës tradicionale-zakonore (common law) në mbrojtjen e privatësisë. Naomi Campbell, modelja e famshme, vullnetarisht u ka dhënë mediave informata në lidhje me jetën e saj private. Ajo e ka keqinformuar publikun (ka gënjyer) kur e ka mohuar se nuk ka qenë e varur nga droga. Në shkurt të vitit 2001, *Daily*

Mirror ka botuar fotografinë e saj para ndërtesës Narcotics Anonymous. Artikulli shoqërues ka bërë me dije se ajo po shkonte në këtë klinikë dy herë në ditë për disa muaj me radhë. I tërë tregimi, së bashku me fotografinë, ka qenë i vërtetë.

Naomi Campbell e paditi *Daily Mirror* -in për shkelje të besimit. Gazeta e refuzoi kërkesën në bazë të faktit se shtypi ka të drejtë të botojë informata që janë në interes të publikut. Si shtesë, botimi ishte për të korrektuar deklaratën publike dhe çorientuese të Campbell-it. Gjithashtu, u tha se artikulli dhe fotografia ishin të rëndësisë dytësore dhe nuk përbënin shkelje të detyrës së besimit.

Gjykata e Lartë e peshoi rastin në peshojë të gabueshme të nenit 8 dhe 10 të Konventës Evropiane të të Drejtave të Njeriut dhe në të njëjtën kohë e mori në konsideratë nenin 12 (4) të Ligjit për të Drejtat e Njeriut 1998 dhe Kodit të Komisionit për Ankesa. U pranua se Campbell-i kishte të drejtë për një hapësirë të privatësisë. Duke vendosur në dobi të saj, u urdhërua dëmshpërblim për shkaktim të stresit, lëndimit të ndjenjave dhe për botim të asaj që u konsiderua artikull fyes.

Daily Mirror u ankua dhe Gjykata Ankuese e drejtoi çështjen duke mos u pajtuar me vendimin e mëparshëm. Artikulli dhe fotografia nuk u konsideruan si fakte të mjaftueshme dhe të rëndësishme për shkelje të detyrës së besimit. Me të drejtë u konsiderua se botimi ishte gazetari normale që kishte për qëllim ta informojë publikun se Naomi Campbell (një personalitet publik) kishte gënjyer.

Sidoqoftë, rasti shkoi edhe një nivel më lart, në Dhomën e Lordëve, ku Naomi Campbell gjeti simpati. Edhe pse fotografitë e saj u morën në vend publik, për shkak të kontekstit që u përdorën në artikull, Dhoma e Lordëve konkludoi se ekzistonte ndërhyrja në jetën private të Campbell-it. Prandaj, lordët vendosën se ekzistonte e drejta e privatësisë së Campbell-it sipas nenit 8, i cili e peshoi lirinë e shprehjes që e garanton neni 10. Rëndësia e këtij vendimi qëndron në faktin se Dhoma e Lordëve iu referua shkeljes së privatësisë duke e pranuar se shkelja e besimit ishte mjet i përshtatshëm për mbrojtje të privatësisë".[31]

Duhet nënvizuar se rasti Campbell paraqet vështirësi të mëdha kur vendoset nëse duhet të mbizotërojë neni 8 apo 10. Në këtë rast

[31] Lewis, Hinton, Beverly-Smith and Husey, "Review of the Law of Privacy", ENTLR, Issue 7, Sweet & Maxwell, 2005, f. 176.

çështjet kryesore ishin nëse i padituri e ka mashtruar publikun dhe nëse botimi i ka kaluar kufijtë e gazetarisë që janë caktuar nga shtypi i lirë. Çështja qe vendosur kundër lirisë së shprehjes (me vota 3 me 2) apo në dobi të Campbell-it. Ajo e fitoi rastin edhe pse nuk kishte mbrojtje. Campbell nuk mund të priste që me arsye të kishte pritje të legjitimuara të privatësisë në këtë rast specifik, prandaj edhe nuk mund të mbrohej. Informata për jetën e saj nuk ishte private, për shkak se ishte në domenin publik dhe ajo ishte personalitet publik i njohur botëror. Njerëzit sikur Naomi Campbell mund të mos kenë funksione publike zyrtare, por "figurat publike mund të jenë model shembull, veprimi i të cilëve mund të përcillet nga të tjerët".[32] Kur dikush është i angazhuar në punët e tërheqjes së vëmendjes publike, publiku ka interes legjitim në informim.

Në mesin e gazetarëve dhe juristëve, ky vendim ka nxitur ndjenja të përziera. Shtypi me të drejtë ka besuar se kjo gjë ishte një tentim për ta kufizuar lirinë e shtypit. Juristëve u krijohet konfuzion kur provojnë ta dekodojnë këtë kuptim. Janë shprehur dyshime në lidhje me zbatueshmërinë e këtij vendimi në rastet e ardhshme. Mbetet që të shihet nëse ky vendim mund të krijojë një bazë që do t'i përfshinte të gjitha rastet e tjera të së drejtës së privatësisë. Por, duket qartazi se Dhoma e Lordëve, duke e përdorur ligjin e besimit, ka bërë orvatje që ta ngushtojë lirinë e shtypit duke e futur ligjin e privatësisë nga dera e pasme.

Edhe një gjë duhet të thuhet për këtë rast. Hierarkia e informimit doli si parim i rëndësishëm. Baronesha Hale e ka ndarë lirinë e shtypit në tri kategori. Fjalimi politik, me të drejtë, qëndron në krye të listës. Rrjedha e lirë e informatave dhe ideve është e rëndësishme për ekonominë, politikën dhe jetën shoqërore të një vendi demokratik.

Në vendin e dytë ajo e ka vendosur fjalimin intelektual dhe arsimues duke e nënvizuar rëndësinë e lirisë së shprehjes që luan rol në zhvillimin e potencialit të individit në shoqërinë e lirë.

Në vend të tretë është shprehja artistike. Sipas baroneshës, kjo kategori është e rëndësishme për shkak se e zhvillon mendimin e lirë individual që duhet të vlerësohet lart në shoqërinë e lirë dhe dinamike.

Nuk është vështirë të kuptohet prioriteti që ofron ky klasifikim. Sa më e lartë vlera e informimit, aq më lehtë duhet të jetë për gazetën për të botuar informatën. Por, ku qëndron informata për Naomi Campbell-in? Nëse jo në kategorinë e parë apo të dytë, me siguri

[32] *A v B* [2002] EWCA Civ 337, shih: guideline 12.

qëndron në të tretën. Dhoma e Lordëve e ka mohuar të drejtën e *Daily Mail-it* që Naomi Campbell të gjendet në njërën nga këto tri kategori..

Duke e komentuar këtë rast, gjykatësi Eady ka theksuar:

Fakti vendimtar është se ligji tashti mund të ofrojë ilaçe për informatat private pa ndonjë marrëdhënie të mëparshme konfidenciale të njohur nga ligji. Kjo mund të mos kualifikohet si privatësi civile apo kundërvajtëse, por nëse jo, atëherë ekzistojnë probleme serioze në identifikimin e saktë ku mungojnë përbërësit.[33]

EKZISTIMI DHE SHKELJA E PRIVATËSISË

Rasti *Von Hanover v Germany*[34] është shembull i shkeljes së privatësisë dhe tregon se ku duhet të ndalet shtypi. Në këtë rast janë botuar fotografitë e princeshës Caroline të Monakos ku shihen fëmijët e saj dhe një shoqërues në restorant, por edhe duke lundruar me barkë, duke kalëruar, duke blerë në shitore, duke skijuar dhe duke hyrë e duke dalë nga shtëpitë e saj në Paris dhe Monako.

Gjykata për të Drejtat e Njeriut ka vërtetuar se prezenca në vende publike nuk do të thotë se princesha është në dispozicion të mediave të cilat mendojnë se mund të ndërhyjnë në privatësinë e saj. Botimi i fotografive dhe i artikullit nuk është në domenin e interesit publik. Është konsideruar se faktori në balancimin e mbrojtjes së privatësisë së saj kundër lirisë së shtypit duhet të qëndrojë në kontributin që sjellin informatat në debatin e interesit të përgjithshëm publik. Princesha Caroline nuk ka pozitë publike dhe informatat e botuara nuk kontribuojnë në këso debate. Me gjithë rastet e Dagllasëve dhe Campbell-it, princesha Caroline kurrë nuk ka kërkuar favore nga mediat. Si shtesë, publiku në këtë rast nuk ka interes legjitim për asnjë njohuri në lidhje me hyrje-daljet e princeshës nëse ajo nuk kryen funksion publik apo nëse nuk merr pjesë në ndonjë ndodhi publike. Është shkelje e privatësisë dhe qëndron brenda kufijve të lirisë së shprehjes. Me fjalë të tjera, ky rast duhet të merret si shembull që tregon për balancin e qartë në mes nenit 8 dhe 10 të

---

33 The Hon. Mr. Justice Eady, "Lecture to the Law and Justice Forum", The College of Law, 20 Feb., 2007

34 *Von Hanover v Germany* (No 59320/00) [2004] ECHR

Konventës Evropiane për të Drejtat e Njeriut dhe klauzolës 3 (1) të Kodit të Mirësjelljes. Vendimi, gjithashtu, është në kuadër të definicionit që ofron legjislatura dhe kodi në fjalë.

PËRFUNDIM

Duhet bërë me dije se nxjerrja e ligjeve shtesë mund të dëmtojë lirinë e shtypit, dhe se kjo do të ishte barrë e rëndë për shoqërinë. Nxjerrja e ligjeve për privatësinë paraqet efektin e parandalimit të gazetarëve për të kryer shërbimin e tyre ndaj publikut dhe prodhon pasoja të pakëndshme. Fakti që neni 8 ka efekt të drejtpërdrejtë, është edhe një arsye më shumë që të mos nxirren ligje të veçanta për privatësinë.

Ligji për privatësinë mund ta kufizojë lirinë e shtypit, por nuk mund t'i ndalojë tabloidet nga invadimi në privatësinë e individit. Shumë njerëz besojnë se aktiviteti bezdisës dhe ndërhyrës i paparacëve ka shkaktuar vdekjen e princeshës Diana. Ne duhet ta kemi parasysh që kjo ka ndodhur në Francë që është një vend i rregulluar me ligjet më strikte të privatësisë në Evropë. Në këtë aspekt as Gjermania nuk qëndron shumë prapa Francës. Në Gjermani princesha Caroline është ngacmuar dhe e drejta e saj e privatësisë është shkelur për një kohë të gjatë. Edhe pse e pasur me ligje për privatësi, gjykatat gjermane nuk e kanë e njohur problemin dhe nuk kanë mund të aplikojnë ilaçe juridike.[35]

Nëse gjykatat në të ardhmen nuk e përfillin vendimin *Campbell v MGN Ltd,* atëherë shtypi mund të vazhdojë funksionimin brenda nxehtësisë, e cila ende është e përballueshme. Por, nëse gjykata gjendet në situata, të cilat imponojnë marrjen e vendimit për privatësi, atëherë duhet të aplikohet shembulli *Von Hannover v Germany*. Shtypi mund ta marrë këtë ndryshim gjyqësor me ndjenjën se liria ende është e sigurt dhe se nuk ekziston rreziku për t'u kontrolluar kur kemi të bëjmë me privatësinë e personit.

Problemi ekzistues me shtypin mund të zgjidhet duke e ngritur standardin e gazetarisë dhe sistemin e vetërregullimit. Komisioni i Shtypit për Ankesa duhet të përkrahet më shumë nga publiku dhe industria e mediave. Natyrisht, tashti që Britania e Madhe do të dalë

---

35 See: *Von Hannover v Germany* (No 59320/00) [2004] ECHR

nga Unioni Evropian mund priten ndryshime në sistemin gjyqësor britanik, por ato ende nuk dihet saktësisht se cilat do të jenë.

BIBLIOGRAFIA

Literatura (librat):

Joshua Rozenberg, *Privacy and the Press*, Oxford University Press, 2004;

Larry Alexander, *Is there a Right to Freedom of Expression?* Cambridge University Press, 2005;

Michael Tugendhat & Ian Christie, *The Law of Privacy and the Media*, Oxford University Press, 2002;

Hilaire Barnett, *Constitutional & Administrative Law* Routledge – Cavendish, 2006;

Robertson & Nicol, *Media Law*, Sweet & Maxwell, London 2002;

Beverly-Smith, Ohly and Lucas-Schloetter,"Privacy, *Property and Personality*, Cambridge University Press

Revistat:

Moreham A, "Privacy in Public Places" (2006) *Cambridge Law Journal* 65 (3);

Griffiths J, "Press freedom over privacy" (1999) *Entertainment Law Review*, Issue 2;

Warren & Brandeis, "The right to privacy", (1890) *Harvard Law Review*, Vol. IV;

Coad J, "The Press Complaint Commission – Some Myths About Self-Regulation", *Entertainment Law Review* (2003) Issue 8;

Lewis, Hinton, Beverly-Smith and Husey, "Review of the Law of Privacy", *Entertainment Law Review* (2005) Issue 7

Rastet gjygjësore:

A v B [2002] EWCA Civ 337;

Douglas v Hello Ltd [2001] 2 WLR 992;

Douglas v Hello Ltd [2005] EWCA Civ 595;

Campbell v MGN [2002] EWCA Civ. 1373;

Campbell v MGN Ltd [2004] 2 AC 457;

Entick v Carrington (1765) 19 St Tr 1030;
Von Hannover v Germany (No 59320/00) [2004] ECHR);
R v Central Independent Television Plc (1994) Fam. 192;
Prince Albert v Strange (1849) I Mac & G 25;
Kaye v Robertson [1991] FSR 62. 66;
R. v Khan [1997] AC. 558

Faqet e internetit:

http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/2517363.stm;
http://www.nuj.org.uk/inner.php?docid=412&fontchange=increase;
http://www.mediawise.org.uk/display;
http://www.pcc.org.uk/cop/practice.html

Ligjet:

Human Rights Act 1998;
United Nations Declarations of Human Rights;
The European Convention on Human Rights;
Rehabilitation of Offenders Act 1974;
Consumer and Credit Act 1974;
Data Protection Act 1984;
Telecommunications Act 1984;
Interception of Communications Act 1985;
Broadcasting Act 1996;
Police Act 1997;
Protection from Harassment Act 1997;
Human Rights Act 1998;
Freedom of Information Act 2000.

Ligjërata:

The Hon. Mr. Justice Eady, "Lecture to the Law and Justice Forum", The College of Law, 20 Feb., 2007

RESUME

Freedom of the press means the right to publish information (content) that is considered legal without interference from the government or courts. Generally, it has been accepted that privacy is the right of a person to be free from intrusion into or publicity concerning matters of a personal nature. The intention of this essay is to look at the historical development of these two notions by discussing how they collide or negate one another.

Freedom of the press is an important cornerstone of democracy. It has been accepted that the more press freedom that exists in a country, there is more democracy and more social and economic development. Today the press has become the means which offers not only information of different voices but also acts as public educator, watchdog and contemporary chronicler as well as entertainer. Therefore, the modern life would have no meaning if the press did not freely circulate ideas, information, comments and opinions. It should be also noted that the freedom of the press is an established common law principle that is underlined strongly in contemporary UK legislation. Today, freedom of expression is a human right, too, adopted and proclaimed in the United Nations Universal Declaration of Human Rights. Therefore, any interference with the press should be justified. However, after several incidents that happened in Britain, which will be given below, the freedom of the press is looked more critically. These cases also produced a need to respect the right of privacy by attempting to restrict the freedom of the press. The issue of privacy in Britain has a long history. Before the arrival of photography and telegraphy people in England and Wales used the legal system to control dissemination of information by controlling access to their homes and correspondence. These rights were protected by the law of trespass. The right to own property and protect the property by the tort of trespass has always been of a fundamental importance. The common law has recognised a man's house as "his castle" where he can enjoy his property and write as he pleases in his own papers without being disturbed. The link between property and privacy, particularly emphasising the importance and value of personal privacy, was expressed in the case known as Entick v Carrington. By offering some examples this study argues that statutory laws of privacy cannot work. The law of privacy can limit the freedom of the press but cannot stop the tabloid press from invading an individual's

privacy. Many believe the intrusive activity of paparazzi caused the death of Princess Diana in 1997. We should remind ourselves that this happened in France, a country with the strongest and strictest privacy laws in Europe. In this respect Germany does not stand far behind France.

In Britain a variety of legal and social mechanisms are available to protect privacy. Invasion of privacy should continue to be addressed as a matter of journalistic ethics. For the time being, the Press Complaint Commission (PCC), as a self regulatory body, offers the best solution in maintaining the balance between the freedom of the press and right to privacy. The PCC Code of Practice has recognised the need to protect the right to privacy by expressing readiness to prohibit only the publication of material that is offensive to a reasonable person. Therefore, as a conclusion, this study suggests that any further legislation will violate the freedom of the press and that will be a heavy burden to the society. Introducing statutory privacy laws, the effect of preventing journalists from providing the service to the public will occur as undesired consequence. The fact that Art 8 has a direct effect, is one more reason not to introduce a special statute law on privacy. The law of privacy can limit the freedom of the press but cannot stop the tabloid press from invading an individual's privacy.

KDU 398.2-053.9(=18:496.51)(047.53)

Arsim Canolli, Prishtinë

RRËFIMI BISEDOR, HISTORIA GOJORE DHE KUJTESA KOMUNIKATIVE

Abstrakt

Ky shkrim mëton të jetë një diskutim hyrës mbi horizontet që hap rrëfimi bisedor si pikëtakim e pikëprerje mes antropologjisë, historiografisë dhe folkloristikës. Pikësëpari, eseja diskuton disa pikëpamje mbi statusin e historisë gojore, pastaj shqyrtohet raporti mes antropologjisë dhe historisë gojore, gjithnjë në kontekst të shqyrtimit të intervistës/rrëfimit bisedor si mjet për mbledhjen e evidencës. Pastaj, diskutohet edhe statusi i rrëfimit bisedor në kontekst të studimeve ekzistuese, me theks edhe te studimet albanologjike, si te etnografia, historiografia dhe folkloristika. Pastaj, diskutohet shkurt edhe statusi i rrëfimit bisedor te përmbledhja "*Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës*" (2019). Shkrimi përfundon duke pohuar argumentin se rrëfimi bisedor mund të jetë burim direkt dhe indirekt për hulumtim në fushën e antropologjisë, historisë sociale, sociologjisë, folkloristikës e disiplinave të tjera, por mund të qëndrojë edhe më vete si zhanër specifik i dokumentimit të kujtesës komunikative të kohës.

Fjalët kyç: rrëfimi bisedor, historia gojore, kujtesa komunikative, kujtesa e Kosovës

Ruth Benedict-i pati theksuar se "duhet ta kuptojmë individin si individ që jeton në kulturën e tij, ndërsa kulturën si kulturë që jetohet nga individët"[1]. Prej kësaj sintagme, ajo nxjerr po ashtu edhe argumentin për individualitetin e veçantisë së kulturës mes kulturash, duke nënvizuar se vetë kultura e një kombi përndjell portretimin e saj antropologjik, jo të leçitun, por të identifikueshëm, si model që hetohet e njihet si theksim i vlerave universale të mishëruara në figurë lokale.

Shqiptarët si popull kanë një portret kulturor specifik, që ka përndjellur një portretim specifik antropologjik. Gjuha shqipe, Kanuni, eposi kreshnik, partikulariteti historik fetar dhe jeta fisnore deri së fundi janë vijat kryesore të portretit kulturor shqiptar dhe portretimit antropologjik mbi shqiptarët. Një ndër karakteristikat e tjera që duket se e shquan kulturën shqiptare, si portret kulturor, është

[1] Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Mentor Book, New York, 1946, fq. xiv

edhe oraliteti apo tradita e rrëfimit për të kaluarën duke e mbajtur mend dhe bartur gojarisht prej brezi në brez. Kjo traditë objektivohet në gjuhë, doke, sjellje e në kulturë në përgjithësi. Nuk ka dyshim se kjo traditë personifikohet kryesisht në figurën e plakut, si rrëfimtar e bartës i kujtesës kolektive. Plaku shihet edhe si autoritet i fjalës etike. Studiuesi i kulturës shqiptare, qoftë albanologu i huaj i shekullit të 19-të, qoftë folkloristi e etnografi vendës i sotshëm, ka takuar plakun si informator, respondent apo si subjekt kryesor të traditës në vrojtimet e tyre. Plaku del në pah si bartësi i gjuhës, dokeve, Kanunit – plaku shfaqet si një monument kujtesor, një rrëfimtar që portreton kujtesën kolektive popullore.

Rrëfimi i plakut shihet si soj unik i rrëfimit. Ekziston një ndjenjë specifike psikologjike për rrëfimet e plakut: "*kallxoi një plak", "kanë pasë thanë pleqtë", "plaku i man men e na ka kallxue*", janë disa nga shprehjet e zakonshme që konotojnë peshën e rrëfimit të plakut në kujtesën kolektive. Plaku pyetet e dëgjohet, fjala e tij mbahet mend e bartet. Në botëkuptimin e përditshëm, zakonisht plaku shënjon dëshmitarin e "dikurit", "ktyneheres", "asokohes", etj. Plaku synon ta lërë fjalën si dëshmi të kujtesës, si argument përvijues për traditën, për atë që e ka obligim ta bartë prej të parëve të tij te pasuesit e tij. Ai identifikohet me historinë e përjetuar, jo të lexuar; me kujtesën e provës së jetës. Pra, plaku është flamurtari i rrëfimit gojor; në rrëfimin e tij animohet drama e popullit të tij, plaku portreton kujtesën e kulturës së tij.

Biseda me plakun shihet si praktikë esencialiste e punës së studiuesit të kulturës, traditës e trashëgimisë. Duke qenë se tradita e studimeve kulturore në Kosovë, si atyre folkloristike ashtu edhe atyre etnologjike, ka mishëruar idenë e bisedës me plakun me vjeljen e folklorit e traditës, atëherë edhe ideja e "bisedës me pleq" shihet si puna kryesore e një vjelësi e studiuesi të kulturës, kujtesës dhe traditës. Në anën tjetër, nuk duhet të fetishizohet biseda vetëm si formë, sepse rëndësi të madhe ka qasja dhe përmbajtja. Kjo nënkupton përvojën e bisedës dhe dijen e shtresuar të biseduesve. Shpesh theksohet se duhet "*me ditë si me folë me pleq*", "*ku me prekë*", "*si me shti me folë*", "*qysh me ia nxjerrë rrëfimin unik*", etj. Mjeshtëria e bisedës me të moshuar, qoftë si bisedë e lirë, qoftë si intervistë e strukturuar me intencë specifike, është baza e anës unike të rrëfimit bisedor në kulturën shqipe. Por, edhe në traditën akademike, mjeshtëria e bisedës me pleq bëhet kriter për vlerësimin e studiuesit si punëtor terreni, qoftë etnograf apo folklorist. Albanologjia është fushë studimi që rrëfimin e mbledhur nga më të moshuarit e ka si shtyllë

kryesore të burimeve të saj për studimin e gjuhës, kulturës dhe historisë së shqiptarëve. Së paku prej George von Hahn e këndej, shumica e albanologëve të huaj dhe vendës janë bazuar në mbledhjen e rrëfimit të plakut, si evidencë e mbijetesës apo survivancës gjuhësore e kulturore.

Në këtë ese diskutohet statusi epistemologjik i rrëfimit bisedor, në kontekst të diskutimit të formave, metodave dhe praktikave të mbledhjes dhe interpretimit të kujtesës komunikative, si dhe peshës që ka në fushën e antropologjisë, historisë e folkloristikës, por edhe potencialit për të krijuar status të veçantë zhanror. Po ashtu, shqyrtohen argumente të ndryshme mbi intervistën e historisë gojore, si zhanër që ka filluar të diskutohet në letrat shqipe, por edhe sinonimet e këtij zhanri, të cilat janë përdorur tradicionalisht në kontekst të studimeve albanologjike. Kështu, eseja synon të shtrijë argumentin se intervistat e tilla që bëhen më të moshuar, mund të diskutohen si rrëfime bisedore, ashtu si ka argumentuar studiuesi i historisë gojore Donald Grele[2]. Pa dyshim se këtu nuk mund të flasim edhe po deshëm për risi konceptualiste, sepse në fushën e antropologjisë kulturore, debati për peshën e etnografit/antropologut në konstruktimin e reprezentimit të kulturës së tjetrit, është debat mjaft i gjatë.[3] Statusi ontologjik i intervistës mes një intervistuesi që do të vjelë të dhëna për "*ktyneheren"* apo "*asokohen"* dhe një rrëfimtari apo të intervistuari, që rrëfen për jetën e tij në kuadër të "*ktyneheres"* apo "*asokohes"*, duke mishëruar kujtesën e tij personale në rrëfimin e tij, përbëhet nga hiseja që kanë intervistuesi dhe i intervistuari. Pra, argumentohet se edhe intervistuesi si pjesëmarrës në intervistë apo bisedë ka peshë në orientimin e bisedës apo intervistës. Për këtë arsye, përdoret fjala rrëfim bisedor, jo për të krijuar neologjizëm pa arsye, as për të argumentuar barazi ontologjike strikte në raportin intervistues-i intervistuar, por për të nënvizuar peshën e dialogut apo bisedës, si një komunikim interaktiv ku shkrihet në gjeografi të kujtesës edhe i intervistuari edhe intervistuesi, njëri duke rrëfyer e tjetri duke dëgjuar e pyetur. Nëse ndjekim metaforën e George Berkeley-t se "shija e mollës nuk është as në gojë as në mollë, por në kontakt të tyre apo

---

2 Donald J. Grele, "Movement without an aim: methodological and theoretical problems in oral history" Robert Perks & Alistair Thomson, (eds.) *The Oral History Reader*, Rutledge, London, 1998, f. 38-52

3 Shih kapitullin 9 ""Kriza e antropologjisë": poststrukturalizmi, postmodernizmi dhe debatet mbi reprezentimin" te Arsim Canolli, *Teoritë antropologjike: hyrje e shkurtër*, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina", Prishtinë, 2019, f. 157-172

kafshim", atëherë mund të themi se shija e intervistës apo rrëfimit bisedor nuk është as vetë te rrëfimtari as të intervistuesi/dëgjuesi, por të dialogu apo biseda mes tyre.

Në këtë ese shembull specifik për rrëfimin bisedor si referencë e studimit të kujtesës është përmbledhja "*Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës*"[4], rrëfime të realizuara në formë të intervistës apo bisedës mes plakut dhe të riut. Rrëfimet janë të realizuara nga studentë të moshës mesatare 20- vjeçare dhe pleq e plaka të moshës mbi 80-vjeçare. Pothuajse të gjitha rrëfimet/intervistat ndjekin një lloj strukture bazike të bisedës, duke nisur nga fëmijëria e deri në përjetimet e kohës së fundit. Për arsye hapësire, në këtë ese zgjidhen vetëm disa intervista si raste të analizës, pa hyrë në diskutimin e thellë të përmbajtjes, që përndjell diskutim të shumë-fishtë, por duke analizuar vetëm anën formale të rrëfimit bisedor. Po ashtu, eseja diskuton edhe mbi argumentet e fundit në fushën e historisë gojore që nënvizojnë mëvetësinë e rrëfimit bisedor, jo vetëm për *dobinë* që këto rrëfime kanë për historinë e antropologjinë, por edhe për *kënaqësinë* që ato sjellin kur dëgjohen si rrëfime autonome. Eseja fokusohet edhe te rrëfimi bisedor si formë e dokumentimit të kujtesës komunikative, si kujtesë esenciale për të njohur manifestimin e ndryshimeve shoqërore e politike, në kontekst të asaj që mbahet mend, përsëritet, bartet, rikujtohet e rrëfehet si kujtesë kolektive.

Pra, eseja është një hyrje ftuese në mbi format e rrëfimit bisedor në kontekst të formave të rrëfimit, dokumentimit e interpretimit të kujtesës së më të moshuarve, pa hyrë thellë në studime interpretative të rendeve të tjera që portretohen në këtë formë të rrëfimit e kujtesës.[5]

---

4 Shih: Arsim Canolli (red.) *Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës*, BKK "Pjetër Bogdani", Prishtinë, 2019 (10 vëllime). Ky botim përmban 10 vëllime me 100 intervista të gjata autobiografike, të realizuara me të moshuar mbi moshën 80 vjeç. Intervistat kanë burime të shumta të kujtesës mbi jetën, traditat, sjelljen, zhvillimet personale që kanë përjetuar këta individë gjatë jetës së tyre në Kosovë, si mbamendës prej së paku 1945 deri më 2018. Këto rrëfime mund të dëgjohen dhe lexohen në uebfaqen e Bibliotekës Kombëtare të Kosovës në http://biblioteka-ks.org/histori-gojore/ [qasur më 2 pril 2021, së fundi)

5 Falënderoj kolegët Shemsi Krasniqi dhe Arian Krasniqi për leximin e tekstit në dorëshkrim dhe komentet e sugjerimet e tyre konstruktive.

DISA PIKËPAMJE MBI HISTORINË GOJORE

Historia gojore ka marrë vëmendjen e historianëve tek në dekadat e fundit. Në librin e tij, *Natyra e historisë* (1970)[6] profesori i historisë sociale në Britani, Arthur Marwick-u, nuk përmend fare burimet gojore si materiale historiografike. Si duket, historia moderne ka pasur parasysh vetëm burimet e shkruara, duke argumentuar se dokumenti është esenca e argumentimit historiografik - sepse për kombet moderne, vetëm dokumentet tregojnë të vërtetën, vetëm ato monumentalizojnë historinë. Nga ana tjetër, nuk mohohet fakti se burimet e interpretimit historik, qysh në zanafillë, kanë qenë burime gojore. Si Herodoti, si Tukidi, në Greqinë antike, ishin historianë që dhanë interpretimet e tyre mbi baza të rrëfimeve që kishin dëgjuar. Po ashtu, edhe në mesjetë, por edhe më vonë, kemi evidenca të kronikanëve e madje edhe të udhëpërshkruesve (sidomos prej shek XVII e deri në XIX, kur fillon të formësohet edhe vetë disiplina e antropologjisë), që bazohen mjaft shumë në burime të cilat janë rrëfime të njerëzve të zakonshëm, rrëfime të mbajtura mend nga përvoja e tyre ose të trashëguara si kujtesë nga të parët e tyre. Kështu, del se edhe burimet që historianët citojnë sot, për shumë ngjarje të së kaluarës, në origjinë, kanë qenë burime gojore. Madje, burimet e hershme gojore janë mishëruar brenda referencialitetit historik, sa që duket se është zbehur edhe kritika për natyrën e tyre. Kritika ka më shumë për natyrën e burimeve gojore të kohës bashkëkohore. Megjithatë, historia gojore, si interpretim që për bazë ka rintervistën apo rrëfimin bisedor, është një zhanër, një teknikë apo edhe një metodologji që, së fundi, ka marrë status të respektuar në shkencat shoqërore. Bashkë me autobiografinë, historinë lokale e memoaret, historia gojore konsiderohet si hisedare edhe në qasjen interdisiplinare të shkencave shoqërore.[7]

Nga ana tjetër, për arsye se baza e historisë gojore është rrëfimi bisedor kujtesor apo kujtesa e narrativizuar në intervistë, dhe për arsye se kujtesa e pashkruar ende shihet me dyshim nga historia konvencionale, pyetja kryesore që del në pah, sidomos në kohën e interdisiplinaritetit të sotëm, është se çfarë peshe ka historia gojore, në studimet mbi kujtesën e një shoqërie, sjelljen dhe botëkuptimet e saj, si nga konteksti historiografik ashtu edhe nga ai antropologjik e

---

6 Arthur Marwick, *The Nature of History*, Macmillan, London, 1970

7 David K. Dunaway & Willa, K. Baum, (eds.) *Oral History: An Interdisiplinary Approach, 2nd edition*, Altamira Press, Lanham, 1996

sociologjik. Për shembull, kujtesa e mbledhur dhe e normativizuar nën sistemin komunist jugosllav, ofron mundësinë për të diskutuar për statusin epistemologjik të dijes së instrumentalizuar nga ana e shtetit komunist, për aktet e rezistencës dhe negocimit, praktikat e heshtjes dhe durimit, botëkuptimet e ruajtjes dhe ndryshimit, e me aspekte të tjera me radhë. Por, po ashtu, edhe rrëfimi mbi komunizmin, i rrëfyer pas komunizmit, hapë diskutime mbi statusin e vetë kujtesës, psikologjinë e narracionit, arsyet e referencialitetit historik, politikat e figurativitetit kohor, poetikat e gjuhës kujtesore, politikat e përkujtimit e shumë aspekte të tjera në raport me proceset e prodhimit dhe riprodhimit të kujtesës kulturore kolektive.[8]

Para se të diskutojmë tutje për peshën e historisë gojore në rrafshin antropologjik e historiografik, do të ndalemi te skena e diskutimit mbi statusin e historisë gojore, sa për të pasur parasysh, sadopak, kontekstin e interpretimit të statusit të saj në dijet e sotme humane e shkencat shoqërore.

Historia gojore

Fjala "histori gojore" ka marrë kuptime të shumta. James Bennet-i thekson disa sinonime të fjalës "histori gojore" duke dashur të rrëfejë se sa i gjerë mund të jetë definimi i kuptimit të historisë gojore, ku mes tjerash janë edhe konceptet "histori e jetës", "raport për veten", "rrëfim personal", "tregimi mbi jetën", "biografi gojore", "kujtime", "testamente", etj.[9] "Historia gojore është po aq e vjetër sa vetë historia. Ajo është lloji *i parë* i historisë"[10], thekson historiani dhe sociologu britanik Paul Thompson-i në interpretimin e tij mbi statusin epistemologjik të historisë gojore. Thompson-i e lidh historinë gojore me idenë e rrëfimit kujtesor subjektiv të individit të zakonshëm që mban mend dhe tregon jetën e tij, ngjarjet e tij, betejat e tij, si një

---

8 Shih diskutimet te: Natalia Khanenko Friesen & Gelinada Grichenko, 'Reclaiming the Personal: Oral History in Post-Socialist Europe', Natalia Khanenko Friesen & Gelinada Grichenko, (eds.) *Reclaiming the Personal: Oral History in Post-Socialist Europe*, University of Toronto Press, Toronto, 2015, f. 3-18; Maria Todorova, 'The Process of Rememebring Communism', Maria Todorova, (ed.) *Remembering communism: genres of representation*, New York, Social Science Research Council, 2000, fq. 9-34

9 James Bennett, "Human Values in Oral History," *Oral History Review* 11, 1983, f. 14

10 Paul Thomson, *The Voice of The Past: Oral History, third edition*, Oxford University Press, Oxford, 2000, f. 25

protagonist historik, për të cilin deri atëherë nuk është shkruar. Në histori protagonizohet ngjarja politike, beteja ushtarake, traktati diplomatik dhe të bëmat e tjera të aktorëve të ndryshëm që kanë ndryshuar rrjedhën e kohës. Kjo bëhet duke rikonstruktuar skenën e ngjarjes nga dokumentet parësore të mbetura, nga shënimet e dhëna, nga interpretimet dytësore e kështu me radhë. Ndërsa, në histori gojore, njeriu i gjallë është protagonisti. Rrëfimi i tij, në dialog me intervistuesin, është rikonstruktimi i historisë së jetës së tij apo ngjarjes specifike ku ka marrë pjesë ai. Po japim një citat të plotë të Thompson-it, në të cilin vërehet pikëpamja e tij mbi historinë gojore:

Historia gojore është një histori e ndërtuar rreth njerëzve. Ajo e fut jetën e përditshme në histori dhe zgjeron shtrirjen e saj. Ajo nxjerr në pah heronj, jo vetëm nga elita drejtuese, por nga shumica e panjohur e njerëzve. Ajo inkurajon mësuesit dhe studentët të bëhen bashkëpunëtorë. Ajo laton historinë brenda komunitetit dhe e nxjerr atë nga vetë komuniteti. Ndihmon më pak të privilegjuarit dhe veçanërisht të moshuarit, të ndjehen me dinjitet dhe të kenë vetëbesim. Ajo bën që të ketë kontakt dhe mirëkuptim mes klasave shoqërore dhe brezave shoqërorë. Për historianët dhe të tjerët, jep ndjenjën e përkatësisë, në një vend ose në një kohë. Shkurt, i plotëson njerëzit. Po ashtu, historia gojore ofron një sfidë për mitet e historisë, për gjykimin autoritar që ekziston në traditën historike.[11]

Thompson-i argumenton peshën e historisë gojore, duke e nënvizuar "heroin e përditshëm", "dinjitetin e të moshuarve", "mirëkuptimin mes brezave e klasave", "ndjenjën e përkatësisë", "sfidimin e mitologjisë historike" dhe "gjykimin autoritar të historisë konvencionale". Përmes rrëfimit personal dhe subjektiv të njerëzve të zakonshëm, shumë aspekte të historisë dhe kujtesës kolektive mund të plotësohen apo ridimensionohen. Pra, argumenti kryesor i Thompson-it del edhe si argument për një histori që del si "autobiografi e popullit", si një histori e shkruar nga pleqtë, nga plakat, nga gjyshet e gjyshërit e zakonshëm që kanë përjetuar vetë ngjarjet e jetës së tyre.

Tashmë dihet se interpretimi i së kaluarës nga historiografia konvencionale bazohet mbi dokumente, mbi ato që konsiderohen si fakte të vërteta dhe autentike. Burime të tjera kryesore janë evidencat arkeologjike, që vijnë si evidenca materiale nga e kaluara. Historianët synojnë të gjejnë mbishkrime, dokumente zyrtare, si traktate,

[11] Po aty, f. 23-24

vendime, deklarata, verdikte, regjistrime e kështu me radhë. Përderisa këto lloj dokumentesh nuk janë të falsifikuara, merren si dëshmi kryesore për të interpretuar ngjarjet apo fenomenet e kohës së cilës i takojnë. Historiografia shquhet si shkencë që synon të interpretojë, narrativizojë, rikonstruktojë, përshkruajë dhe/ose të sintetizojë ngjarjet e së kaluarës, nën dritën e krahasimit, kritikës e mënjanimit.[12]

Një ndër aspektet qenësore në historiografi, del të jetë natyra e dokumenteve. Ka shumë dokumente që janë të bazuara mbi "siç thonë ata" e "s'i kishte parë njëri nga ta", e me radhë. Siç u cek edhe më lart, ato bazohen në oralitetin e kohës dhe shërbejnë si transkripte të thënieve ose "historisë gojore" të kohës. Alessandro Portelli, një ndër përkrahësit e mëdhenj të legjitimitetit të historisë gojore, thekson se "shpesh dokumentet e shkruara janë vetëm transmetime të pakontrolluara të burimeve të paidentifikuara të thëna gojarisht".[13] Andaj, historia gojore nuk mund të mënjanohet sepse, sipas Portellit, ajo është qenësore në natyrën e shumë burimeve historike të shkruara, të paktën të disa zhanreve specifike si kronikat e udhëpërshkrimet. Pa dyshim, se vërtetësia e tyre bëhet më e pranueshme, kur ato vërtetohen edhe nga burime të tjera. Për shembull, Marin Barleti ka shkruar "Historinë e Skënderbeut" pa cituar burime dokumentare. Ai është bazuar në burime kujtesore, kështu që mund të thuhet se interpretimi i tij del si rikonstruktim i bazuar në histori gojore të kohës. Pa dyshim se, më vonë, historianët diskutojnë për të dhëna reale, por edhe për hiperbolizimet e Barletit.[14]

Në qasjen e saj kritike, Valerie Janesick-u i jep kredibilitet të veçantë zhanrit të historisë gojore, kur bëhet zhanër i qëllimshëm i përgatitur nga historiani. Ajo thekson:

> në zhanrin e historisë gojore, ne kërkojmë të gjejmë një cilësi të vërtetë, një shije unike në tregimin jetësor të njeriut real, atij njeriu të mishëruar në thellësinë, kompleksitetin, mizorinë, gëzimin dhe qëllimin e vet. Duke treguar tregimin e personave realë, ne krijojmë një kuptim mbi historinë, dhe kjo është arritje e madhe.

---

[12] Shih: John Tosh & Sean Lang, *The pursuit of history: aims, methods and new directions in the study of modern history, 4rth edition*, Pearson Langman, Harlow, 2006.

[13] Alessandro Portelli, "What makes oral history different", Robert Perks & Alistair Thomson (eds. (Oral History Reader, Routledge, London, 1998, f. 68

[14] Për këtë shih: Oliver Schmitt, *Skënderbeu*, K&B, Tiranë, 2008; Aurel Plasari, *Skënderbeu: një histori politike, botimi i dytë*, IDK, Tiranë, 2008.

1. Historia na fuqizon;
2. Historia na shërben të iluminojmë situatën e tanishme;
3. Historia na shtyn të kuptojmë se kush jemi;
4. Historia na kërkon ta dokumentojmë jetën;
5. Historia na inspiron të kemi respekt dhe vetëdije për rrëfimin e tjetrit si rrëfim po aq valid sa rrëfimi ynë[15].

Pra, sipas saj, përmes historisë gojore tregohet rrëfimi mbi përvojën jetësore të atyre që rrëfejnë dhe kjo është në vete esenciale për krijimin e një botëkuptimi alternativ, sadopak, në aspektin kulturor, historik e politik. Në këtë mënyrë, duket se historia e jetës kolektive zbret në kontekst të kujtesës e mbamendjes organike, bëhet më "e afërt" e ndoshta më "demokratike", sepse pa rrëfimet e përditshme të njerëzve nuk mund të interpretojmë efektin e ndryshimeve, as atyre historike as atyre aktuale. Por, studimet kritike të historive gojore sjellin edhe kundërefektin e idesë së historisë së shkruar me "zërin e popullit", siç është rasti me kritikën që i bëhet edhe Paul Thompson-it, për veprën e tij "Edvardianët", ku theksohet se harresa, edukimi e aspektet e tjera imponuese mbi kujtesën kanë modifikuar autenticitetin e kujtesës.[16] Pra, synimi teorik që të zbritet te populli, për të marrë "autobiografinë autentike" mund të japë edhe zhgënjime praktike.

Kush bën histori gojore?

Pyetje tjetër që shtrohet në kontekst të historisë gojore është edhe ajo se kush bën histori gojore apo *edhe kush duhet të bëjë* histori gojore? A bëjnë histori gojore edhe antropologët, folkloristët, sociologët, gazetarët e studiuesit e tjerë apo vetëm historianët? Kush është autori kredibil i historisë gojore? Këto janë pyetje që shpesh bëhen dhe shpesh, në diskutimin e tyre, duket se ka keqkuptime. Nuk mund të definojmë historinë gojore, e cila bëhet kryesisht përmes intervistës, si rezultat apo metodë vetëm të historiografisë apo si punë vetëm të

---

[15] Valerie Janesick, *Oral History for the Qualitative Researcher: Choreographing the Story*, Guildford Press, New York, 2010, f. 15

[16] Bëhet fjalë për veprën e Paul Thompson,*The Edwardians: the remaking of British society*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1975. Kritika bëhet nga Stephen Koss në gazetën "*Times Literary Supplement"* më 5 December 1975. Shih citatin te: John Tosh & Sean Lang, *The pursuit of history: aims, methods and new directions in the study of modern history, 4th edition*, Pearson Langman, Harlow, 2006, f.319

historianit. Nuk mohohet fakti se "historia gojore është metodë multidisiplinare",[17] por, ndoshta, është më mirë të themi se intervista si burim për histori gojore është multidisiplinare. Siç u cek në fillim të shkrimit, intervista bëjnë edhe folkloristët edhe antropologët edhe gazetarët e madje edhe sportistët e fizikanët. Megjithatë, as çdo lloj interviste nuk përkon me intervistën që konsiderohet të jetë për histori gojore, apo e tipit të rrëfimit bisedor, për çfarë argumenton Donald J. Grele.[18] Pa dyshim se ka parime etike, profesionale dhe aftësi të cilat secili duhet poseduar për të bërë një intervistë të mirë, që mund të jetë burim i historisë gojore. Këto aftësi bëhen me përvojë dhe nuk përcaktohen vetëm si parime abstrakte.[19] Në fakt, përvoja është një prej faktorëve kryesorë në realizimin e mirë të projektit (apo edhe një interviste) në fushën e historisë gojore. Ky është një pohim mjaft gjeneral, por i pranishëm në diskutimet e gjera mbi praktikën etnografike të historisë gojore.[20]

Duhet theksuar edhe faktin se shpeshherë, kryesisht në diskutimin publik, hetohet një përshtypje e gjerë se histori gojore bëjnë gazetarët. Po, edhe gazetarët bëjnë dhe mund të bëjnë një punë të tillë. Por, dallimi mes gazetarisë dhe historisë gojore është esencialisht te regjistrimi, ruajtja dhe fokusi. Gazetarët bëjnë intervista kryesisht specifike për tema të tyre të mëdha dhe rrallë ruajnë të gjitha intervistat e tyre për qëllime historiografike apo edhe për t'i dëgjuar si rrëfime bisedore. Fokusi i tyre është kryesisht në një temë dhe në vjeljen e informacionit të shkurtër për një temë specifike. Pa dyshim se këtu ka përjashtime, por në përgjithësi, si thotë Ritchie, "shënimet që gazetarët lënë për të ardhmen përbëhen kryesisht nga artikujt e tyre të publikuar ose kasetat e transmetimeve të tyre televizive. Gazetarët rrallë depozitojnë incizimet apo shënimet e intervistës në një bibliotekë të arkivave ku studiues të tjerë mund t'i ekzaminojnë ato"[21].

---

17 Patricia Leavy, *Oral History: Understanding Qualitative Research*, Oxford University Press, Oxford, 2011, f.4

18 Donald J. Grele, "Movement without an aim: methodological and theoretical problems in oral history" Robert Perks & Alistair Thomson, (eds.) *The Oral History Reader*, Rutledge, London, 1998, f. 38-52

19 Shih: Valerie Raleigh Yow, *Recording Oral History: A Guide for Humanities and Social Sciences, 2nd edition*, Altamira Press, CA/USA, 2005

20 Për një diskutim mbi disa pikëpamje mbi praktikat e shumta të përvojës në fushën e historisë gojore shih: Anna Sheftel & Stacey Zembrzycki, (eds.) *Oral History Off the Record: Towards an Ethnography of Practice*, Palgrave Macmillan, New York, 2013;

21 Donald A. Ritchie, *Doing Oral History*, Oxford University Press, Oxford, 2014, f. 8

Për më shumë, puna e gazetarëve është esencialisht utilitare, ndërsa kur protagonisti i intervistës, trajtohet si protagonist në një narracion konversacional, si qëllim më vete, fokusi bëhet atributi kryesor i intervistës. Kësisoj, ajo intervistë mund të dëgjohet edhe si rrëfim në vete dhe dëgjuesi (por edhe lexuesi i transkriptit) ka ndjenjën e leximit të një autobiografie në dialog.

Duke diskutuar për historinë gojore dhe intervistën si mjet e qasje kryesore në këtë gjini të narracionit, Donald Ritchie thekson edhe një lloj kriteri metodik normativ për realizimin e intervistës në kuadër të kritereve të pranuara në kontekst të historisë gojore. Ai thekson se, intervista bëhet histori gojore, vetëm atëherë kur të incizohet, procesohet në një mënyrë a tjetër dhe bëhet e qasshme për dëgjuesin e lexuesin në arkiv, bibliotekë apo formë tjetër të ruajtjes… ajo që e definon historinë gojore është fakti se mund të ruhet në formë të qasshme për hulumtim të përgjithshëm, riinterpretim dhe verifikim[22].

Kjo do të thotë se ekziston një intencë apo një qëllim që e shquan historinë gojore: është mbledhja, ruajtja dhe promovimi i rrëfimeve, intervistave në formë që mund të lexohet, të dëgjohet dhe të interpretohet nga të tjerët. Në fakt, definimi që bën Donald Ritchie, duket të jetë ndër definimet më të pranueshme dhe më afër punës reale në histori gojore. Kemi me mijëra projekte të historisë gojore të formave e temave të ndryshme, të cilat nuk janë metodë e hulumtimit studimor, por vepër e mbledhjes dhe ofrimit të një autobiografie popullore në fushat përkatëse, e cila ka marrë statusin e një zhanri specifik. Vendet e ndryshme kanë organizata e entitete të ndryshme që merren me histori gojore dhe jo domosdoshmërisht historianët janë ata që bëjnë këtë punë, por edhe hulumtues e intervistues të trajnuar.[23]

Por, në anën tjetër, duhet theksuar se edhe interpretimi historik që bëhet mbi burimet gojore, apo historia gojore, ka problemet e veta. John Tosh-i dhe Séan Lang-u rrëfejnë për ngritjen e rrëfimit gojor në peshoren e historianit, por edhe problemet që shfaqen në krijimin e këtij burimi.

Edhe historia gojore edhe tradita gojore janë prezentuar si zë i atyre që u është mohuar zëri nga materialet konvencionale të hulumtimit historik, siç janë klasa e ulët e shoqërive të industrializuara

---

22 Po aty, f. 8

23 Shih për shembull projektin "Memory of nations" në https://www.memoryofnations.eu/en (qasur më 12 maj 2019)

dhe popujt joevropianë që ishin të kolonizuar. Në të dy rastet, nuk mund të mohohet kontributi vital i burimeve gojore. Megjithatë, nocioni se historiani, duke dëgjuar "zërin e së kaluarës", mund të rikrijojë territorin e neglizhuar të historisë me një autenticitet të plotë, nuk qëndron. Koncepti "histori gojore", që ndonjëherë është përdorur për të mbuluar punën në traditë gojore dhe kujtimet personale, fatkeqësisht sugjeron një specializim të ngjashëm me historinë diplomatike apo ekonomike. Historia gojore nuk është degë e re e historisë, por një *teknikë* e re, një mjet që sjell në shteg burime të reja që duhen analizuar e vlerësuar sikurse burimet e shkruara dhe mbetjet materiale. Por, pa dyshim, burimet gojore meritojnë më shumë vëmendje sesa që marrin sot në profesionin e historianit apo nga publiku i gjerë. Ato janë materiale *verbale* dhe kanë edhe përparësitë edhe mangësitë që i kanë edhe burimet e shkruara.[24]

Nga pikëpamje historiografike, Tosh-i dhe Lang-u e shohin historinë gojore si "teknikë" që sjell gjëra të reja në tryezën e historianit, por që ka peshën e vetë të pakontestueshme, pas analizës, verifikimit dhe shqyrtimit të historianit. Kësisoj, edhe nga kjo pikëpamje mbi historinë gojore, mund të thuhet se pesha e rrëfimit bisedor, si material burimor, qëndron sa në vetë atë, po aq edhe në analizën e shqyrtimin kritik të autorit që e përdor si burim. Megjithatë, është e rëndësishme të theksohet se Tosh-i dhe Lang-u na tërheqin vëmendjen për ngatërrimin që bëhet mes "historisë gojore" dhe "traditës gojore". Duke analizuar rastin afrikan, ata theksojnë se shpesh "historia gojore" mbi kolonializmin bëhet ambicioze dhe synon ta zgjerojë horizontin për të kaluarën e largët, duke rikonstruktuar atë nga evidenca e "traditës gojore".[25] Këtu autorët argumentojnë me vend, sepse shpeshherë "tradita gojore" bëhet edhe bazë e rikonstruktimit historik të një populli, sidomos atyre pa shkrim, gjë që duket te argumenti i Jan Vancina-së mbi historinë afrikane.[26] Dhe, argumenti i tillë është ftues, por nuk duket se qëndron, për faktin se tradita gojore jep indicie e hap ndonjë shteg hulumtimi, por nuk është burim i qëndrueshëm historiografik që mund të shfrytëzohet për rikonstruktim të ngjarjeve historike, siç theksojnë edhe Tosh dhe Lang. Por është e rëndësishme të ritheksohet efekti i historisë gojore, qoftë edhe nëse historianët e shohin vetëm si teknikë. Ky efekt është i rëndësishëm sepse përmes

---

24 John Tosh & Séan Lang, *The pursuit of history*, f. 334

25 Po aty, f. 324-334.

26 Jan Vansina, *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1965.

historisë gojore, historianët dalin përtej arkivave dhe koleksionit të dokumenteve në desk dhe marrin udhën antropologjike, atë të terrenit, të bisedës me informantët e tyre, njerëzit e zakonshëm, të cilët mund të tregojnë një shekull historie familjare dhe komunitare. Po ashtu, rrëfimet gojore japin të dhëna subjektive që cytin historianët dhe kërkuesit e tjerë të hyjnë në arkiva, të shfletojnë gazeta, revista, albume, dokumente dhe të nxjerrin evidenca të reja, informata nga perspektiva të tjera, sa subjektive aq edhe objektive. Nga ana tjetër, këto rrëfime inspirojnë tregimtarët e zhanreve të ndryshme të sajojnë tregime, të përfytyrojnë mbi të dhënat reale dhe të krijojnë vepra në fushën e shkencës dhe artit për të hapur diskutimin e gjerë mbi të kaluarën.

Rrëfimi personal gojor

Folkloristika si disiplinë ka pasur për synim kryesor mbledhjen dhe interpretimin e folklorit si tregim, si kulturë, si vetëdije historike e si sjellje, nëpërmjet evidencës së artikuluar si traditë gojore, asaj që është komunikuar në këto burime.[27] Së fundi, folkloristika ka synuar ta zgjerojë definimin e folklorit, në përpjekje të zhvillimit të tematikës folkloristike dhe interpretimit të "traditës" e "popullores" brenda sjelljes, kulturës e identitetit sociale kulturor. Madje Martha Sims dhe Martine Stephens e definojnë folklorin pothuajse ngjashëm si antropologët kulturën, duke e zgjeruar folklorin si objekt studimi:

Folklori ekziston në qytete, lagje periferike dhe fshatra rurale. Ekziston në familje, te grupet e punës dhe te banorët e konvikteve universitare. Folklori ekziston te lloje të ndryshme të komunikimit informal, qoftë verbal (tekste gojore dhe të shkruara), tradicional (sjelljet dhe ritualet) apo material (objektet fizike). Ekziston në botën fizike dhe në platformat virtuale në internet. Folklori përfshin vlerat, traditat dhe mënyrat e të menduarit e të sjelljes. Ka të bëjë me artin. Ka të bëjë me njerëzit dhe mënyrën se si ata mësojnë. Na ndihmon të mësojmë se kush jemi dhe si të gjejmë kuptim në botën rreth nesh.[28]

---

[27] Shih: Robert A. George & Michael Owen Jones, *Folkloristics: An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 1995.

[28] Martha C. Sims & Martine Stephens, *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and Their Traditions, 2nd edition*, Utah State University Press, Logan, 2011. f. 2 (Shih definimet, objektin e studimit, zhanret e metodat te kapitulli 1). Madje, Gary Alan Fine thekson se "synimi i folkloristikës nuk është që të kuptojë vetëm tekstin, por t'i kuptojë njerëzit" te: Gary Alan Fine,

Siç vërehet folkloristika ka ngarendur ta zgjerojë shtegun e temave të veta përtej temave tradicionale në fushën e folklorit, që, siç u theksua, kanë qenë kryesisht traditat gojore, si përrallat, anekdotat, kallëzimet, këngët, ninullat, gjëegjëzat etj.[29] Madje, autorët në fjalë, në fund të librit të tyre diskutojnë disa studime monografike të realizuara nga folkloristët që kanë të bëjnë me tema jokonvencionale folkloristike, për të dëshmuar dhe promovuar idenë e folkloristikës si një studim më i gjerë i raportit të traditës në sjelljen njerëzore sesa që është menduar më parë. Në bisedat e tavolinave akademike shpesh përsëritet se folkloristika është e margjinalizuar në aspektin institucional akademik, se ka "fyt të vogël e apetit të madh". Kjo edhe për faktin se së fundi, folkloristika synon ta riartikulojë veten si disiplinë më gjithëpërfshirëse, në përpjekje për të treguar se nuk merret vetëm me traditën gojore si tekst të mbledhur nga goja e popullit, por me sjelljen, kulturën e botëkuptimet e formësuara përmes e në raport me traditën gojore, që gjendet kudo dhe te secili. Kjo lexohet edhe si tendencë për të qenë e njëjtë si antropologjia sociale apo kulturore, gjë që është e vështirë të argumentohet vetëm me dëshirë e apetit, pa traditë më të gjatë e më të pasur të hulumtimit e diskutimit të sjelljes, praktikave e diversitetit kulturor në përgjithësi, siç e ka antropologjia.

Në diskutimin e saj mbi rrëfimin personal gojor, Arbnora Dushi e ka gjetur këtë lloj narracioni si tradicionalisht të pahise në tipologjinë zhanrore të folkloristikës shqiptare në veçanti, por në albanologji, në përgjithësi. Ajo argumenton se "një kategori tjetër e prozës që është gjetur në terren, e cila është cilësuar me elementin real, më saktë me përvojën personale, asnjëherë nuk është regjistruar si zhanër folklorik".[30] Pa dyshim se autorja analizon mjaft gjerësisht prezencën e këtij burimi gojor në interpretimet e ndryshme brenda studimeve albanologjike dhe jep edhe një pamje të studimeve akademike botërore mbi këtë zhanër. Në vazhdën e analizës së folkloristikës

Manufacturing Tales: Sex and Money in Contemporary Legends, University of Tennessee Press, Knoxville, 1992, f. 47.

29 Një prej prijatarëve ngulmues për krijimin e folkloristikës si disiplinë esencialiste është folkloristi amerikan, Richard Dorson. Dorson esencializoi "folklorin" duke e dalluar nga "fakelore" (folklori joautentik). Për diskutimin e autenticitetit në kontekst të folklorit dhe profilizimit të zhanreve të folklorit, shih: Regina Bendix, *In Search of Authenticity, The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1997. [shih specifikisht kapitullin 7].

30 Arbnora Dushi, *Homo narrans: rrëfimi personal gojor*, IAP, Prishtinë, 2009, f. 19

shqiptare, ku përmend se si janë mbledhur e studiuar këto burime edhe nga historiografia, ajo evidenton se ekzistojnë disa zhanre të përafërta me rrëfimin personal gojor, siç është kallëzimi gojor dhe tregimi popullor realist. Pa dyshim se këto lloje të narracionit, tregimit apo kallëzimit, kanë dallime, por ato kanë edhe ngjashmëri, sidomos kur kihet parasysh se flitet për një kohë reale të përjetuar apo dëshmuar dhe për një dozë krijimi gjatë rrëfimit. Klasifikimi i shprehjes që komunikohet gojarisht, sidomos i shprehjeve që jepen në formë narrative, është punë komplekse. Megjithatë, Dushi duke iu referuar kompleksitetit të çështjes që, sipas saj, e paska theksuar edhe Anton Nikë Berisha, ofron rrugëdalje për këtë kompleksitet duke argumentuar se ky kompleksitet përndjell "cilësimin e shumë "llojeve" të prozës gojore nën një emër të përbashkët – rrëfim gojor personal, ku pastaj secili lloj do të ketë mundësi përqasje shumështresore e shumëkuptimore".[31]

Ndonëse Dushi veneron me sy kritik folkloristikën shqiptare që nuk ka tipologjizuar "rrëfimin personal gojor" si zhanër të ri, dhe, në interpretimin e saj, propozon që ky zhanër të bëhet një zhanër ombrellë për të gjitha kategoritë tjera zhanrore në folkloristikë, kur ky propozim analizohet në kontekst të statusit epistemologjik, bie në kurthin e determinizmit esencialist folkloristik. Çfarë nënkupton kjo? Rrëfimi personal gojor propozohet si zhanër përgjithësues, por gjithnjë duke nënkuptuar "rrëfimin" e të intervistuarit, "pjesën" apo "hisen" e tij në intervistë, si pjesa esenciale e gjithë punës. Madje, në analizën e Dushit, ku përfshihen edhe shembujt ilustrativë të rrëfimeve, gjen fare pak hise intervistuesi si bashkëbisedues, si pjesëmarrës, si orientues në intervistë. Pavarësisht nga tipi i intervistës, prej të strukturuarës, deri te e pastrukturuara, intervistuesi ka hise në rrëfimin e dhënë, sepse ai është konstruktues i përbashkët i rrëfimit, ose të paktën i atij rrëfimi që jepet në atë format. Për shembull, thuhet se secila intervistë, mund të dalë ndryshe nëse bëhet në kohë të ndryshme, nga intervistuesi i njëjtë, lëre më, nëse realizohet nga intervistues të ndryshëm. Kësisoj, fakti se intervista është raport dialogu dhe përbëhet nga ky raport, përndjell edhe emërtimin "rrëfim bisedor". Shkurt: nëse veçse duam të bëjmë emërtime të reja, atëherë më i pranueshmi, mendojmë se do të ishte "rrëfimi bisedor".

[31] Po aty, fq. 126.

Edhe një herë: rrëfim apo histori?

Intervista e historisë gojore, varësisht nga kush e si quhet, është bërë, po ashtu, edhe objekt i një diskutimi ontologjik. Diskutohet hollësisht se çfarë evidence është, ku e ka truallin, kujt i përket, kush ka legjitimitet mbi të si burim, kush mund ta marrë si bazë empirike për interpretim. Pra, ekziston një shumësi diskutimesh mbi qenësinë e historisë gojore, apo identitetin e saj, qoftë si histori më vete, qoftë si metodë, qoftë si interpretim, qoftë si zhanër. Për shembull, historianët si William Cutler-i, argumentojnë se transkripti i intervistës së historisë gojore, është "material burimor në vete", ndërsa, nga ana tjetër, Saul Benison-i argumenton se intervista është produkt i historianit (si intervistues), që "nis si interpretim, por nuk përfundon si i tillë"[32].

Një pikëpamje mbi historinë gojore, në kontekst të qenësisë së saj, e jep thukët Ronald J. Grele, i cili shtron diskutimin e gjerë rreth debatit të Cutler-it, Benisson-it, Garraty-t, Cantor-it, Lynd-it, Lemisch-it, e shumë të tjerëve, duke analizuar historinë gojore si "lëvizje pa qëllim"[33]. Sipas tij, ende nuk është arritur një definim i qartë, i pranuar dhe stabil, për definimin e historisë gojore, apo qenësisë së saj në kontekst të historisë si qasje, metodë dhe interpretim. Prandaj, sipas tij, pavarësisht se deri ku ka shkuar kritika, historia gojore mbetet nën hije. Megjithatë, ai argumenton se pesha kryesore, apo thelbi ku mund të kërkohet qenësia e historisë gojore është *rrëfimi bisedor* apo, siç e thekson ai, *narracioni konverzacional*. Sipas tij, pavarësisht sa pak intervenon intervistuesi, prapëseprapë ndikon në rrëfimin e të intervistuarit. Madje, ai pajtohet me idenë e Jan Vancina-së se intervista e historisë gojore nuk është autobiografi, as biografi, sepse, në cilindo rast prej këtyre mënjanohet roli i dialogut, i dy personave në bisedë. Prandaj, Grele thekson se duke pasur parasysh pjesëmarrjen aktive të intervistuesit historian, edhe nëse ajo pjesëmarrje përbën vetëm gjeste apo zëra gjëmues, dhe duke pasur parasysh formën logjike të imponuar nga komunikimi verbal, intervista mund të përshkruhet vetëm si rrëfim bisedor dhe them bisedor për shkak të

---

[32] Shih diskutimin te: Donald J. Grele, "Movement without an aim: methodological and theoretical problems in oral history", Robert Perks & Alistair Thomson, (eds.) *The Oral History Reader*, Rutledge, London, 1998, f. 42.

[33] Po aty, f. 38-46

marrëdhënieve të intervistuesit dhe të intervistuarit dhe them rrëfim, për shkak të formës së të shprehurit, që është tregimi i përrallës.[34]

Rrëfimi bisedor, sipas Grele-it, është emërtimi më i përshtatshëm për intervistën e historisë gojore, sepse qenësia e intervistës së tillë është binom i bisedës, sadopak ndikuese të jetë ajo nga ana e intervistuesit dhe rrëfimit, si tregim për atë që mban mend, por edhe si shkarkim psikologjik. Rrëfimi bisedor, përmban brenda vetes rrëfimin personal të atij që është kryefjala e dialogut – i intervistuari, apo ai që jep rrëfimin e tij personal brenda një dialogu. Rrëfimi i tillë përmban dëshmi, që artikulohet si kujtesë, por edhe shprehje të sjelljes e traditave të cilat kanë formësuar e orientuar gjykimin, vendimet dhe përjetimet e individit. Në rrëfim venerohet qartas botëkuptimi i personit që rrëfen, sepse në rrëfim hartohet një mozaik i normave, vlerave e praktikave që i kanë dhënë kuptim jetës së të intervistuarit. Por, siç u theksua, hise në këtë rrëfim ka edhe bashkëbiseduesi, dëgjuesi aktiv apo intervistuesi, që sjell në rrëfim bisedor kontekstin e biografisë, synimit, dijes dhe sjelljes së tij.

Siç u theksua edhe më lart, në kontekst të një dialektike të përhershme të truallit kuptimor të interdisiplinaritetit, kemi edhe diskutimet mbi përkatësinë e këtyre rrëfimeve personale apo historive gojore. Ndoshta pak ka rëndësi se ku e janë hisedarët kryesorë, sa ka rëndësi të theksohet se këto burime janë truall shumëkuptimor dhe pikërisht kjo shumësi e kuptimeve i bën ato edhe burime më vete.

RRËFIMI BISEDOR TE "*KUJTESA E KOSOVËS: RRËFIME TË 100 PLEQVE E PLAKAVE TË KOSOVËS*"

Nëse përfillim argumentin e Grele-it, atëherë rrëfimet personale gojore mund të quhet edhe rrëfime bisedore. Esenca nuk mbetet te ideja e emërtimit të ri, por te ideja se sa mund të qëndrojë një zhanër i tillë narratologjik, si formë e mëvetësishme. Le ta diskutojmë këtë në kontekst të një shembulli të përzgjedhur për këtë analizë.

Përmbledhja e rrëfimeve "Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës" përbën edhe një shembull, ndoshta shembullin më tipik,[35] të konstituimit të autonomisë së zhanrit apo gjinisë së quajtur "rrëfim bisedor" në kuadër të tipologjisë narrative të kujtesës komunikative në Kosovë. Rrëfimet janë edhe rrëfime

[34] Po aty, f. 44

[35] Një shembull tjetër është iniciativa e historisë gojore.

personale që mund të konsiderohen si histori gojore, edhe burime të traditës gojore, edhe rrëfime për analiza konverzacionale të shprehjes e gjuhës. Secili nga rrëfimtarët jep versionin e tij, narraconin e tij personal mbi jetën e tij, duke krijuar një epistemologji alternative kujtesore që qarkullon në përditshmëri, por që nuk narrativizohet në formë më të strukturuar, në tregim jetësor, në narracion të hapur dhe të pacensuruar në kohë dhe të lirë nga qëllimi pragmatik i intervistuesit. Intervistuesit te "Kujtesa e Kosovës" kanë qenë studentë të antropologjisë kulturore, të cilët kanë përfilluar pak a shumë vetëm idenë e strukturës së narracionit fëmijëri, pjekuri dhe pleqëri, me fokus në mbamendjen mbi ngjarjet kryesore, punën, doket e zakonet, sjelljet dhe praktikat e përditshme. Pra, nga analiza e sipërfaqshme e intervistave apo rrëfimeve vërehet se në shumicën e rasteve, narracionin e kanë udhëhequr të intervistuarit, duke qenë të lirë të rrëfejnë për veten e tyre, hiq rastet kur për të vazhduar narracionin ka pasur pyetje, nënpyetje, ndërprerje, si në kuptimin e rikujtimit të gjërave, si për t'u kthyer në tema specifike, që ose janë përmendur para intervistës, ose janë "rikujtues" të zakonshëm që simbolizojnë kohën ose traditën.[36]

Këto rrëfime mund të quhen edhe rrëfime bisedore mes brezash, sepse janë rrëfime, në kuptimin e strukturës narrative autobiografike dhe janë bashkëbisedime mes brezash, të atyre 20-vjeçar me ata 80-vjeçar. Gjatë diskutimit me intervistuesit, kam vërejtur se çfarë ata shquajnë si element të rëndësishëm, esencial në realizimin e intervistave është pikërisht liria me të cilën kanë folur të intervistuarit e tyre me ta, duke pasqyruar një lloj dëshire për të rrëfyer mbi "ktyneheren". Kësisoj, fakti se janë zgjedhur si pjesë e grupit prej 100 individësh për të rrëfyer "historinë e zakonshme", të parrëfyer të jetës së përditshme në Kosovën e periudhës jugosllave i ka shtyrë ata që të jenë edhe më ekspresiv në rrëfimet e tyre. Fakti se nuk është kërkuar prej tyre të rrëfejnë vetëm për një temë, por për gjithë jetën e tyre të zakonshme, për të gjallët e të vdekurit e jetës së tyre në fshat, qytet, lagje, fabrikë, shkollë¸ ushtri, migrim e burg, u ka dhënë më shumë vetëbesim që të rrëfejnë për përjetimet e kujtimet e tyre autentike.[37]

Cilat janë karakteristikat kryesore të rrëfimit bisedor në përmbledhjen "Kujtesa e Kosovës"? Kjo pyetje kërkon shqyrtime e analiza më substanciale. Po japim, megjithatë, një regjistër nga

---

36 Arsim Canolli (red.) *Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës (histori gojore), raport përmbledhës*, BKK "Pjetër Bogdani", Prishtinë, 2020, fq. 15-54

37 Po aty.

përshtypjet e para. Së pari, në kontekst të kujtesës personale të të moshuarve mbi 80 vjeç, hetohet një koncentrim në mbamendjen e ngjarjeve dhe të bëmave në fëmijëri. Pothuajse secila intervistë ka evidenca mjaft të hollësishme të kujtesës për moshën e fëmijërisë. Andaj, kryefjala e profilizimit të identitetit diakronik të rrëfimtarit është kujtesa e fëmijërisë. Së dyti, siç u cek edhe më lart, ngjarjet e dhunshme, sidomos përjetimet e dhunës apo të qenit dëshmitarë të dhunës, brofin në secilin rrëfim. Së treti, martesa dhe vdekjet janë po ashtu hapësira në të cilat narracioni koncentrohet më shumë se në vende të tjera. Së katërti, arritje personale, shfaqja e karakterit altruist, bujar dhe mikpritës është imanente në secilin rrëfim, gjë që është tregues edhe i kujtesës kolektive, përkatësisht i strukturës etike të sjelljes reale dhe strukturës botëkuptimore mbi sjelljen. Së pesti, rrëfimet përmbajnë edhe refuzime apriori për ndonjë temë tabu, por që pasohen nga thyerjet e këtyre tabuve, gjatë narracionit. Së gjashti, rrëfimet karakterizohen nga një vijë narrative sa e rrjedhshme aq edhe e fragmentuar, sepse intervistuesit, në raste specifike, bëjnë kapërcime të mëdha prej temës në temë. Kjo tregon sa përparësitë e dialogut mes brezave, aq edhe mangësitë e tij. Së shtati, rrëfimet janë përplot ngjarje, karaktere e hollësi për to, sa që mund të qëndrojnë në vete si "drama kujtesore" të cilat mund të bëhen bazë për hipertekste të tjera. Së teti, intervistuesit i përshkuan një ndjenjë e habisë dhe befasisë me rrëfimet, sepse fakti se ato vijnë si përjetime dhe tregohen si të tilla, i bëjnë të besueshme. Së nënti, rrëfimtarët shpesh zgjedhin t'i tregojnë ngjarjet apo përjetimet e kujtimet që për ta janë esenciale. Pra, ata janë selektivë në kujtesën e tyre, duke dashur të mos harrojnë ngjarjet që kanë dashur gjithmonë t'i tregojnë për t'u mbajtur mend. Së dhjeti, intervistat përmbajnë edhe porosi, mesazhe morale, të cilat pleqtë i japin për të rinjtë, për politikanët, për gjithë popullin. Së njëmbëdhjeti, në rrëfime vjen një gjuhë e pasur popullore, një sintaksë dhe leksik që mund të jetë burim i diskutimit gramatikor, leksikografik e narratologjik. Vetëm analiza mbi kohët e ligjërimit do të hapte një shteg mjaft të frytshëm studimi mbi poetikën e rrëfimit gojor shqiptar. Së dymbëdhjeti, dialogët janë tregues i psikologjisë së gjeneratave, sepse tregojnë botëkuptime të ndryshme që krijohen në kontekst të ndryshëm social.

Intervista e historisë gojore është rrëfim bisedor, por që ka fokus autobiografinë e individit. Intervista e tillë del si shprehje narrative e individit që kujton, krijon, rrëfen, konstrukton, interpreton, përzgjedh, etj. Dallimet janë kryesisht në emërtime që vijnë nga disiplina të ndryshme, ku secila sjell gjuhën dhe argumentet e veta: historianët e

quajnë histori gojore, folkloristët e kanë quajtur kallëzim popullor, kujtim apo së fundi edhe rrëfim personal gojor. Studiuesit që kanë qasje interdisiplinare dhe afinitet të formësojnë zhanre ndërdisiplinare apo të ndërmjetme, e quajnë vetëm histori gojore ose rrëfim bisedor. Por, ajo që është e rëndësishme, pikërisht për argumentin e zhanreve dhe klasifikimeve është ideja se rrëfimi është "bisedor" që nënkupton se rrëfimi bëhet përmes dialogut. Esencialisht kjo nënkupton se "biseda" është punë e përbashkët, e rrëfimtarit dhe pyetësit, apo dëgjuesit aktiv, gjë që u diskutua më lart.

Plaku ndalet, pauzon, mat me fjalë, qesh, ngrit zërin, ndërron kohët e kallëzimit, hyn në rol, del prej tij, përdor të tashmen e të kryerën e thjeshtë, të pakryerën e më se të kryerën. Dialogu i tij, rrëfimi i tij jepet përmes habitores, "*me pasë pasë...*", " *me pasë mujtë me pasë shkue...",* "*me kanë që u bajke...*"; përdor kushtoren e tij madhështore "*po t'ia qitke ai...kesh t'u e marrë*", etj. Të gjitha këto janë forma të shprehjes, që përdoren në funksionin e lojës së tij narrative, por dalin nga shtresat e thella psikologjike të rrëfimit të bartur baritor, të rrëfimit të kohës së lirë, së kohës së një komunikimi dinamik. Sa hyn karakteri individual, aq ka peshë norma apo kodi kulturor i të rrëfyerit. Në këto vëllime, plaku është i vendosur para një akti të inskenuar të rrëfimit bisedor. Ai simulon dialogun me mocanikun e tij, por realisht është duke folur me të riun e Kosovës së pasluftës, që është edukuar në tjetër kohë, që ka tjetër botëkuptim prej tij. Ka raste kur plaku mbi 80- vjeçar i drejtohet studentes intervistuesi 20- vjeçare me "ngo fisnike!", një shprehje kjo tipike e të folurit arkaik popullor. Pleqtë mbi 80 vjeç ende në përgjithësi i takojnë një kohe të malit, të tokës, të odës, të bestytnive, të Kanunit. Ata janë përjetuesit e kapërcyellit të regjimit, prej atij jugosllav monarkik, komunist deri te ai fashist i Milosheviçit. Pra, disa prej tyre janë krejtësisht tradicionalë, disa janë të "arrnuar" me emancipime moderniste.

U mor vesh: pikërisht përmbledhja e rrëfimeve te "Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës", ku janë intervistuar 100 të moshuar mbi moshën 80-vjeçare, ku intervistat nuk janë uniforme në aspektin e strukturës së pyetjeve, por kanë një vijë narracioni prej fëmijërisë deri në ditët e sotme, duke kaluar nëpër tema të modernitetit socialist dhe botëkuptimeve e sjelljes së quajtur "tradicionale", mund të konsiderohen rrëfime bisedore që qëndrojnë në vete si monumentalizim dokumentar i kujtesë komunikative popullore. Në fakt, mënyra se si janë realizuar, prezentuar dhe ofruar për dëgjim/lexim/interpretim, këto rrëfime apo intervista, hapin mundësinë e argumentimit se mund të analizohen edhe si shembuj të

një zhanri të mëvetësishëm, që në qendër ka edhe audiencën, jo vetëm interpretimin ndërmjetësues të studiuesit të shkencave shoqërore e dijeve humane. Sepse rrëfimet apo intervistat kanë pasur pikërisht qëllimin e monumentalizimit të kujtesës komunikative, për të cilën flet Jan Assmann,[38] në kujtesë kulturore. Ato nuk janë intervista që synojnë zbardhjen e një ngjarjeje specifike lokale, as një tradite specifike të sjelljes, as evidencë empirike për një studim specifik të një apo më shumë studiuesve, por qëndrojnë si "biseda me pleq për jetën e tyre personale", të dhëna në dialog mes brezash e të dokumentuara në zë e transkript ashtu siç edhe janë realizuar, që të dëgjohen, lexohen e interpretohen nga vetë lexuesi.

Po ritheksojmë: intervistat në projektin "*Kujtesa e Kosovës: rrëfimet e 100 pleqve e plakave të Kosovës*" janë bërë pa pasur synime specifike akademike, ku studiuesi specifikon temën dhe pastaj orienton të intervistuarin kah diskutimi tematik. Intervistat janë mbledhje e rrëfimeve personale, si monumentalizim dokumentues, por pa qëllime esencialiste që mund të ketë një fushë specifike e kërkimit, apo një autor specifik. Autorët e intervistës, të intervistuarit e moshuar dhe intervistuesit e rinj, janë në dialog në formë interviste për jetën e secilit të intervistuar dhe kujtesën e tij personale, gjithnjë në kontekst të kujtesës kolektive. Nuk mohohet se aty-këtu në intervista gjejmë edhe pyetje sugjestive, por të cilat nuk janë "me sherr" ideologjik, në kuptimin e manipulimit të mesazhit. Vetvetiu, ky dialog mes brezash, që ka rezultuar në këto rrëfime, përjashton pyetjet esencialiste sugjestive, prapa të cilave mund të ketë kërkesë ngulmuese për rrëfim të preferuar për intervistuesin. Intervistuesit janë inkurajuar që të njohin historinë e Kosovës, kryesisht atë të shekullit 20, por edhe një sërë praktikash e traditash të përditshme që e karakterizojnë jetën simbolike në vend. Si dëgjues e bashkëbisedues ata janë inkurajuar që në momente të intervistës, të ndërlidhen me nënpyetje që orientojnë të intervistuarin kah temat potenciale, si në aspektin historik, ashtu edhe në atë të strukturës së jetës sociale në fshat e qytet, në kontekst të sjelljes, praktikave dhe botëkuptimeve lokale.[39] Ndër metodat kryesore që është përdorur nga intervistuesit në intervistat e tyre ka qenë ajo e intervistës të gjysmëstrukturuar. Gjatë trajnimeve, intervistuesit kanë evidentuar se ekzistojnë 4-5 tema kryesore, të cilat janë

---

38 Jan Assmann, 'Communicative and Cultural Memory', A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, W de G, Berlin, 2008, f. 109–118

39 Arsim Canolli (red.) *Kujtesa e Kosovës*, 2020, fq. 15-54

planifikuar si tema potenciale të rrëfimit, të shoqëruara me nënpyetje spontane, por gjithnjë duke pasur parasysh faktin se rrëfimtarët duhet të kenë mundësi të rrëfimit të lirë. Gjatë trajnimeve është theksuar metafora e pemës me 4-5 degë, duke aluduar se edhe intervista mund të jetë një rrëfim personal që mund të zgjerohet në disa degë (tema të përvojës), por që mbahet nga trungu fëmijëri-pleqëri.[40]

Intervistat zakonisht nisin me përshëndetje e prezentime, me pyetje për fëmijëri, por ndodh që hyjnë edhe spontanisht në tema për të cilat është biseduar paraprakisht mes intervistuesit dhe të intervistuarit. Duke qenë se gjatë trajnimeve për intervista është përmendur tradita e incizimit të këngëve rapsodike në ndenja e ahengje familjare, ku incizuesi fillon me njoftimin që nis pak a shumë kështu: "*Sot me datën...jemi në odën e... me kangëtarët... të cilët do të këndojnë disa kangë*", disa prej intervistuesve kanë përvetësuar atë formë të njoftimin ose hyrjes në intervistë, pastaj kanë kërkuar nga të intervistuarit që të prezentohen, që zakonisht pason edhe me tregimin se kur kanë lindur, sa anëtarë familjes kanë pasur, si kanë jetuar në fëmijëri, etj. Le t'i shohim dy raste të ndryshme, intervistën e rrëfimtarëve, Vehbi Jusufi dhe Kadri Spahiut.

FK: Përshëndetje! Jam Fisnik Kamberi, hulumtues i projektit Kujtesa e Kosovës — 100 rrëfimet. Sot ôsht datë 24 maj, viti 2018, gjendem në Kamenicë, me subjektin e radhës, i cili quhet Vehbi Jusufi. Tash po fillojmë intervistën. Zotni Vehbi, mirë se vjen në këtë intervistë!

VJ: Mirë se ju gjej, mirë se keni ardhë, falemnderit! Une jom i lindur me 1937-ën, me datën t'dhetit t'dymdhetit t'k'tij viti [10.12.1937], në fshatin Gjyrishevc — fshat i Malsisë, prej ni familje muj ta quj ashtu, se ôsht dokumentu edhe ma vonë, nji familje bujare e katundare, edhe që ôsht marrë me bujqsi, ka jetue pej bujqësisë. Jom i lindur prej babës Arif dhe nanës Havë. Prindit i kanë pasë shtatë [7] thmi, shtatë [7] djem, une jom djali ma i ri i k'saj familje. Shkollën fillore e kom krye në fshatin Gjyrishevc, katër klasë, ndërsa shkollën tetëvjeçare, nji vit e gjysë në fshatin Hogosht, ndërsa vitin e gjashtë, shtatë dhe të tetin në fshatin Tugjevc, në vitin 1954-ën. Fshati Gjyrishevc ôsht nji fshat sikurse edhe t'gjithë fshatrat e Malsisë; ôsht vend malor me livadhe, me lumë përmes fshatit; i ka përmbajtë nja pesë [5] lagje: ôsht lagjja e Sadikajve, Isufajve, Mehmetajve, Rafuna

[40] Po aty

edhe Fazliu. Si fshat ka qenë gjithmonë bujar edhe ka pasë njer'z që kanë pasë emën në atë kohë, për atë kohë…[41]

Kështu, rrëfimi bisedor nis më fëmijërinë dhe vazhdon duke treguar ngjarje të fëmijërisë, përshkrime të jetës, fshatit, etj. Pastaj, rrëfimi rrjedh sipas një modeli të zakonshëm etnografik të njohjes së parë me rrëfimtarët, të cilin e hetojmë herët në etnografi, si te antropologët e mirënjohur botërorë ashtu edhe tek ata vendës. Këtu na kujtohet hyrja te "Nuer" që jep Evans-Pritchard-i,[42] reminishencat e Andromaqi Gjergjit për hyrjen në fshat të Rrok Zojzit,[43] por edhe rrëfimet e Ukë Xhemajt për përvojën e tij.[44] Në rastin tonë, intervistuesit kanë bërë 2-3 takime, e ndonjëherë vetëm 1 takim me rrëfimtarët dhe intervista ka rrjedhur herë spontanisht pa ndonjë strukturë.

Së pari nisin pyetjet për fëmijërinë pastaj për LDB, pastaj për migrimin në qytet, pastaj për tregimet që janë bartur nga kujtesa familjare, dhe vazhdon te kultura materiale, raporti ndëretnik, fetar, për të dalë edhe te "traditat" "modernizmi" dhe përfunduar me pyetjen e përgjithshme për ndryshimet. Intervista përfundon me pyetjen për "gëzimin më të madh në jetë", pra me një pyetje simbolike për të përfunduar rrëfimin me diçka sinjifikative për rrëfimtarin. Ja një shembull i kësaj teknike.

FK: Çfarë pune kishe si fmi rreth shpisë?...

FK: A mun me na e përshkru pak Kamenicën e atyne viteve?...

FK: Prej Gjyrishevcit, kur u zhvendos't n'Kamenicë?..

FK: Për Luftë t'Dytë Botnore a ju kujtohet edhe naj ngjarje? …

---

41 *Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve dhe plakave të Kosovës*, BKK "Pjetër Bogdani", Prishtinë, 2019, vëllimi 10, f.100.

42 Shih: E.E.Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of Nilotic People*, Claredon Press, Oxford, 1940, f.12-13

43 Andromaqi Gjergji, 'Në ekspeditë me Rrok Zojzin', *Kultura popullore*, 1-2, Tiranë, 1995, f.19-21

44 Rrëfim mbi përvojat personale të hulumtimit në ekspedita të Institutit Albanologjik të Prishtinës, gjatë trajnimit të intervistuesve më 3.11.2017. Shih: Arsim Canolli (red.) *Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës (histori gojore), raport përmbledhës*, BKK "Pjetër Bogdani", Prishtinë, 2020, f.26

FK: Çka ndodhi masanena, mas dorëzimit?...

FK: Naj tregim t'vjetër për... qi lidhet me stërgjyshnit e juv', me gjyshnit...

FK: Shpitë qysh ju kujtohen n'Gjyrishevc? Qysh kanë qenë?...

FK: Shkolla, çfarë kuptimi kish at'herë për juve?...

FK: A ka pasë krizë t'bukës atyne viteve?...

FK: Raportet me serb, me romët qysh kanë qenë?...

FK: Tash po kthehemi pak te jeta tradicionale, te festat...

FK: A ju kujtohen ato kangët?...

FK: Naj besim a kishe rreth gjarpnit? Naj legjendë, naj tregim, naj besytni…

FK: E me fenë islame qysh jon kanë marrëdhaniet?...

FK: Qysh e kujtoni ardhjen e televizorit, radios?...

FK: Zoti Vehbi, a mundesh me na përshkru vitet e '90-ta? K'tu n'Kamenicë si rrjedhën ngjarjet?...

FK: Sa ka ndryshu bota prej prej qi e mban n'men, prej rinisë t'hershme?...

FK: Çka t'ka gzu ma s'shumti n'jetë?...[45]

Ajo që vërehet në pyetjet e kësaj interviste është fakti se nuk ka pyetje sugjestive, por vetëm pyetje nxitëse për të shtrirë narracionin e plakut mbi përjetimet e tij. Në fakt, kjo formë e pyetjeve është e mirëseardhur në rrëfimet bisedore, sidomos në ato të përgjithshme. Nga ana tjetër, në rastet e rrëfimit bisedor për tema specifike, kërkohet një psikologji tjetër e nënpyetjeve për të shtrirë e nxjerrë përshkrime kujtesore nga i intervistuari, për çfarë flet edhe Alessandro Portelli.[46]

Në rastin tjetër, intervista nis nga vetë i intervistuari pa ndonjë hyrje specifike dhe vazhdon sipas dëshirës së të intervistuarit. Në këtë rast, hetojmë se rrëfimi bisedor del pothuajse krejtësisht i paorientuar nga intervistuesi, duke ndërhyrë shumë pak për të "vjelë" apo "nxjerrë" evidenca. Kjo tregon edhe psikologjinë e dialogut, sepse edhe gjatë diskutimeve me intervistues, pikërisht me intervistuesen Anduena Halilaj, që ka realizuar këtë intervistë e disa të tjera, theksohet mishërimi në dialog, theksohet kërshëria dhe kënaqësia e

[45] *Kujtesa e Kosovës,* 2019, vëllimi 10, fq. 100-138. Kemi shkoqitur vetëm pyetjet kryesore.

[46] Alessandro Portelli, *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*, Wisconsin University Press, Winconsin, 1997.

dëgjimit të rrëfimeve personale, apo rrëfimeve të të bëmave kryesore të cilat u kanë ardhur në mend rrëfimtarëve gjatë kohës.

KS: Kadri Spahiu nga fshati Runik, komuna e Skenderajt. I lindun jom n'Kostorrc; me vendbanim tash n'Runik. Ni t'dytit [01.02] 1933, 85 i boj. E ja fillojmë pej kit... me t'thâna t'bâbës, apo veç t'mijat?

AH: Hajt, qysh dush... hajt nihere me t'bâbës. Çka man n'men; çka t'ka kallxu ai?

KS: Çdo luftë qi u bâ n'Kosovë, na ka shku ka'j mashkull. Ma s'pari m'ka shku n'Resnikë, mixha m'ka shku n'Resnikë. E kanë vra shkiet në Drenas. T'dytin ma kanë vra babgjyshin n'shpi mrena edhe mi kanë marrë gjânë. M'i kanë marrë 16 copa lopë, 30 copa dhënë edhe i kanë çu n'Dreth, n'Dreth. Mixha u shku n'stacion t'policisë me lajmru, thotë "hajt merri qita dy policë, shko".

Pastaj rrëfimi bisedor vazhdon vetëm me pohime, me "po" të shumta, të herëpashershme që shërbejnë si lidhëza të sekuencave të rrëfimit, por edhe si elemente që tregojnë se dëgjuesi është i interesuar, dëgjon me kujdes dhe dëshiron që rrëfimi të vazhdojë.

AH: Po...
AH: Po..
AH: A e man n'mën, a? …
AH: E çka man n'mën? …
AH: E sa jon' pas vra?...
AH: Ëhë...
AH: Po...
AH: Te ai shkau?...
AH: Po...
AH: Shkolla? …
AH: Po...
AH: Kush? …
AH: E, kshtu, me çka je marrë n'jetën tâne? …
AH: Ëhë. E deri kur ke jetu n'Kostorrc?...
AH: A e dishit ju qe pe çon n'Rusi a? …[47]

Ka raste specifike, që intervistuesi kthehet te një temë dy apo tri herë. Kjo bëhet në raste kur dihet paraprakisht historia e jetës së

[47] *Kujtesa e Kosovës,* 2019, vëllimi 4, fq. 291-320

rrëfimtarit, apo statusi fetar, gjinor apo profesional bëhet tregues në imagjinatën dialogjike të intervistuesit. Për shembull, në rastin e Arzie Beqirit, tema e kolonistëve serbë që zaptojnë tokat e fshatarëve pas masakrës në fshat, kthehet 2-3 herë.[48] Në rastin e intervistës me rrëfimtarin, Mark Berishën, kthehet tema që njihet si "toleranca fetare", apo e respektit të ndërsjellët mes praktikuesve të feve të ndryshme brenda fshatit, sepse intervistuesit i ka interesuar të dijë më shumë për faktin se kjo temë është prezente në kujtesën sociale dhe në këtë rast fshati ky është i intervistuari i besimit katolik ka edhe banorë të besimit islam.[49] Pra, aspektet e tjera shoqërore janë edhe përndjellës për temat e diskutimit. Në rastin e intervistës së Mehmet Tanajt, theksohet kroi në kufi mes Kosovës dhe Shqipërisë, sepse vetë Tanaj ka qenë individ i njohur ende në medie edhe si rrëfimtar për disa ekspedita të etnografëve nga Kosova e Shqipëria.[50] Po ashtu, në rastin e intervistës së Akile Rrustemit, hetohet intenca e intervistueses që të nxjerrë në pah sa më shumë praktikën e mjekësisë popullore, pasi e intervistuara njihet si "plaka që bën ilaç për shtatzëni".[51]

Në kujtesën komunikative, që Jan Assmann-i e karakterizon si kujtesë që i takon një periudhe 80 e sa vjeçare dhe përfshin tre brezni, ngjizen edhe hiperbolizime e etiketime, stereotipa e formula të "muhabetit shoqëror", të cilat kanë karakterin e folklorit urban. Realiteti dhe fiksioni janë pjesë të rrëfimeve personale gojore. Rrëfimtarët tregojnë ngjarje të vërteta, pa dyshim, por edhe mund të glorifikojnë ngjarje, duke dashur të heroizojnë personalitetin e tyre. Në një projekt të tillë, duhet të ketë raste të tilla. Prandaj, edhe historiani, por edhe studiuesi i disiplinave të tjera, nuk mund të anashkalojë qasjen kritike ndaj kësaj kujtese të rrëfyer, ku harresa e rikonstruktimi figurative është po aq prezent.

Këto rrëfime bisedore, që janë janë intervista të historisë gojore, ku ka edhe kujtesë për jetën reale të përjetuar apo për të cilën ka qenë dëshmitar, por edhe kujtesë të traditës së trashëguar, si në komunikim ashtu edhe në veprim, janë një zhanër specifik i rrëfimit apo narracionit që pavarësisht se kush i dokumenton si kujtesë komunikative, mund të dëgjohen, lexohen, interpretohen e rikonstruktohen nga audiencë e larmishme. Në këtë kontekst, duket se rrëfimet bisedore

---

48 *Kujtesa e Kosovës*, 2019, vëllimi 1, f.185-218
49 *Kujtesa e Kosovës*, 2019, vëllimi 5, f.87-110
50 *Kujtesa e Kosovës*, 2019, vëllimi 5, f.171-212
51 *Kujtesa e Kosovës*, 2019, vëllimi 1. f.137-154

mund të kenë një të ardhme të frytshme, si një lloj specifik i dialogut mes brezash.

RRËFIMI BISEDOR, HISTORIA GOJORE DHE ANTROPOLOGJIA

Le të diskutojmë më gjerësisht për rrëfimin bisedor dhe historinë gojore në kontekstin antropologjik. Shpesh, antropologët bëhen edhe historianë, sepse atyre u duhet të studiojnë sjelljen e kulturën, praktika e botëkuptimet, materialitetin e proceset, që ruhen e ndryshojnë, dhe pa një njohje historike të zhvillimit të kontekstit politik, social e kulturor të shoqërisë që studiojnë, nuk mund të njohin as sjelljen më specifike në të tashmen. Si mund të dihet se si kanë ndryshuar ato, nëse nuk dihet se si kanë qenë gjatë historisë, të paktën të kohës së fundit.[52] Madje, antropologu E. E. Evans-Pritchard-i kishte theksuar se antropologjia është një formë e historiografisë,[53] ndërsa historiani Keith Thomas-i argumenton pothuajse të njëjtën gjë për historiografinë në lidhje me antropologjinë.[54] Po ashtu, Marshall Sahlins-i, thekson se antropologjia ka krijuar "ishuj të historisë", sepse ka insistuar në studimin e shoqërive e kulturave të tyre si tërësi.[55] Kujtesa dhe historia alternative, siç është historia gojore, kanë krijuar një lloj antropologjie specifike, që konsiderohet të jetë sa antropologji historike aq edhe antropologji narrative. Në diskutimin e saj për antropologjinë historike, Kirsten Hastrup thekson se "për t'u bërë pjesë e "historisë" ngjarjet duhet të kenë qenë ose të kenë qenë të përjetuara si të rëndësishme".[56] Sa i përket antropologjisë narrative, mund të theksohet se fokusi bie te domosdoshmëria e shkrimit mbi kulturën si "përshkrim i thukët",[57] siç kishte thënë Clifford Geertz-i, apo "interpretim i hollë" i jetës së të huajve. Por, antropologjia narrative

---

52 Nuk flitet këtu për idenë e hulumtimit të origjinës së praktikave, por për një njohje të kontekstit historik, social në të cilin janë zhvilluar, kanë evoluar e ndryshuar ato, apo edhe si ka ndryshuar funksioni, struktura, performanca, raporti e interpretimi i tyre.

53 E. Evans-Pritchard, '*Social Anthropology: past and present- the Marett Lecture'* Man, vol. 50. F. 118-124

54 Keith Thomas, 'History and Anthropology', *Past & Present,* 24 (1963), f.3–24

55 Marshall Sahlins, *Islands of History,* Chicago University Press, Chicago, 1985

56 Kirsten Hastrup, 'Introduction', Kirsten Hastrup (ed.) *Other Histories*, Routledge, London, 1992, f. 9

57 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Book, 1973

synon përfshirjen e fiksionit dhe jo-fiksionit si evidencë etnografike, ndonëse ka qenë mjaft neglizhente në përfshirjen e tyre, siç thekson Nancy Schmidt-i.[58]

Antropologjia e njeh përgjegjësinë e autorit/informant, si objekt dhe subjekt i historisë, por edhe si mishërues e bartës, interpretues e performues i kulturës. Shpesh, në fushën e antropologjisë, kemi studime specifike mbi kujtesën e një shoqërie a komuniteti të caktuar dhe intervistat janë metoda kryesore e vjeljes së evidencës. Intervista si metodë bëhet esenciale në evidentimin e materialit primar empirik për interpretim antropologjik. Së këndejmi, edhe rrëfimet bisedore e historitë gojore janë pashmangshmërisht troje të evidencës së analizës antropologjike, ku antropologjia ka tagër të plotë, siç kanë edhe fushat e tjera. Kjo, për shumë arsye. Së pari, përmes rrëfimeve bisedore, të cituara si dialog mes antropologut dhe rrëfimtarit, antropologu sjell në interpretim të tij "tjetrin", gjegjësisht dialogun me të. Kjo esencialisht ka qenë edhe kritika postmoderniste ndaj antropologjisë: mungesa e përfaqësimit të botëkuptimit të tjetrit në dialogun etnografik. Së dyti, rrëfimet bisedore japin evidenca mbi raportin individ-shoqëri, në kontekst të saj që njihet si qasje "kulturë-personalitet". Së treti, rrëfimet bisedore tregojnë strukturën politike e shoqërore, por edhe për universalitetin e jetës njerëzore, përkatësisht ritet e kalimit: lindja, martesa dhe vdekja.

Në aspektin praktik e metodik, antropologjia përfshin, pos vrojtimit me pjesëmarrje, edhe intervistën si metodë kryesore të mbledhje së evidencës, e cila i nënshtrohet analizës e procesit të shkrimit, interpretimit e krahasimit. Intervista është metodë e përbashkët e antropologëve/etnografëve dhe e historianëve që merren me histori gojore, por edhe e sociologëve e studiuesve të tjerë të shkencave shoqërore. Pa dyshim se qëllimi i intervistës që bën etnografi është më i dallueshëm për arsye të natyrës së studimit, qasjes dhe temës së tij. Duke analizuar raportin e historisë gojore me disiplinat e tjera, në kontekst të zhanrit të saj interdisiplinar, David Dunaway diskuton edhe pikëprerjet e historisë gojore me antropologjinë.

Ndoshta dallimi kryesor është se antropologu regjistron intervistën, jo për ta bërë fakt historik, por për të mësuar [përmes saj] strukturën dhe variantin e shoqërisë apo kulturës, siç manifestohet nga

[58] Nancy Schmidt, 'The Nature of Ethnographic Fiction: A Further Inquiry', *Anthropology and Humanism Quarterly*, 6: f. 8-18

pikëpamja përfaqësuese e individit, trajtat / vetitë kulturore dhe traditat.[59]

Pra, në kontekst të historisë gojore, intervista shndërrohet në dokument burimor që shfrytëzohet si material për interpretim, por edhe material që ruhet për të tjerët. Ndërsa antropologu rrallë herë zbulon intervistat e tij me subjektet apo informantët e tij, lëre më t'i botojë ato. Antropologu synon të nxjerrë evidencë për të plotësuar marrëdhëniet e grupit, rastet e konfliktit, strukturën, funksionin, performancën e përbashkët, botëkuptimin dhe normat e ndryshme, por edhe sfidat ndaj këtyre normave. Ai nuk synon ta njohë informantin e tij vetëm si bartës të traditës, por edhe si ndryshues e transformues, si interpretues e kritikues, gjithnjë në kontekst të marrëdhënie grupore, botëkuptimeve, sjelljeve e praktikave të përditshme në hapësirën e vet kulturore. Prandaj, antropologjia është konversacion i gjerë kulturor, një konverzacion i interpretuar sa mbi atë se çfarë thuhet, apo fjalën e dëgjuar në përditshmëri, aq edhe mbi atë se çfarë bëhet e si interpretohet, apo praktikën e vrojtuar po aty. Dialogu është puna kryesore e antropologut – atij që bën punën e etnografit në terren – sepse pikërisht dialogu që objektivohet në rrëfim bisedor, mes antropologut dhe informantit të tij, krijon aspektin etik, politik e akademik të etnografisë si shkrim kulturor.[60]

Në diskutimin e saj mbi historinë gojore si njohje apo ballafaqim etnografik, Micaela di Leonardo thekson se pavarësisht faktit se antropologjia dhe historia gojore kanë të përbashkëta, sidomos në ngritjen e zërit për ata që nuk kanë zë, ato kanë edhe dallime. Sipas saj, ato dallojnë në disa pika, të cilat po i japim shkurtimisht. Së pari, intervista në histori gojore është dialog mes dy personave, ndërsa antropologu sheh gjërat në kontekst të grupit. Po ashtu, antropologu nuk synon vetëm marrjen e intervistës për arkiv. Së dyti, puna në terren që bëjnë antropologët është ajo që i definon ata, ndërsa historia gojore në fushën e historiografisë ende shihet me dyshim. Së treti, në histori gojore fokusi është te narracioni dhe mbledhja e artifaktit, ndërsa te antropologët fokusi është te narracioni dhe evidenca e sjelljes. Së katërti, antropologët ruajnë identitetin e informantit për arsye etike dhe fokusohen në njohjen e modeleve të

---

59 David K. Dunaway, 'The interdisiplinarity of oral history', David K. Dunaway & Willa, K. Baum, (eds.) *Oral History: An Interdisiplinary Approach, 2nd edition*, Altamira Press, Lanham, 1996, fq.10

60 Shih për më shumë: Arsim Canolli, *Premisa antropologjike*, Cuneus, Prishtinë, 2016; Arsim Canolli, *Teoritë antropologjike: hyrje e shkurtër*, Universiteti i Prishtinës "Hasan Prishtina", Prishtinë, 2019.

sjelljes, ndërsa në histori gojore, rëndësi më të madhe merr informacioni historik sesa sjellja e njeriut. Po ashtu, puna në antropologji konsiderohet si "ndërkulturore", madje edhe kur "kultura" tjetër është brenda së njëjtës shoqëri, ndërsa në histori gojore qasja është interkulturore, duke u fokusuar në të kaluarën "tonë" apo të etnisë përkatëse. Por në anën tjetër, Leonardo sheh edhe disa probleme të antropologjisë, të cilat i përmend: faktin se shpesh etnografia nuk u mësohet studentëve, në kontekst të trajnimit të tyre, faktin se etnografia kritikohet si një shkrim që nuk përfaqëson të studiuarit, sidomos në kontekstin postkolonial, dhe faktin se pavarësisht statusit e famës se antropologët bëjnë punë terreni, shumë prej tyre nuk bëjnë aq shumë punë terreni.[61] Por, ndonëse merr parasysh kritikat dhe sfidat e etnografisë së viteve '80, Leonardo e thekson peshën e antropologjisë për historinë gojore, duke thënë se "kontributi kryesor që antropologjia në përgjithësi, dhe puna e fundit në teorinë etnografike në veçanti, mund t'i ofrojë historisë gojore është analiza e vetëdijshme mbi intersubjektivitetin e intervistës".[62]

S'ka dyshim se antropologjia sjell përvojë në kontekst të intervistës së historisë gojore. Por, nuk duhet të mohohet fakti se antropologjia është edhe konverzacion intrakulturor që ka fokus "kulturën" dhe "tjetrin kulturor" brenda një shoqërie, ku tjetri është etnik, fetar, ideologjik, kohor, etj. Esencialisht antropologjia është konsideruar si studim prezentist mbi funksionin e strukturën e një shoqërie, vlerat dhe botëkuptimet e saj. Antropologu është etnografi që vetë bën vrojtimin me pjesëmarrje dhe që vetë bën intervistat, që vetë vjel historitë apo rrëfimet gojore për të evidentuar pamjen më të thukët të sjelljes së një shoqërie dhe krahasuar atë në kontekst të diversitetit kulturor. Por, antropologu mund të mësojë nga rrëfimet e mbledhura si rrëfime gojore, nga intervistat e historisë gojore, apo edhe nga vetë interpretimet e bëra mbi burime gojore. Kjo varet nga antropologu, por gërmimi në evidencat që dalin nga rrëfimet bisedore, është fryt i mirë për njohjen e kujtesës, bartjes dhe ndryshimit të botëkuptimeve, traditave e sjelljeve specifike që ai i vlerëson brenda një grupi apo shoqërie.

Në studimin tim mbi kulturën buknore,[63] kam vërejtur se intervistat me informantët, ndonëse nuk janë mbledhur në mënyrë të

---

[61] Micaela di Leonardo, 'Oral History as Ethnographic Encounter', në *The Oral History Review*, Vol. 15, Nr. 1, Fieldwork in Oral History (1987), f. 1- 20

[62] Po aty, f. 20

[63] Shih: Arsim Canolli, *Flija: vrojtim etnografik*, IAKSA, Tiranë, 2018; Arsim

strukturuar, duke u ruajtuar edhe si transkripte, por as nuk janë bërë duke pasur për qëllim vetëm dokumentimin si intervista, jepen evidenca të cilat përkojnë mjaft shumë me intervistat që janë mbledhur në kuadër të projektit specifik si projekt për histori gojore "*Kujtesa e Kosovës: rrëfimet e 100 pleqve e plakave të Kosovës*". Por, këto intervista mbi kulturën buknore, që janë bërë gjatë vrojtimit me pjesëmarrje dhe në raste sporadike, nuk janë incizuar e dokumentuar me qëllimin e ofrimit për dëgjim apo lexim të transkriptit, por vetëm si evidenca burimore, sa të incizuara, aq edhe të shkruara aty për aty, aq edhe të shkruara si kujtime (kryesisht thëniet kryesore) në mbrëmje. Prandaj, nuk kanë marrë statusin e rrëfimeve bisedore, të cilat mund të qëndrojnë autonome në kuadër të zhanrit, të dëgjohen e lexohen dhe interpretohen nga vetë dëgjuesit. Shkrimi antropologjik është një sintezë e vrojtimit, përshkrimit, kujtimeve dhe reflektimeve të autorit-antropolog dhe citateve të rrëfimeve personale gojore, kujtimeve të shkruara, ditareve, mendimeve e shprehjeve të ndryshme të informantëve që studion. Rrëfimi i rrëfimtarit banon, i përzgjedhur, i shkurtuar në kujtesën dhe tekstin e antropologut, por nuk jepet i plotë në autenticitetin e rrëfimit të tij bisedor. Për më tepër, antropologut i intereson sjellja në grupe, botëkuptimi i normativizuar dhe i negociuar grupor, dhe vetë sjellja e raporti i individit në sjelljen grupore.

Etnografia është esencialisht një intervistë e gjatë dhe e ngeshme me njerëz që vrojtohen si grup shoqëror, qofshin jashtë kulturës së etnografit-antropologut apo edhe brenda saj. Megjithatë, kujtesa e ushtruar përmes perfomancës së intervistës apo rrëfimit personal gojor apo dialogut mes intervistuesit dhe të intervistuarit mund të jetë komplementare për antropologun që synon njohjen e kontekstit të marrëdhënieve, raporteve e sjelljes së caktuar në kontekst të traditës reale dhe të perceptuar të njerëzve apo grupit që studion.[64] Në një definicion të hershëm, historiani Alesandro Portelli, e pati quajtur intervistën në histori gojore si "eksperiment në barazi"[65], duke e karakterizuar si një moment utopik, ku dy qenie njerëzore, pavarësisht nga diferencat flasin me njëri-tjetrin dhe njëri pyet e tjetri rrëfen jetën

Canolli, *Behind Open Doors: Restaurants and Food Culture in Kosova*, (tezë doktorate e pabotuar), University College London, Londër, 2014.

[64] Një diskutim mjaft specific mbi dhe punën e antropologut përmes intervistës është dhënë te Jonathan Skinner (red.), *The Interview: An Ethnograhic Approach*, Berg, London, 2012.

[65] Alessandro Portelli, "Research as an Experiment in Equality," *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, State University of New York Press, Albany, 1991, f. 29–44

e tij. Intervistat që bëhen në kuadër të asaj që njihet si histori gojore, por edhe në kompozime të zhanreve të përafërta, janë bashkëbisedime apo "muhabete" që marrin një formë normative të intervistës, por që në esencë mbesin konverzacione të lira, testamente të poetikës së fjalës popullore, të narracioneve autobiografike, historiografike, kujtesore e me radhë. Në akëcilën qasje a disiplinë ku përdoret, intervista bëhet sinonim i studimit empirik. Megjithatë, antropologjia nuk e ka intervistën si akt të leçitur, por si një pjesë të mishëruar në vrojtim, pjesëmarrje e kundrim të gjatë të objektit të studimit.

RRËFIMI BISEDOR NË KONTEKST TË STUDIMEVE SHQIPTARE

Siç e theksuam edhe më lart, në kuptimin historik të fjalës, kultura shqiptare është e njohur si kulturë e konstruktuar mbi kulturë orale apo të pashkruar. Por, edhe shprehjet kulturore shqiptare, si nga ana estetike si nga ajo etike, janë shprehje të një kulturë të mishëruar në qenësinë e kulturës orale. Folklori shqiptar ka qenë mjet i bartjes së botëkuptimit historik shqiptar, përmes të cilit ruhet ideja e vijimësisë, origjinës, trimërisë, lavdisë e qëndresës shqiptare, dhe ky mjet u bë edhe formësues i vetëdijes kombëtare në kontekst të përditshmërisë[66]. Tradita zakonore shqiptare të sjelljes është ruajtur në kujtesë dhe rivitalizuar në forcën e argumentit përmes kujtesës, duke u normativizuar pjesërisht në Kanunin e Lekë Dukagjinit[67]. Te letërsia shqipe vërehet premisa e orales si intertekstuale, siç e argumenton Kujtim Rrahmani[68]. Oraliteti është përshkues i aventurës së jetës shqiptare, si në aspektin politik ashtu edhe në atë etik e estetik. Rrëfimet bisedore janë konsideruar edhe si "burime tregimtare"[69], siç i quan Sadulla Brestovci, dhe pavarësisht nga fakti se nuk konsiderohen si të dhëna të mirëfillta, ato janë bërë edhe evidencë empirike e studimeve historiografike. Në anën tjetër, siç theksuam më lart, rrëfimi personal gojor

---

66 Shih: Gjergj Zheji, *Folklori shqiptar*, SHBLU/Onufri, Tiranë, 2004

67 At Shtjefën Gjeçovi, *Kanuni i Lekë Dukagjinit, botim anastatik*, botim IV, Botime Françeskane, Shkodër, 2013

68 Për më shumë shih: Kujtim Rrahmani, *Intertekstualiteti dhe oraliteti: E. Koliqi, M. Kuteli, A. Pashku*, AIKD, Prishtinë, 2002

69 Sadulla Brestovci, 'Burimet tregimtare dhe rëndësia e tyre për Lëvizjen kombëtare shqiptare në Kosovë në fund të shek.XX', në *Gjurmime albanologjike*, 1-2, IAP, Prishtinë, 1970, f. 269-292

është mjaft i pranishëm në studimet albanologjike, si në folkloristikë ashtu edhe në fushat të tjera.[70]

Nëse shihet në origjinë, historiografia shqiptare ka nisur si interpretim i burimeve tregimtare. "*Historia e jetës dhe e veprave të Skënderbeut*", e shkruar nga Marin Barleti në fillim të shekullit të 16-të, konsiderohet si interpretim historik i bazuar në burimet gojore të kohës. Dihet se Barleti nuk ka shfrytëzuar burime të shkruara në arkiva,[71] por ka shfrytëzuar kujtimet popullore dhe të dhënat gojore, për të shkruar librin më të njohur dhe më të rëndësishëm për historinë shqiptare dhe formësimin e narracionit të identitetit shqiptar. Në shumë aspekte, kjo histori është glorifikuese, sepse edhe historianët e sotëm që kanë kërkuar arkivat e ndryshme për të vërtetuar apo identifikuar autenticitetin e të dhënave të Barletit, theksojnë gabimet. Por ka raste kur ato përputhen saktë me dokumentet arkivore që nisin të dalin në shekullin e 16-të e 17-të[72]. Mund të thuhet, ndoshta, se fakti kryesor është se "historia gojore" e Barletit është bërë pjesë e monumentalitetit historik, pjesë e koshiencës kombëtare shqiptare. Vepra e tij është monument i kulturës së identitetit shqiptar[73]. Prandaj, oraliteti si bazë burimore është bërë vetëdije historike, dhe zë vend të rëndësishëm në vetëdijen kolektive shqiptare.

Kështu, rrëfimi dhe shkrimi i inspiruar nga ky rrëfim popullor, tradicionalisht i pashkruar, por i bartur në kujtesë, bëhen munoment kulturor në vetëdijen kolektive dhe duke formësuar premisat e edukimit kulturor. Në kontekstin e jetës së përditshme, dokeve, zakoneve, riteve, praktikave dhe shprehive kulturore, albanologjia e veçanërisht folkloristika dhe etnologjia shqiptare kanë mbledhur dhe

---

70 Për më shumë rreth statusit të rrëfimit personal në studimet shqiptare, siç theksuam edhe më lart, shih: Arbnora Dushi, *Homo narrans: rrëfimi personal gojor*, IAP, Prishtinë, 2009. Argumentet e njëjta, autorja i jep në mënyrë identike edhe në disa shkrime të tjera. Për më shumë, shih: Arbnora Dushi, *Folkloristika përtej kufijve*, IAP, Prishtinë, 2011; Arbnora Dushi, 'Mbi zhanret narrative në folkloristikë: të rrëfyerit e përvojave personale', *Albanologji* 4, 2014, IAP, Prishtinë, f 425-441

71 Marin Barleti, *Historia e jetës dhe e veprave të Skënderbeut*, Infbotues, Tiranë, 2005, f. ii-xlv. Shih diskutimin e përkthyesit Stefan Priftit, për natyrën e kujtesës, mendimin mbi të vërtetën dhe hamendësimet e Barletit.

72 Shih, për shembull, diskutimin e Plasarit për betejën e Beratit, ku përputhen të dhënat e Barletit me dokumentet arkivore. Aurel Plasari, *Skënderbeu: një histori politike, botimi i dytë*, IDK, 2008, f. 26-27

73 Për argumentin se "Historia e Skënderbeut" e Barletit, këngët kreshnike dhe Kanuni janë monumente të kulturës së identitetit shqiptar, shih: Sabri Hamiti, *Albanizma*, ASHAK, Prishtinë, 2009

interpretuar një korpus të madh të "traditës gojore". Kemi evidenca të shumta të përrallave, këngëve, anekdotave, gjëegjëzave e deri te pleqnitë e rrëfimet mbi ngjarjet e caktuara historike, por edhe doket në përgjithësi, të cilat vërehen edhe te vëllimet *Visaret e Kombit* (1937).[74] Në fakt, të dhënat e mbledhura nga "të thënat e popullit", duke përfshirë këtu të dhëna për doket, traditat, praktikat shoqërore janë evidencë e mbledhur në terren nga albanologët e parë prej Georg von Hahn-i e deri te Edith Durham-i e të tjerët më vonë.[75] Historikisht, albanologjia si fushë e studimeve shqiptare (veçanërisht etnologjia) përbëhet si histori e interpretimit të traditës gojore të mbledhura gjatë shekullit 19 e 20, si evidenca të argumentimit për origjinën e shqiptarëve, partikularitetin historik të jetës së tyre në viset e tyre dhe gjuhën shqipe si survivancë antike e parahistorike. Evoluimi i albanologjisë nëpër kohë është çështje më e thellë për diskutim, por strumbullari i saj ka qenë: studimi i kulturës shqiptare si entitet historik nga pikëpamjet e ndryshme historike, linguistike e etnologjike. Duke qenë se kultura shqiptare është konsideruar si entitet historik me bazë kryesore në kulturë gojore apo orale, albanologjia ka qenë e lidhur si me kërthizë me rrëfimet, kujtesën e traditën gojore të shqiptarëve, të cilën e kanë ruajtur përmes traditës së bartjes së kujtesës me fjalë.

Vlen të theksohet shkurt se mënyra se si albanologjia ka interpretuar jetën e kulturën shqiptare gjatë fazës komuniste është e veçantë. Në rastin e Kosovës, etnologjia ka nisur udhën e zhvillimit brenda sistemit multietnik jugosllav dhe nën kushtet e hegjemonisë serbe mbi dijen për Kosovën.[76] Etnologët e brezit të parë të etnologjisë institucionaliste si Kadri Halimi dhe Mark Krasniqi, e më vonë edhe ata të brezit të dytë si Ukë Xhemaj, Drita Statovci –Halimi, Bashkim Lajçi e të tjerë, kanë bërë punën e vet mbledhëse, duke u koncentruar në argumentin albanologjik për origjinën dhe evoluimin e gjuhës, kulturës dhe dokeve shqiptare. Etnologët kanë punuar kryesisht së bashku me folkloristët, duke gjurmuar këto evidenca të mozaikut

---

[74] Shih 15 vëllimet te: http://adsh.unishk.edu.al/collections/show/61 [qasur së fundi më 12 maj 2021]

[75] Shih për shembull: Johan Goerg von Hahn, *Studime shqiptare*, IDK, Tiranë, 2007 dhe Edith Durham, *Shqipëria e epërme*, IDK, Tiranë, 2012. Traditat gojore u mblodhën edhe nga rilindasit shqiptarë, duke filluar me De Radën, Jubanin, Mitkon, Gjeçovin, Sirdanin, etj.

[76] Nebi Bardhoshi & Arsim Canolli, "Kosova antropologjike", te *Kosova antropologjike*, përgat. Nebi Bardhoshi & Arsim Canolli (red.) IAKSA/ASA, Tiranë, 2020, fq. 7-50

shqiptar në viset e Kosovës. Evidencat kanë qenë kryesisht "traditë orale" dhe "traditë popullore", ku folkloristët janë fokusuar kryesisht në të parën, ndërsa etnologët në të dytën. Por, edhe etnologët janë marrë esencialisht edhe me "traditën gojore", si material evidentues i studimit të praktikave, sjelljes e botëkuptimeve të ndryshme popullore.[77] Nga ana tjetër, jeta e përditshme gjatë komunizmit në Kosovë nuk është dokumentuar dhe interpretuar nga etnologët vendorë. Në ndonjë rast aty-këtu kemi përmendje të zhvillimit e progresit që ka sjellë socializmi jugosllav, por etnologët janë fokusuar kryesisht në interpretimin e zejeve dhe etnokulturës shqiptare në Kosovë, në kuadër të interpretimit të saj si kulturë e popullit shqiptar, por gjithnjë në kuadër të kornizës teorike të evolucionizmit kulturor, historicizmit deskriptiv dhe marksizmit dialektik.[78]

Po ashtu, edhe jeta e shqiptarëve, ajo ana emocionale, psikokulturore dhe psikopolitike, duket se ka qenë e fshehur dhe e druajtur, e shprehur brenda mureve të shtëpisë, e artikuluar në këngë, bisedë, lojë, rite, etj. Edhe kur etnologu i periudhës së Kosovës komuniste ka hyrë brenda këtyre mureve duket se ka dëgjuar vetëm atë pjesë që ka dashur dhe "është dashur" ta dëgjojë, apo thënë më mirë ka dashur dhe "është dashur" të identifikojë, vetëm ato relikte që kanë mbetur nga e kaluara, traditën gojore dhe praktikat kulturore të bartura si vlerë, duke mos u ndalur te gjërat që kanë shprehur përshkrime të ngjarjeve reale të njerëzve të zakonshëm. Jeta publike ka qenë kryesisht e organizuar t'i përngjajë idealizmës jugosllave, qenësia e së cilës duhet të shqyrtohet më shumë sesa që po bëjmë ne tani. Emocionaliteti, kujtesa, përjetimet dhe vuajtjet janë ndrydhur brenda jetës private gjatë kohës së regjimit komunist jugosllav. Mund të gjeneralizojmë: shqiptarët e Kosovës kanë jetuar ndërmjet dy hemisferave psikologjike. Në sferën private ata rrëfenin mbi përvojën e tyre për dhunën shtetërore serbe, ndërsa në sferën publike përvetësonin një gjuhë më profane. Në gazeta e revista, në shkolla e televizione shfaqej edhe shqiptari i modernizuar, duke aspiruar të hynte në institucionet e krijuara në emër të barazisë socialiste jugosllave, por brenda shtëpisë mbahej mend *Koha e Muhaxherisë, Serbia e parë, koha e Kralit, koha*

---

[77] Një ndër punët e para të Kadri Halimit është mbledhja e këngëve popullore në Kosovë. Shih: Kadri Vojisllav Dançetoviq, Anton Çetta, Kadri Halimi, *Kangë popullore shqiptare të Kosovë-Metohis*, Prishtinë, Mustafa Bakija, 1952

[78] Një ftesë mbi studimin e etnologjisë kosovare, me theks te mendimi i Mark Krasniqit, është dhënë tek Arsim Canolli, 'Nga "gurra e traditës te gurra e kritikës": aspekte të mendimit etnologjik të Mark Krasniqit', *Antropologjia*, V.3. Nr. 1 (Tiranë: IAKSA, 2020).

e Shipnisë, koha e Bugarit, Lufta e Dytë Botërore, koha e Rankoviqit, etj. Në kontekst të kujtesës, shqiptarët nuk mund të flisnin haptas për përjetimet e tyre nën regjimet e kohës para socializmit, ose para dhe gjatë Luftës së Dytë Botërore, por për dhunën që kishin përjetuar duhej të flisnin kryesisht në mënyrë abstrakte apo anekdodike.[79] Kur flasim për neutralitetin profan të gjuhës, po marr një shembull. Në epitafin e një varri masiv të masakrës së vitit 1921 në Prapashticë e Keqekollë, dy fshatra afër Prishtinës, shkruan "humbën jetën në mënyrë tragjike"[80], jo "u prenë" apo "u masakruan", siç tregohej nga të mbijetuarit dhe familjarët e bashkëfshatarët tyre, të cilët i kam dëgjuar edhe personalisht. Kjo, për faktin se guri i varrit qe bërë gjatë periudhës komuniste dhe gjuha publike mbi historinë e dhunës së Serbisë mbi popullatën e pafajshme shqiptare ishte krejtësisht e profanizuar nga gjuha e "korrektësisë politike" që duhej përdorur gjatë regjimit komunist jugosllav. Tundohemi të gjykojmë se në emër të barazisë e "bashkim-vëllazërimit" jugosllav, nuk mund të etiketoheshin lehtë serbët si vrasës, e në raste kur etiketohej, zakonisht kalonte përmes gjuhës së përshtatshme të ideologjisë.[81] Kjo për faktin se çdo tendencë për të shfaqur të vërtetën e dhunës serbe, gjykohej si tendencë nacionaliste apo irredentiste. Madje edhe historianët e etnologët, dhunën e shkaktuar nga Serbia para instalimit të sistemit komunist jugosllav, e kanë interpretuar kryesisht si dhunë të "borgjezisë serbe", duke e përshtatur dhe kategorizuar si fenomen që mund të bëhet në kuadër të kritikës marksiste-komuniste.[82] Gjatë periudhës jugosllave, kujtesa popullore mbartte në vete, përmes epikës e dialogut brenda mureve të odës, rrëfimet e jetës së sprovuar, përjetimeve reale të popullit shqiptar të Kosovës.

Pa dyshim se "traditat gojore" janë bartur dhe ruajtur, por edhe kanë ndryshuar, por "rrëfimet personale" që janë burime të historisë gojore, janë bartur e ruajtur po ashtu. Kjo mbamendje është ende e

---

79 Këto hemisfera psikologjike vërehen nga leximi i intervistave të përmbledhjes: *Kujtesa e Kosovës: rrëfime të 100 pleqve dhe plakave të Kosovës*, BKK, (10 vëllime), Prishtinë, 2019.

80 Varri i vrojtuar më 12 korrik 2019. Për masakrën kam dëgjuar nga familjarët, por ekziston edhe interpretimi i saj i bazuar kryesisht në kujtesën popullore, respektivisht në intervistat e realizuara me të mbijetuar dhe fshatarë të fshatrave të afërta. Për më shumë shih: Ramadan Ibrahimi, *Masakra në Prapashticë dhe Keqekollë, janar, 1921*, Gallapi, Prishtinë, 1996 (botimi i dytë 2011).

81 Po aty.

82 Një diskutim i shkurtër për këtë është dhënë: Arsim Canolli, 'Nga "gurra e traditës te gurra e kritikës": aspekte të mendimit etnologjik të Mark Krasniqit', *Antropologjia*, V.3. Nr. 1 (Tiranë: IAKSA, 2020)

freskët dhe lidhet direkt me rrethanat politike, kulturore, ekonomike e religjioze dhe pa dyshim se duhet hulumtuar e interpretuar edhe më shumë. Një histori apo antropologji e Kosovës mund të plotësohet, por edhe të prodhojë argumente kritike, duke njohur këtë kujtesë të kohëve të cilat ende mbahen mend. Edhe njëherë: *Koha e Muhaxherisë, Serbia e parë, ner ditë t'Shipnisë, koha e Rankoviqit,* etj., janë kohë që shënjojnë një realitet mjaft intensiv në përjetimet dhe kujtimet e shqiptarëve të Kosovës. Mënyra se si të moshuarit rrëfejnë kujtimet e atyre kohëve, është po ashtu një truall diskutimi për politikat e kujtesës. Pos tjerash, rrëfimet bisedore mbi këto kohë mund të jenë një satisfaksion terapeutik, një lloj mundësie për të narrativizuar përvojën e përjetuar, të heshtur nga diskutimi publik deri në dekadat e fundit. Në aspektin e gjetjes së evidencave të "etnokulturës" si bartëse e vlerave të popullit, siç përdoret ky koncept në mendimin etnologjik gjatë periudhës komuniste, ka pasur një mbledhje të rrëfimeve kujtesore, që nxjerrin në pah, analizojnë dhe vërtetojnë elemente të kësaj kulture. Por ka pasur edhe intervista e rrëfime, që janë bërë brumë i historiografisë lokale, dhe puna vazhdon në këtë drejtim.[83]

[83] Në Kosovë, punë e rëndësishme dhe nismëtare në këtë kontekst, në aspektin institucional, është bërë nga hulumtuesit e Institutit Albanologjik të Prishtinës '70 e këndej. Fillimisht, të dhënat nga tradita orale janë mbledhur si përralla, anekdota, pleqni, tregime e këngë, duke i trajtuar si evidencat kryesore të pasurisë etnokulturore. Pra, qysh në vitet '50 e pastaj prej viteve '70 e tutje, historianët, folkloristët e etnologët si Anton Çetta, Kadri Halimi, Mark Krasniqi, Zymer Neziri, Sadri Fetiu, Sadulla Brestovci, Rrustem Berisha, Myzafere Mustafa, Nuhi Vinca, Ukë Xhemaj, Drita Halimi, e disa të tjerë, kanë bërë studime të bazuara në punën në terren, kryesisht si vjelje e rrëfimeve personale të informantëve/subjekteve anekënd Kosovës. Edhe në dy dekadat pas luftës së vitit 1999, hulumtuesit e IAP-it (folkloristë, etnologë, historianë, gjuhëtarë) kanë vazhduar punën, duke realizuar disa projekte të historisë gojore dhe kanë shkruar studime mbi peshën e historisë gojore në studimet shqiptare sot. Një punë e rëndësishme është bërë dhe vazhdon të bëhet nga sociologu Shemsi Krasniqi dhe studentët e Departamentit të Sociologjisë, në kuadër të lëndës *Praktikumi sociologjik*. Në kuadër të projektit "Kujtesa përballë harresës", deri tani janë realizuar 220 intervista me rastin e 10, 15 dhe 20 vjetorit të eksodit kosovar të vitit 1999. Po ashtu, profesorët dhe studentët e nivelit postdiplomik në Departamentin e Historisë, Fakulteti Filozofik i Universitetit të Prishtinës, mbajnë lëndë të historisë gojore dhe realizojnë studime me fokus në historinë gojore. Vlen të përmendet edhe puna aktive dhe mjaft konsistente e organizatës "Iniciativa e historisë gojore". Për më rreth kësaj organizate dhe projekteve të tyre shih https://oralhistorykosovo.org (lexuar së fundi më 12 maj 2019).

Rrëfimi bisedor dhe kujtesa komunikative

Robert Archibald-i na bën një ftesë jo të zakonshme: "Mendoni për 60 sekonda pa përdorur fjalët. Nuk është e mundshme."[84] Siç edhe argumenton ai, kujtesa është esencialisht e lidhur me fjalët, me pamjet, me metaforat. A nuk do të thotë kjo se kujtesa jonë personale konstruktohet si një tregim i pamjeve dhe fjalëve, si një gërshetim i tyre i përhershëm dhe stimulues për njëri-tjetrin? Kujtesa personale mbahet gjallë, duke u narrativizuar, qoftë edhe kur narracioni është krejtësisht personal, i brendshëm apo introspektiv. Edhe kujtesa kolektive është narracion i konstruktuar, dhe sipas Maurice Habwachs-ut, se çdo kujtesë personale është një pikëpamje në kujtesën kolektive.[85] Kësisoj rrëfimi personal gojor, si rrëfim kujtesor, si pikëpamje mbi ngjarjet personale, që janë prekur apo kushtëzuar edhe nga ngjarjet kolektive, funksionon në sintezë me kornizën brenda së cilës ka vepruar dhe ka kujtuar edhe grupi në të cilin individi ka anëtarësi. Prandaj, edhe rrëfimi personal gojor është shprehje e identitetit diakronik, që bartet edhe si "kujtesë komunikative", për të cilin flet Jan Assmann-i.[86]

Kujtesa komunikative është joinstitucionale, nuk përkrahet nga ndonjë institucion i mësimit, transmetimit apo interpretimit, nuk kultivohet nga specialistët dhe nuk festohet apo artikulohet në raste speciale, nuk formalizohet e stabilizohet nga asnjë formë e simbolizimit material, jeton në komunikimin ditor dhe, pikërisht për këtë arsye, ka një kohë të kufizuar të shtrirjes, që nuk shkon përtej 80 vjetësh, kohë që rrok tre breza.[87]

Assmann-i flet edhe për dinamikën e kujtesës kulturore, që përbëhet nga dokumentimi dhe institucionalizimi i saj, nga shkrimi dhe monumentalizimi i saj. Por, nuk hyn në diskutim të transformimit të kujtesës komunikative në kujtesë kulturore, ndonëse e përmend shkarazi. Ajo që theksohet si kujtesë kulturore është esencialisht

---

84 Robert R. Archibald, 'A Personal History of Memory', Jacob J. Climo & Maria G. Cattel, (eds.) *Social History and Memory: Anthropological Perspectives*, Altamira Press, CA, 2002, f. 65

85 Shih: Maurice Halbwachs, *The collective memory*, New York, Harper & Row Colophon Books, 1980

86 Jan Assmann, 'Communicative and Cultural Memory', A. Erll & A. Nünning (Eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, W de G, Berlin, 2008, f. 109–118.

87 Po aty, f. 111

kujtesa e monumentalizuar, e cila riprodhohet e qarkullon përmes formave të ndryshme.

Kujtesa kulturore gjithmonë ka specialistët e vetë, edhe në shoqëritë që kanë shkrim edhe në shoqëritë që s'kanë shkrim. Ata janë shamanët, poetët e rrëfimtarët, priftërinjtë, mësuesit, artistët, studiuesit, mandarinët, rabinët, mullahët dhe të tjerët që janë bartës të specializuar të kujtesës.[88]

Ndonëse ndarja që bën Assmann-i është kryesisht reflektim mbi kuptimin e termit "kujtesë kolektive" nga Maurice Halbwachs-i, ai na fton të mendojmë për transformimet e kujtesës, gjendjen dhe zhvillimin e saj. Por, pyetjet që shtrohen në kontekst të kujtesës dhe efekteve të monumentalizimit të saj janë bërë temë e diskutimeve të shumta, përfshirë ato nga Pierre Nora, Jacque Le Goff-i, Paul Connerton-i, etj.

Nga pikëpamja e Assmann-it, rrëfimet bisedore te "*Kujtesa e Kosovët: rrëfime të 100 pleqve e plakave të Kosovës*", mund të emërtohen edhe si monumentalizime të kujtesës komunikative në Kosovës, pasi të gjithë të intervistuarit, apo rrëfimtarët janë të moshuar 80 vjeç e më shumë dhe rrëfejnë pikërisht një kujtesë joinstitucionale të Kosovës së periudhës 1945 (së paku) deri më 2018 (kur janë realizuar intervistat). Megjithatë, një pjesë e kujtesës komunikative është bërë pjesë e kujtesës kulturore.

PËRFUNDIM

Nga diskutimet përmbledhëse që u parashtruan në këtë shkrim, u pa se rrëfimi bisedor është evidencë historike, që mund të shfrytëzohet nga shkencat, dijet e artet, por mund të qëndruaka edhe si zhanër autonom. Historia gojore cilësohet si teknikë nga historianët, por mund të jetë edhe metodë e shkencave të tjera empirike, kryesisht antropologjisë dhe sociologjisë. Përmes intervistës konstruktohet një rrëfim bisedor apo narracion konverzacional, ku merr pjesë i intervistuari dhe intervistuesi, ku ka hise edhe ai që rrëfen për ngjarjet e përjetuara, edhe ai që pyet atë që rrëfen. Intervista nxjerr në pah tradita, kulturë gojore, trashëgimi shpirtërore, kujtime të bartura nga brezat e mëhershëm, e me radhë.

Statusi autonom i rrëfimit bisedor mund të nxitë studimin e vetëbesimit shoqëror për të folur vetë për të kaluarën e parrëfyeme më parë. Kërkesa dhe dëshira për rrëfime autentike, të fshehura, të

[88] Po aty, f. 114

ndrojtura, të panjohura e të pabotuara më parë, por të folura vetëm brenda kontekstit privat, tregon për nevojën imanente të shfaqur në Kosovë, për vetënjohje, njohje të "tjetrit" brenda vetes, dhe për njohje të gramatikës së kujtesës komunikative. Kujtesa e rrëfyer në dialog mes brezash, si është në rastin e vëllimeve të përmendura, nxjerr në syprinë një psikologji kolektive të mbamendjes.

Nga ana tjetër, kur kemi parasysh rastin e rrëfimeve bisedore të përmbledhjes "*Kujtesa e Kosovës...",* kemi të bëjmë me një ndërhyrje monumentalizuese në kujtesën komunikative, siç edhe e diskutuam më lart. Nëse Atë Zef Pllumi ka monumentalizuar thënien "Rrno vetëm për me tregue", pleqtë te "*Kujtesa e Kosovës...*" kanë monumentalizuar sintagmën "Trego vetëm për mos me harrue". Rrëfimet e tyre janë një kujtesë e mbijetesës së provueme gjatë një gjysmë shekulli e më shumë fort dinamik për ta. Këta pleq të Kosovës, kanë kaluar nëpër pragje të shumta të "zhvillimit" shoqëror. Shumë prej tyre i mbajnë mend rropatjet me këtë "zhvillim" e shumë sosh kanë vazhduar jetën sipas sjelljeve të "moçme" të tyre, duke anashkaluar diagonalen zhvillimore, apo duke u sjell paralelisht me të. Por gjithnjë në udhën e tyre dhe sipas disa parimeve që i kanë respektuar si tradicionale. Prandaj, këta pleq janë "dëshmitarë" të këtyre ndryshimeve dhe tregimet e tyre meritojnë të dëgjohen, jo vetëm në citate të studiuesve që shfrytëzojnë ato për argumentet e tyre, por të plota, në plotninë e tyre, si një rrëfim kujtesor autonom, që autobiografi popullore për jetën e shqiptarëve të Kosovës.

Për fund, duhet theksuar se shpeshherë emërtimet mbi burimet gojore janë të shumta dhe dalin si sinonime, por esencialisht rrëfimet që tregohen si kujtesë, brenda së cilës bartet edhe kujtesa e një tradite më të gjatë sesa jeta e një individi, kanë qenë dhe ende janë burime apo evidencë empirike për studime të kulturës, nga shumë disiplina të shkencave shoqërore dhe dijeve humane. Kur rrëfimi personal gojor, historia gojore, apo rrëfimi bisedor, siç preferuam ta quajmë¸ jepet në formë të qasshme për dëgjim e interpretim, me audio apo/dhe video, por edhe në transkript, lexuesi krijon një qasje autonome me rrëfimin. Rrëfimet e tilla mund të kenë një të ardhme të frytshme.

Abstract

This essay is introductory discussion on the conversational narrative (Donald Grele, 1998) as a narrative genre at crossroads between anthropology, historiography and folklore. Firstly, the essay discusses some views on the status of oral history, then examines the relationship between anthropology and oral history, always in the context of reviewing the conversational narrative (the interview) as a means of gathering evidence. Then, the status of conversational narrative is discussed in the context of existing studies, with emphasis on albanological studies, such as ethnography, historiography and folklore. Secondly, a brief discussion of the conversational narratives "Kosova memory: stories of 100 elderly people of Kosova" (2019). The article concludes by affirming the argument that conversational narratives, conducted as oral history interviews, can be a direct and indirect source for research in the field of anthropology, social history, sociology, folklore and other disciplines, but can also stand on their own as a specific genre of documenting the communicative memory of the time.

Keywords: conversational narrative, oral history, communicative memory, Kosova memory

KDU 821.18-32 (007) (05)
791.43 (007) (05)

Shpresë Mulliqi, Prishtinë

EKRANIZIMI I LETËRSISË - ASPEKTE KRAHASIMTARE NDËRMJET ROMANIT "PRILLI I THYER" DHE FILMI BRAZILIAN "ABRILDESPEDACAO"

Abstrakt

Në mënyrë të përgjithshme mbretëron një mendim se, pjesa më e madhe e letërsisë së mirë me vështirësi "përkthehet" në gjuhë të filmit, ngase në formën e vet burimore është e determinuar dhe përmbyllur. Por, në film, nuk është e vështirë që ta njohim shkrimtarin e shquar. Filmi dhe letërsia janë dy mediume artistike të cilat bashkëfunksionojnë me shumë sukses ndërmjet veti. Dramatizimi i një vepre letrare dhe përshtatja e saj për mediumin e filmit, para së gjithash është një akt kulturologjik. Në këtë punim do të përpiqemi që, përmes romanit "Prilli i thyer" të shkrimtarit Ismail Kadare, të arrijmë ta konstatojmë se, përshtatja e një vepre letrare dhe se si funksionon mënyra e diskursit të marrëdhënieve ndërmjet artit dhe estetikës, respektivisht të sistemit kreativ të transferimit ndërmjet këtyre dy zhanreve artistike dhe cili është niveli i këtij komunikimi me publikun. E gjithë kjo është mbështetur te teoria e Bella Ballaz (Bella Ballazs), i cili thotë se një krijimtari letrare duhet shikuar si material bazë për t'u transponuar nga skenaristi. Pra, letërsia ofron material bazë për përshtatje filmike për të krijuar forma të reja pamore, si dhe përmbajtje tematike.

Fjalët kyç: Letërsi, film, dramatizim, estetika, komunikimi me publikun

GJUHA E FILMIT APO RINGJALLJA E BOTËS TJETËR TË NJË VEPRE LETRARE

Sipas letërsisë filmat janë një bashkëveprim i konsoliduar. Andaj dhe numri i veprave letrare që janë ekranizuar është i konsiderueshëm dhe ka sjellë projekte të jashtëzakonshme filmike. Mirëpo, nëse do ta perifrazonim Alfred Hiçkok (Alfred Hitchcock) mund të thuhet edhe se, nuk është e domosdoshme që një libër të jetë shumë i mirë për ta bërë realizimin e një filmi të suksesshëm. Hiçkoku e thotë se: "Mund ta realizojë një film shumë të mirë nga një libër i keq.

Ndërsa mund ta punojë një film të shkëlqyeshëm edhe nga një libër tejet mesatar, por është e vështirë që kjo të bëhet nga një libër shumë i mirë ngase ai film, përjetësisht do të 'vuajë' nga krahasimet që i bëhen me veprën origjinale"[1]. Rastet më të mira për ta verifikuar këtë është filmi "Iku me erën" ("Gone with the wind") i Margaret Miçëll (Margaret Mitchell) një roman epik dhe i dashurisë që kishte bërë bujë te publiku dhe i cili erdhi te publiku i kinemasë me po të njëjtin emër, me aktorët Kler Gabel dhe Vivien Li e në regji të Viktor Fleming (Victor Fleming) i cili, të thuash në të gjitha anketat e dhjetë filmave më të mirë të historisë së kinemasë ndodhet në top dhjetëshen e më të mirëve. Por, problemi është se, sikundër e thotë edhe Alfred Hiçkok (Alfred Hitchcock), intensiteti i krahasueshmërisë se a është më i mirë romani apo filmi, nuk kanë pushuar kurrë.

Ka edhe raste që ndonjë film të jetë shndërruar në letërsi, por kjo, të thuash asnjëherë nuk ka rezultuar me sukses. Ta themi, këtë fat e kishin romani "Amarkord" ("Amarcord") të cilin, si bashkautorë e nënshkruajnë Federiko Felini (Federico Fellini) dhe Tomino Guera (Tomino Guerra)[2], si dhe versioni edhe jo aq i suksesshëm letrar i filmit të Bernardo Bertoluçit (Bernardo Bertolucci) "Tangoja e fundit në Paris" ("Last tango in Paris"), me Marlon Brandon dhe Maria Shnajder (Maria Schneider) të shkruar nga Robert Eli.

Ajo që mund të thuhet është se, që nga zanafilla e artit kinematografik veprat letrare kanë ushtruar një ndikim të fuqishëm te regjisorët dhe skenaristët, duke e shpërfaqur mundësinë e jashtë-zakonshme që, me gjuhën e filmit, të ringjallet bota e veprës letrare[2]. Megjithëkëtë, kjo shtysë dhe ky motivim nuk kanë qenë njëdrejtimësh meqë edhe filmi ka ushtruar një ndikim kyç, mbi strukturën dhe shpirtin e letërsisë bashkëkohore, posaçërisht nëpërmjet montazhës, respektivisht përmes paraqitjes diskontinuitive të hapësirës dhe të kohës, si dhe të ndërthurjes me njëra-tjetrën.

Në mënyrë të përgjithshme mbretëron një mendim se, pjesa më e madhe e letërsisë së mirë me vështirësi "përkthehet" në gjuhë të filmit ngase në formën e vet burimore është e determinuar dhe e përmbyllur. Por, në film nuk është e vështirë që ta njohim shkrimtarin e shquar. Kjo do të vlente, ta themi për Mario Pucon (Mario Puzzo), autorin e romanit "Kumbara" ('The Godfather') nëse atë vepër e

---

1 Morris, Beja, "Film and Literature", Longman Inc., New York, 1979, fq. 224.

2 Bazen, Andre, „Šta je film, I: Ontologija i jezik", Institut za film, Beograd, 1967, fq. 96-97.

ekranizon një regjisor i madh, siç, në rastin konkret ishte Frensis Ford Kopola (Francis Ford Coppola). Bile, nëse do të shkojmë më larg në historinë e filmit atëherë, një shembull të këtillë e gjejmë që në kohërat më të hershme të kinemasë te dyzimi artistik i regjisorit dhe skenaristit Tarkovskit (Andrei Tarkovsky) dhe shkrimtarit Stanislav Lemit (Stanisław Lem) tek filmi brilant "Solaris"[3], apo edhe në rastin e Tomas Manit dhe të Lukino Viskontit në filmin "Vdekjes në Venedik". Ndërsa, sa i përket letërsisë shqiptare, pak a shumë këtë e gjejmë tek ekranizimi i trefishtë i romanit të Ismail Kadaresë, "Prilli i thyer", në variantin franko-amerikan me po këtë emër (apo 'Avrill brise', fren.) në regji të regjisores shqiptaro-franceze, Liri Begeja; pastaj edhe te filmi "Të paftuar" i punuar nga Kinostudioja "Shqipëria e re", në regji të Kujtim Çashkut dhe me skenar të Ismail Kadaresë, dhe, së fundmi, edhe në variantin brazilian të realizimit të këtij filmi, me titull "Abril Despedaçado" (ang: 'Behind the sun' – shq. 'Mbrapa diellit') me regji të Walter Salles.

MARRËDHËNIA NDËRMJET FILMIT DHE LETËRSISË

Marrëdhënia ndërmjet artit kinematografik dhe letërsisë është pjesë e një debati të vazhdueshëm i cili nuk shteron asnjëherë. Madje, edhe ithtarët më ortodoksë të teorisë së „filmit të pastër", apo më mirë thënë i filmit, i cili duhet të jetë më shumë një spektakël vizual se çfarëdo qoftë tjetër, nuk mund ta shmangin apo edhe ta mohojnë rëndësinë dhe ndikimin e madh që ka ushtruar letërsia te filmi[4]. Ngase ai, pra filmi, para së gjithash, mbështetet te skenari i cili, në një interpretim të estetëve francezë të filmit nuk është gjë tjetër veçse edhe vetë një krijimtari letrare. Arsyeja për këtë konstatim mbështetet edhe te fakti se, janë disa dekada, nëpër botë (më pak te ne), që skenarët e filmave të mëdhenj edhe botohen dhe kanë lexues. Nga ana tjetër, e tërë situata ndërlikohet edhe më shumë dhe bëhet më komplekse, pikërisht nëse do ta marrim parasysh faktin se një numër jashtëzakonisht i madh i filmave të ekranizuar janë ndërtuar pikërisht mbi krijimtarinë letrare dhe kjo krijon një ndërlidhshmëri dhe ndërlikueshmëri më të madh në këtë marrëdhënie intermediale të dy krijimtarive.

---

[3] Filmi është shfaqur për herë të parë në BRSS më 20 mars 1972, ndërsa në Festivalin e Kanës më 13 maj 1972.

[4] Daiches, David, "The Novel and the Modern World", The University of Chicago Press, Chicago and London, fq. 229

Sipas suksesit, ekranizimet mund të ndahen në dy nivele:

I pari – realizimi i një filmi të mirë, apo edhe shumë të mirë nga një vepër letrare të dobët apo edhe mesatare (e përmendëm thënien e mësipërme të Alfred Hiçok) e që bëhet fjalë për diçka që ndodh, por që s'është gjithaq e shpeshtë. Ta themi i këtillë është filmi amerikan "Out of Africa" (në shqip: 'Afrika ime') i xhiruar në vitin 1985 me regji të Sidni Pollak (Sidney Pollack). Ky film është realizuar sipas filmit autobiografik të autores daneze Karen Bliksen (Karen Blixen) të cilin e kishte nënshkruar me pseudonimin Isak Dinesen. Realisht libri i Blixen as së afërmi nuk e kishte arritur nivelin e komunikimit e as të sukseseve të filmit[5]. Kështu mund të flitet edhe për filmin "Urat e kontesë Medison" ('The Bridges of Madison County')[6] skenarin e të cilit e punoi Riçard Lagravaneze (Richard La Gravenese) dhe e realizoi në vitin 1995 regjisori Klint Istvud (Clint Eastwood), i cili që është punuar në bazë të romanit me të njëjtin emër të Robert Xheims Uoller (Robert James Waller). Një shembull tjetër që mund ta sjellim këtu mund të jetë filmi "The Notebook" i punuar sipas romanit me të njëjtin emër të Nikollas Sparks (Nicholas Sparks), i cili trajton një tregim dashurie të ushtarit, të kthyer nga Lufta e Dytë Botërore, i cili, në pamundësi për ta gjetur dashurinë e tij të madhe të para 15 vjetëve duhet të kalojë nëpër një reminishencë kujtimesh mbi marrëdhënien që kishte me të dikur; verën romantike që e kaluan së bashku, e kjo deri në çastin kur nuk e ritakon atë[7]… Sipas shumë kritikëve dhe lexuesve ky libër është mjaft i mirë, por filmi është ai që në mënyrë marramendëse e ka rrëmbyer publikun. Skenarin për këtë film e ka shkruar Jeremy Leven sipas përshtatjes së Jan Sardi. Po ashtu, në këtë vargan mund të sjellim edhe filmat si, vesterni "Shkëmb i njëmendët" ('True Grit'), sipas regjisë, skenarit dhe montazhit të vëllezërve Coen dhe me producent Stiven Spillberg (Steven Spielberg). Film tjetër është filmi "Parfumi", sipas regjisë të Tom Tajkllër (Tom Tykwer) i

---

5 Filmi ka fituar 7 çmime Oskar, në mesin e 28 çmimeve dhe 17 nominimeve që kishte nëpër festivalet më prestigjioze nëpër botë. Ndërsa çmimi Oskar është fituar edhe për skenarin më mirë joorigjinal, apo siç quhej atëherë për skenarin më të mirë të përshtatur për film i punuar nga skenaristi Kurt Luedtke. Në rolin kryesor në këtë film luajnë Meryl Streep dhe Robert Retford.

6 Filmi u vlerësua lart nga publiku dhe kritikja e filmit, ndërsa Meryl Streep e cila paraqitet në rolin protagonist, bashkë me Clint Eastwood, madje qe nominuar për çmimin prestigjioz të Akademisë Amerikane të Filmit, Oskar.

7 Në rolet kryesore paraqiten Ryan Gosling dhe Rachel McAdams të cilët, sipas vlerësimeve të kritikëve ishin të mrekullueshëm në këtë film të Nick Cassavetes.

cili ishte ko-skenarist bashkë me Endrju Birkin (Andrew Birkin) dhe Brnend Ishinger (Bernd Eichinger), bazuar në romanin e Patrik Suskind (Patrick Süskind), me të njëjtin emër.

I dyti **–** është ai që ka të bëjë me filma, të cilët janë ndërtuar mbi prozën letrare, por që kanë qenë shumë më pak të suksesshëm sesa letërsia. Të këtillë, mund të jenë: librit "Heri Poter dhe urdhri i Feniksit" ('Harry Potter and the Order of the Phoenix') i J. K. Rolling (J. K. Rowling). Ka mendime se Dejvid Jejts është diçka vërtet e keqe që i ka ndodhur sagës mbi Hari Poterin. Dy filmat pararendës mbi aventurën Hari Poterit, që ishin punuar para filmit "Hari Poter dhe guri filozofik" ("Harry Potter and the Philosopher's Stone") si dhe "Hari Poter dhe oda e sekreteve" ("Harry Potter and the Chamber of Secrets") kishin lënë një përshtypje të jashtëzakonshme te publiku i kinemasë, duke iu falënderuar regjisorit Kristofer Kolambasit (Chris Columbus), i cili prozën e Rouling e kishte sjellë aq bindshëm dhe pastër në kinema sa që perceptimi ishte i njëllojshëm me vetë librin. Ekziston një mendim se Jejtsi vazhdimin e filmit e ka bërë vetëm për ata që e kanë lexuar librin, gjë që ishte një lëshim i madh ndaj dhe, sipas tij ishte e kuptueshme për publikun se çfarë do të thonë të gjitha skenat e "hedhura" aty mund të kuptoheshin për nga domethënia e tyre. Gjithashtu "Heri Poter dhe urdhri i Feniksit" nuk ishte i vetmi dështim në kolonën e filmave mbi heroin global të letërsisë dhe të kinemasë, ngase është edhe një vëllim i kësaj sage, "I burgosuri i Azkabanit" ('Harry Potter and The Prisoner of Azkaban'), që ishte një dështim i plotë kinematografik. Po kështu mund të flitet edhe për filmin "Hobit", që është një trilogji kinematografike filmave fantast e punuar sipas veprës me të njëjtin të autorit të shquar "Kryezoti i Unazave" të Gjon Ronald Rojl Tolkien (John Ronald Reuel Tolkien). Dështime të këtilla konsiderohen edhe mjaft filma të tjerë.

KRIJIMI I LIDHJEVE TË VEÇANTË NDËRMJET FILMIT DHE LETËRSISË

Horizonti i pritshmërisë të shikuesve të një filmi nënkupton një dimension që i përket një marrëdhënie vërtet komplekse të të dy medieve – filmit dhe letërsisë. Kjo ndërlidhet me pyetjen se cilat janë mjetet e shqyrtimit të një vepre filmike të ndërtuar mbi një krijimtari letrare dhe, sa i qëndrueshëm është mendimi i pjesës së konsiderueshme të teoricienëve të filmit të cilët, të thuash, që nga dyzimi i

këtyre mediumeve, kanë insistuar se një krijimtari filmike duhet ta ruajë autonominë absolute të gjuhës së filmit[8]. Sipas tyre, e veçanta e artit të fotografive në lëvizje do të duhej të konfirmohej pikërisht mbindërtimit të filmit në aspektet të cilat e bëjnë atë të veçantë nga aspektet që na i ofrojnë, ta themi letërsia dhe teatri.

Shikuesit e filmit nuk marrin pjesë në ndonjë shpërfaqje të veprimit, siç është rasti, bie fjala, me teatrin, apo edhe kur e lexojnë një vepër letrare, e kjo ndodh për shkak të mjeteve të tjera shprehëse që i posedon filmi si krijimtari, me ç'rast në të inkorporohet një lloj tjetër i hapësirës imagjinare që s'e gjemë as në teatër e as në letërsi. Duke iu falënderuar lëvizshmërisë së kamerës si dhe mundësive më të gjëra të përzgjedhjeve të pamjeve të shfaqura, kombinimet e lëvizjeve dhe të zërit, si dhe me prezencën fizike të aktorëve, apo edhe me të folurën e tij, arti kinematografik konsumohet në një mënyrë krejtësisht të veçantë[9]. Sipas Milivoje Solarit, mund të ndodhë që ndonjë tekst letrar të ketë një rëndësi të veçantë për një film[10], ndaj kjo e mundëson edhe krijimin e një lidhjeje të veçantë dhe jashtëzakonisht të pash-mangshme ndërmjet këtyre dy mediumeve – të filmit dhe të letërsisë.

Mund të thuhet se janë vetë konceptet "radikale" të filmit ato të cilat, ndonjëherë, e shmangin apo edhe e mohojnë lidhjen e tij me krijimtarinë letrare. Këtu kemi të bëjmë me ato koncepte të cilat i hedhin poshtë narrativët letrarë në krijimtarinë filmike e të cilat angazhohen për atë që u quajt – "film të pastër", ku, përparësia absolute i jepet aspektit pamor të artit të shtatë si dhe efekteve të krijimit të sensacionit vizual për publikun. Edhe sipas Plazhevskit, jo rrallë, filmi krahasohet me ëndrrat dhe ëndërrimet, ngase aty mund të flitet edhe për një lloj të karakterit onirik të tij e që është si një dukuri që ndërlidhet me të "ëndërruarit syçelë", si dhe me një përjetim të një llojllojshmërie vizionesh në gjendje të zgjuar të njeriut[11]. Pra, atëherë kur një njeri nuk është as në ëndërr e as në zhgjëndërr.

Disa teoricien dhe estetë të filmit, siç është, bie fjala, edhe teoriku i njohur i kinematografisë, Xheims Monako (James Monaco), i njohur si një prej përfaqësuesve të impresionizmit filmik amerikan, i cili mendon se, pikërisht pas zgjimit nga një gjendje si kjo për të cilën po flasim, ku ndodh gërshetimi i reales me irealen apo faktit dhe

---

8 Solar, Milivoj, "Teorija književnosti", Školska knjiga, Zagreb,1976, fq. 249.

9 Po aty.

10 Po aty., fq. 119-120.

11 Monaco, James, "How to read film: Movies", Multimedia (3rd Edition), NY-Oxford: Oxford UP, 2000, (2008 Adam J. Jacobsen), fq. 83.

fiksonit (në letërsi), shpesh ndodh edhe një lloj "amnezioni" ndërlidhet me vetë karakterin e filmit dhe të personazheve të tij[12], ngase edhe ëndrrat, sikurse edhe magjia e kinemasë, shumë rrallë mund të jenë të privuara nga përmbajtja e ndonjë ndodhie, siç e gjejmë, ta themi, te filmi i F. F. Kopolës, "Apokalipsi sot" ('Apocalypse now') dhe se, pavarësisht nga ajo se sa të lira mund të jenë ato, megjithatë nuk mund të shkëpusin lidhjet ndërmjet elementëve të tregimit dhe të strukturës së një filmi.[13]

"Apokalipsi sot" është film amerikan, i realizuar në vitin 1979. Ngjarja në film zhvillohet gjatë luftës në Vietnam, ndërkohë që ngjarjet në film janë një interpretim i lirë i romanit të Xhozef Konradit (Josepha Conrada), "Shpirti i errësirës" ('Heart of Darkness'). Ky film i përjetoi dy versione. Versionin e parë atë të vitit 1979 kur ai u shfaq në versionin (origjinal) e shkurtër ngase, sipas mendimit të studios United Artists, që e ka distribuuar këtë film, ai në variantin burimor ishte së tepërmi i gjatë. Ndërsa, në vitin 2001 Kopola e ka "hedhur në treg" filmin e plotë i cili, në këtë version ishte më i gjatë sesa versioni pararendës për plot 49 minuta. Këtë variant, të ri, regjisori i filmit e quajti "Redux". Versioni regjisorial, në këtë variant, i ngërthen në vete edhe disa pjesë të cilat, për shkak të situatës së atëhershme politike, nuk kanë mundur të shfaqeshin.

Simbolika e dritës dhe ajo e territ, në këtë film, në "Zemrën e errësirës" harkon përgjatë tërë veprës në fjalë, madje duke zënë fill në vetë titullin e veprës filmike dhe duke i ndryshuar kuptimësitë e shumicës së nocioneve, gjatë zhvillimit të veprimit në vepër. Fillimisht, konotacionet e të errëtës i përkasin Londrës: *„Ajri mbi Gravesend ishte i errët, ndërsa edhe më larg se kaq sikur është dendësuar në një e terr të vranët i cili palëvizshëm është shtrirë mbi qytetin më të madh dhe më të fuqishëm në vend"*[13]

Ky film i F. F. Kopolës e konfirmon atë që e kemi thënë tashmë, në një mënyrë apo tjetrën se, në esencën e vet, nocioni *përshtatje e letërsisë për film* është mjaft i zgjeruar, ndaj dhe për ta sqaruar këtë, nevojitet edhe një analizë tjetër, ajo mbi nënllojet e tij, e të cilat, në veprat letrare të adaptuara për kinema, janë shumë të vërejtshme, madje edhe pa ndonjë analizë të shtruar thukët. Xhulie Sanders (Julie Sanders) thotë se edhe studimet mbi përshtatjen e letërsisë për film i kanë futur, tashmë shumë terma, të cilët, më për së afërmi e

---

12 Po aty.

13 Conrad, Joseph, "Srce tame", Školska knjiga, Zagreb, 1999, fq. 337.

përcaktojnë se për çfarë lloji të përshtatjes bëhet fjalë. Kështu ekziston versioni, më pas variacioni, interpretimi, vazhdimi, transformimi, imitimi, travestia, transponimi, revaluimi, revizioni, përpunimi dhe egoja që e bëjnë një vepër letrare të adaptueshme për shndërrim në një vepër kinematografike[14].

Nëse do t'i shikonim, si dhe studionim të gjitha veprat që janë adaptuar nga letërsia për në film, atëherë, pa dyshim do të konstatonim se edhe përshkrimi i përmendur nga Sander, në karakterizimin e një dramatizimi, do të vargohej dhe zgjatej edhe shumë, ngase, mund të thuhet lirisht se – nuk ekzistojnë dy adaptime që janë transponuara në të njëjtën mënyrë në film. Më së shpeshti këtu kemi të bëjmë me kombinimin e procedeve të ndryshëm, me ç'rast, një procede i mbisundon të gjithë të tjerët në një vepër. Ndërsa, po u kthyem sërish te filmi "Apokalipsi sot" për ta sqaruar këtë që e thamë, do ta shohim se procedeu që mbisundon në atë film, në fakt, më së shumti është një variacion, pra, një term të cilin e përdor edhe teoricieni kroat i filmit, Ante Petërliq (Ante Peterlić) kur thotë se: „… Në atë fushë ku gjen shprehje kongjenialiteti i autorit të filmit e tek i cili, në mënyrë të vazhdueshme hasim probleme të ndërlikuar hermeneutike, si dhe me detyrë të depërtimit analitik në fushën e poetikës së filmit, ajo fushë, apo më saktë ai lloj i filmit, apo edhe i ndonjë pjese të tij pak më të madhe, do të mund të quhej, variacion"[15].

Pranë adaptimit të një vepre të tërë, apo edhe të temës së një vepre (që është më e shprehur te varianti brazilian i veprës së Ismail Kadaresë 'Prilli i thyer'), ekzistojnë, gjithashtu edhe marrje të tjera, të cilat janë më të vogla dhe nuk e përfshijnë gjithë veprën në përshtatje. Kjo, në më të shumtën e rasteve, vihet në pah edhe nga të moskuptuarit e pajtueshmërisë të të dallueshmes me të përngjashmen. Këtu mund ta kujtojmë edhe një filozof antik i cili e ka thënë se: "Këtu mund gjejmë një lidhje të marrëdhënieve të ndërsjella sikurse mund t'i gjejmë ato te harku dhe lira"[16.]

---

[14] Sanders, Julie, "Adaptation and Appropriation", Routlege, Taylor and Dransis group, London, 2006, fq. 18.

[15] Në "Fjalorin e fjalëve të huaja" të Vladimir Antiqit dhe të Ivo Goldshtajnit, si variacioni definohet procedimi i variacioneve të përmbyllura në mënyrë melodike dhe ritmike të një tërësie ashtu që tema, në bazë të domethënieve të saj bazike, vazhdon të jetë lehtë e identifikueshme." Shi për këtë, edhe "huazimi" i emërtimeve të termave duhet të sqarohen, ndaj, edhe variacioni filmik e merr temën e veprës e cila mbetet e identifikueshme, por duke krijuar variacione te motivet, batutat, personazhet e kështu me radhë.

[16] Krstić, Dragan, "Filozofija i film", autorsko izdanje, Subotica, 2007, fq. 136.

Në librin e Uiliam Konstansot (William Constanzo), "Reading the Movies" gjejmë të dhëna, të cilat, sikur vlerësohet, një të tretën e filmave të xhiruar tashmë e përbëjnë filmat që janë mbështetur te romani. Ndërsa, po u morën parasysh edhe format e tjera letrare, siç janë, bie fjala, drama, tregimet e shkurtra, apo poezia (ta kujtojmë filmin "The Raven" ('Korbi') sipas poezisë së njohur Edgar Alan Posë, atëherë, nuk do mend se këtu mund të flitet për dy të tretat të filmave kurdo të xhiruar.

Letërsia, pavarësisht se a ka të bëjë me atë trivialen apo edhe atë, të ashtuquajtur, elitiste, që nga krijimtaritë e para të kinemasë ishte dhe mbetet një prej pikënisjeve më të rëndësishme në lindjen dhe krijimin e një vepre filmike, apo, nëse do ta përdornim edhe terminologjinë e Zherar Zhenesë (Gerard Génette), një lloj i hipotekstit, i cili është transponuar në një hipertekst filmik[17]. Për ta përmbyllur gjithë këtë që u tha, mendojmë se mjafton që të shikohen filmat që janë punuar mbi veprat kulte të Tolstoit.

KOMPLEKSITETI I DRAMATIZIMIT TË VEPRËS LETRARE

Kjo që e thamë është tregues se dramatizimi i një vepre letrare për kinema dhe ekranizimi i asaj vepre nuk është punë aspak e lehtë. Një prej arsyeve që e konfirmon këtë është ajo që u përmend më lart e që ndërlidhet me krahasimin ndërmjet dy veprave, të dy mediumeve të ndryshme: letërsisë dhe filmit. Ndaj, nuk është e rastësishme që, Alfred Hiçkok (Alfred Hitchcock), i ngjizur në idenë dhe përmbajtjen e filmit të tij kult "Psiko" (Psycho), një triler letrar i shkruar në vitin 1959 nga Robert Bloch, i angazhon agjentët e tij që t'ia blejë të drejtat e ekranizimit të veprës, por edhe që ta blejnë tërë tirazhin e librit, anë e kënd ShBA-së. Arsyeja është që, Alfred Hiçkok (Alfred Hitchcock), nuk dëshironte që njerëzit ta lexojnë librin para se ta shikojnë filmin, ndaj dhe ky, mendohet se ishte një prej trampolinave që këtë film e bëjnë kult në Holivud.

Çështja tjetër e njohur, në përgjithësi, e që paraqet problem për dramatizuesit e një vepre letrare për ta ekranizuar, ka të bëjë edhe çështja e volumit të ngjarjeve në vepër, të personazheve, por edhe me poetikën e një vepre të caktuar letrare. Ndaj dhe ajo që duhet bërë gjatë këtij procesi të kalimit të letërsisë në mediumin e kinemasë është

---

[17] Genette, Gérard, "Palimpsests: Literature in the Second Degree", University of Nebraska Press, 1997, fq. 190-191.

që, përshtatësit e veprës letrare dhe skenaristët duhet të bëjnë përpjekje që ta gjejnë një modus që t'i shprehin ndjeshmëritë e tyre artistike (shih. Filmin The Godfather, Ryan's Daughter, Doktor Zhivago, etj.), por edhe për ta ngacmuar kërshërinë dhe përplotësuar pritjet e shikuesve. Kjo ngase publiku te filmi i dalë nga vepra letrare do t'i kërkojë edhe ato emocione dhe ndjeshmëri të cilat i ka pikëtakuar gjatë leximit të veprës, ndërkohë që çdo shmangie nga fabula (rasti i "Prillit të thyer" të Kadaresë në filmin "Abril Despedaçado", mënjanimi i personazheve të caktuara dhe ndërthurja e re do të shkaktojë një reaksion dhe, gjithsesi edhe akuza për shkatërrim të veprës letrare. Ndërsa, mund të thuhet se një prej reaksioneve më të qarta në lidhje me këtë që u tha, mbi ekranizimin e veprës së tij e ka bërë nobelisti Ernest Hemiguej. Kur një mik i tij i kishte thënë se ia kishin shkatërruar romanin "Plaku dhe deti" (The Old Man and the Sea)[18] gjatë procesit të ekranizimit ai ishte gjegjur shkurtazi duke thënë se kjo s'është e saktë, ngase libri i tij është ende i paprekshëm dhe si i tillë akoma qëndron në raftin e bibliotekës[19].Ky është tregues i harmonisë së plotë që kanë këto çështje, që duket se e kanë arritur vetëm ata krijues që janë vetë skenaristë dhe vetë shkrimtarë në të njëjtën kohë. Mendohet se, vetëm në këto raste nuk hasen thyerje, akuza dhe kundërakuza, pritje të parealizuara. Mund të përmendim këtu krijues si Vudi Alen, Artur Miler, Sem Shepard, por shembullin më të mirë e gjejmë tek Ingmar Bergman në veprat e të cilit shohim një shkëlqim të njëllojshëm si në filma ashtu edhe në faqet e librave të tij letrarë. Një rast i këtillë është edhe Kuentin Tarantino, i cili, secilin film që e realizon, e parashoqëron me librin e shkruar dhe të botuar.

---

[18] Romani "Plaku dhe deti" i Ernest Hemiguejt është transponuar në film, për herë të parë, në vitin 1958, ndërsa, dialogu i mësipërm i autorit të romanit dhe mikut të tij ka të bëjë, pikërisht, me këtë realizim, regjinë e të cilit e ka bërë John Sturges, ndërsa skenarin Peter Viertel. Në rolin kryesor paraqitet Spencer Tracy. Ekranizimi i dytë i romanit të laureuar e çmimin Nobël, është realizuar nga Judy Taylor, me skenar të Roger O. Hirson dhe me aktorët: Anthoni Queen, Gary Col, Patricia Clarkson. Në kohën kur u shfaq para publikut ky film, mbretëronte një mendim i gjerë se, në fakt, ky ekranizim ishte shumë më i suksesshëm sesa varianti i parë i shndërrimit të tij në art kinematografik. Madje, filmi i Judy Taylor-it, fitoi në shumë festivale duke u nominuar dhe fituar shumë çmime prestigjioze.

[19] Joseph Conrad heart of darkness edited by Jean M. Moore University press, Oxford, 2004, fq. 178.

"PRILLI I THYER", INTERPRETIMET DHE ZBËRTHIMET E NJË KODI

Të shoqëruar me një narracion të mbështetur me dialog dhe veprim të personazheve, të balancuar mes të vjetrës, të bukurës, të natyrshmes dhe artistikes, në faqet e romanit "Prilli i thyer", Kadare, duket se na ka futur nëpër labirinthet e një bote sa të magjishme po aq edhe tragjike të shqiptarëve, dhe jo vetëm të fillimshekullit të njëzetë, kur shqiptarët po përpiqeshin që ndërmjet sfidave për të ardhmen e tyre dhe barrës së tërhequr nga e kaluara ta fizionomonin shtetin e tyre edhe ashtu të gjymtuar dhe ta projektonin të ardhmen, por edhe sot, në fillet e mijëvjeçarit të dytë.

Kështu, autori, përmes personazheve si *Gjorgu i Berishajve, Ali Binaku, Besian dhe Dianë Vorpsi* apo dhe *Mark Ukaçjerra*, na udhëheq (apo të paktën e pretendon këtë) nëpër faqet e Kanunit të Lekë Dukagjinit, duke bërë edhe interpretimin e një kodeksi ligjor shqiptar që i kishte mbijetuar dekadave dhe shekujve, e që edhe sot e kësaj dite, vazhdon të jetë temë e debateve nëpër qarqet e ndryshme kulturore dhe jokulturore, artistike dhe joartistike, shkencore dhe joshkencore për t'u shndërruar, jo vetëm në medium, por edhe në akuza apo edhe në avokati përplasëse.

Megjithëkëtë, duhet të përmendet edhe ajo se, në veprën e Ismail Kadaresë *"Prilli i thyer"* janë marrë në trajtim vetëm disa nga elementet e *Kanunit* siç janë: gjakmarrja, pastaj besa dhe miku e që ngrihen në piedestalet më të larta të moralit dhe të jetës së shqiptarit të kohës kur zhvillohet ngjarja e romanit. Atje ku mëton të na shpie autori përmes fantazisë së tij arrijmë përmes gojës së shkrimtarit Besian Vorpsi, për të cilin të gjitha ngjarjet nëpër të cilat thyhen dhe përthyhen personazhet e tjera të Kadaresë, janë sa të tmerrshme po aq edhe mahnitëse, bashkë me ngjarjet të cilat e pasojnë njëra-tjetrën në emër të po këtij kanuni, si dhe të një rendi të kodifikuar, por joinstitucional.

Në këtë vepër të Kadaresë, është evident edhe fakti se, si relikt historik i shqiptarit tradicional (shqiptarit puritan, të moralshëm, fjalëpak dhe të guximshëm) del të jetë një personifikim i shqiptarit arkaik. Shqiptarit, gjithmonë të gatshëm që me pushkë të mbrojë *nderin, besën* dhe Kanunin. Shqiptarin që *"vret si pushka"*[20] për ta nxjerrë hakun. Shqiptarit që, në rrafshin narrativ të veprës së

[20] Kadare, Ismail, "Prilli I thyer", Rilindja, Prishtinë, fq. 53.

Kadaresë, na vjen përmes perceptimeve të Besian Vorpsit jo vetëm si një figurë e gatshme, por edhe si një portret i pandehur i ballkanasit që nuk ndahet nga arma e tij. Për të qenë i këtillë në syrin e vështruesit të rastit, i frikshëm, i paparashikueshëm mbase për të sulmuar kundërshtarët e tij, madje edhe atëherë kur mbi supet e tij, si një strehë gogoli shquhet një *"..çadër e vjetër, me tela të shqyer dhe më pëlhurën të bërë leckë"*. Për ta përmbyllur me konstatimin demistifikues dhe ngapak edhe të zhgënjyer për të kur i ishte shpërfytyruar malësori i njohurive dhe i imagjinatës së tij, ngase, siç e thotë dhe ai vetë se deri më atëherë: "… *S'kishte parë ndonjëherë malësor me çadër"*[21].

FUNDI I FUQISË SË KANUNIT, PARA TË ARDHMES SË MISHËRUAR NË ÇIFTIN BASHKËSHORTOR

Magjinë e këtij libri e përjetojmë përmes syve të Gjorgut, figurës sa mistike po aq edhe të çiltër të kësaj vepre, dhe syve të një femre, Dianës, e cila të tëra mesazhet që na vijnë nga Besian Vorpsi, Mark Ukaçjerra dhe të tjerët, i thjeshtëson dhe na i paraqet nga këndi i një femre, e cila ka para syve vetëm të bukurën e personifikuar në Gjorgun, gjë që paralajmëron fundin e fuqisë së kanunit, para të ardhmes së mishëruar në çiftin bashkëshortor.

Duam, gjithashtu, të përmendim edhe ndarjen e librit në dy linja të rrëfimit: njëra përmes veprimit të Gjorgut, nëpër fatin dhe fatkeqësinë e tij, ndërsa tjetra përmes veprimit të Besian Vorpsit dhe gruas së tij, Dianës, të cilët, nëpër një diskurs kryesisht narrativ e përflasin historinë tragjike, e cila, në mënyrë krejtësisht implicite del të jetë fati i Gjorgut.

Në këtë rrafsh del se këta, pra Besian Vorpsit dhe Diana, sikur janë aty për të na ndihmuar që ta tejkalojmë distancën kohore, e cila imponohet kur lexon për pllajat apo për malet, për rrugët, për mullinjtë e kishat e fshehura në grykë malesh të larta duke i bërë një përshkrim të veçantë relievit të vrazhdët të kësaj pjese të gjeografisë shqiptare, po aq sa është e vrazhdët edhe jeta e njerëzve e në veçanti marrëdhëniet ndërmjet tyre, në botën ku të kaluarën dhe të tanishmen të thuash nuk e ndan asgjë. Kjo ndarje mbase edhe i është dashur autorit për të krijuar një kompleks metaforash, por, mbase për lexuesin sikur lë mjaft për të dëshiruar, ngase që nga kapitulli i tretë kur në

[21] Po aty.

plan të parë dalin Vorpsët, linja dramaturgjike nëpër mes së cilës duhet të veprojë Gjorgu dhe të zhvillohet deri në të sosur, apo përmbyllje të fatit të tij sikur humbet plotësisht, shkëputet nga trungu narrativ, bartës i të cilit, sipas nesh, do duhej të ishte pikërisht, për t'u paraqitur vetëm diku fare në fund (në kapitullin e shtatë), edhe pse pas një kryqëzimi të shkurtër rrugësh me Vorpsët te hani (fq.95-96, në kapitullin e tretë). Në këtë mënyrë, mund të thuhet, se në pjesën më të ndjeshme të veprës, pra atë të ndërthurjes së saj, kryepersonazhi, apo edhe kryetragjiku i kësaj vepre, Gjorgu shndërrohet, në bartës të veprimit të fatit tragjik të kryepersonazhit, por në një personazh ide, i cili, jo pak na mungon në tërë këtë kompozicion dhe në linjat narrative. Kjo është ajo që H. Ibseni e quan fati në mungesë të personazhit[22], ndërsa L. Pirandelo përshkrim i fatit dhe veprimit të personazhit[23].

KANUNI ME LIGJET E TIJ E NXISTE GJAKMARRJEN NDËR SHQIPTARËT, APO, E PENGONTE ATË?

Nga ana tjetër, gjatë shtjellimit të ngjarjes autori ofron një mënyrë shumë direkte jetën në veriun e Shqipërisë duke i dhënë hapësirë në veçanti familjes dhe marrëdhënieve brenda saj, pastaj hakmarrjes, shpagimit të gjakut, etj. Në këtë rrafsh, I. Kadare sjell një konstatim shumë interesant kanunor mbi shtëpinë kur thuhet (siç e gjemë edhe tek kanuni) se: "… shtëpia i takon Zotit dhe mikut", duke u përpjekur ai, e vë në spikamë edhe *nderin* e burrave të kësaj ane, e mbi të gjitha nuancon koloritin e traditës dhe të elementeve antropologjike shqiptare të cilat i "huazon" tek përmbajtja e Kanunit të Lekë Dukagjinit.

Për të ndaluar këtu, ndonjëherë, gjatë bashkërenditjes si lexues me këtë vepër të njohur të shkrimtarit Kadare, sikur na krijohet përshtypja se interpretimi i tij i Kanunit është i fragmentuar, pra i shkëputur, i përciptë dhe hove-hove edhe i vrazhdët – gati ideologjik. Kështu krijohet përshtypja se shkrimtari për nuancat, që edhe e kanë përcaktuar fatin e personazheve të tija që i ka futur në veprim dhe në vorbullën e fatit tragjik, nuk brengoset fare dhe se atij, mbi të gjitha i intereson trilli artistik brenda konceptit të mimezisit, i cili, më pas i

---

22 Harvud, Ronald, "All the world's a stage", Secker & Warburg, London, 1984, fq. 218.

23 Po aty, fq. 219-220.

joshi aq regjisorë dhe skenaristë që ta transponojnë në vepër filmike këtë vepër.

Nga ana tjetër Kadare, jo rrallë krijon vargan përshkrimesh, të cilat nuk kanë ndonjë domethënie për strukturën narrative të veprës as për begatimin dhe kthjellimin e plotë të imazhit të Shqipërisë së kohës ku e ka vendosur ngjarjen, madje ndonjëherë edhe brenda disa pamjeve gati "surreale" të realitetit, i cili qëndron i dokumentuar edhe vizualisht. Por, Megjithëkëtë është fakt se, I. Kadare ia del që ta begatojë leksikun e veprës së tij edhe me fjalët: bukë, lugë, pirunë etj., duke mos pasur parasysh se ky koleksionim i ushqimeve dhe mjeteve me të cilat ushqeheshin shqiptarët e asaj kohe po bëhej në një kasolle të malësisë ku, në fakt, njerëzit e kishin edhe bukën e munguar e lëre më gjërat e tjera[24]. Apo mbase ishte kjo ironi e Kadaresë!!?

Ndonjë faqe më vonë do ta hasim edhe këtë konstatim të shkrimtarit: *"E fejuara e tij, prej një flamuri të largët"*– Apo do të duhej mbase *"prej një fisi të largët?!* [24]Apo *"prej një bajraku të largët të një fisi të caktuar"*[25]. Në veri të gjithë e dinë se fiset ndahen në bajraqe. Kështu është edhe me Kanunin e Lekë Dukagjinit. Ndaj dhe, kritikuesit e Kadaresë mendojnë se shkrimtari nuk e njeh mirë, apo aq sa duhet rendin e fiseve në veri të Atdheut, apo ndoshta kjo mund të jetë edhe shkak-pasojë e faktit se ky libër është shkruar në kohën e skematizmit real-socialist në Shqipërinë enveriane ndaj dhe flamujt duheshin asociuar pak flamujt e proletariatit, pak flamuj të brigadave punuese edhe në Malësi) si dhe "zboret" e pareshtura në vend – për së gjëri e për së gjati.

Në një mënyrë apo tjetrën Kadare sikurse edhe e pohon këtë gjë në *"Dialog me Alain Bosquet"*[26], ku edhe hasa një pjese ku shprehet pa asnjë ekuivok në lidhje me Kanunin e Lekës…

Po e sjellim këtu, siç është në origjinal pohimin e tij: *"Unë e kam shkruar 'Prillin e thyer' në kohën kur Shqipëria, ashtu sikurse krejt bota komuniste kishte drejtësinë dhe kodin penal komunist nga më çnjerëzorët në botë"*[27].

Gjithashtu, në tërësi Kadare, në romanin *"Prilli i thyer"* sikur na sjell para një varg pikëpyetjesh dhe dilemash të cilat ofrojnë mundësi

---

[24] Mulliqi, Shpresë, gazeta e pwrditshme "Epoka e re", ""Prilli i thyer" apo përpjekja për interpretim të kodit të vjetër zakonor shqiptar, Prishtinë, 16 maj 2015.

[25] Po aty.

[26] Kadare, Ismail, "Dialog me Alain Bosquet", Sh. B. Onufri, 1996.

[27] Po aty.

të interpretimeve të ndryshme. P.sh. kur e thotë Besian Vorpsi: *"Hamletit iu shfaq fantazma e të atit për ta shtyrë të hakmerrej…"*[28]; apo edhe "… *Fantazmat e tmerrshme përpara malësorit.."*[29]; ose: *" … Këmisha e përgjakur e viktimës e cila nuk hiqet pa u shlyer gjaku…"*[30], etj.

Ndaj dhe hapen pyetjet e dilemat: a thua ky krahasim ndërmjet fenomenit që trajton Shekspiri te drama e tij e njohur mbi fatin e princit *Hamlet* të Danimarkës është një si tendencë për të tërhequr paralele mes veprave letrare apo për ta justifikuar, apo më saktë për ta përligjur apo honepsur hakmarrjen si diçka e cila ndodh jo vetëm te shqiptarët, diçka që është e vjetër sa edhe vetë njerëzimi, e të cilat si të tilla i hasim edhe te Bibla (*Bibla shqip, Zanafilla 3, Kapitull 4, Jeremia, Kapitulli 50, etj*)[31].

Ia vlen të ndalemi te çështja e *"institucionit"* të *Kullës së Oroshit*! Legjendë apo krijim letrar, kjo kullë!? Pastaj edhe hajati i famshëm i pritjes, ku gjakësit presin me ditë e ndonjëherë edhe me javë për të dhënë taksën e gjakut për të arritur te dilema se, nëse kjo kullë kontribuon në vrasjet për shkak të pritjeve të pakuptimta për të paguar këtë taksë. Apo, ku është interesi, pse paguhet taksa??? (fq. 108), janë, pa dyshim dilema të cilat ia parashtron secili lexues i veprës që nuk ka njohuri mbi Kanunin e Lekë Dukagjinit.

Vakuume të këtilla me mungesë informacioni gjejmë edhe në disa pjesë të tjera të veprës, si për shembull te kapitulli i katërt i saj, kur ndeshemi për herë të parë me personazhet si, *Mark Ukaçjerra*, *Qehajai i Gjakut*, nxitës i gjakmarrjes apo pashitës i armiqësive (fq. 118). Apo edhe te vetë reflektimi i Markut për atë që shkruajnë disa revista, të cilat shtrojnë dilemën nëse Kanuni me ligjet e tij e nxiste gjakmarrjen ndër shqiptarët, apo përkundrazi, e pengonte atë"?? (faqe 121)

Këtu, mbase një përgjigje për të gjitha dilemat mund ta kërkojmë, edhe njëherë, në dialogimin e autorit *A. Bosquet*,kur e specifikon se – *"drejtësisë"/* komuniste/ – *"… krimet e së cilës ju i dini po aq mirë sa edhe unë, kodi i vjetër zakonor shqiptar, ai që*

---

28 Punimi, tashmë i përmendur, i botuar tek gazeta "Epoka e re".
29 Po aty.
30 Po aty.
31 "Biblija", Stvarnost, Zagreb, 1969, Abraham I Isak.

quhet Kanun, jo vetëm që s'duket aspak barbar, siç thatë ju, por ngjan çuditërisht veçanërisht demokratik"[32].

Kjo tregon se duhet të kesh jetuar nën diktaturën komuniste ta provosh se ç'do të thotë *"drejtësi e frymëzuar nga lufta e klasave"*. Të kesh dijeni për torturat, dënimet pa gjyq, shfarosjen e familjeve të tëra për shkak të dënimit të një njeriu. Apo për ta kuptuar se ç' hapësirë lirie përbënte *"Kanuni"* i vjetër dhe me sa mall kujtohej ai prej shqiptarëve."

Sipas shkrimtarit, *"nuk është e rastit që 'Kanuni' ishte ndaluar të botohej, madje nuk mund të përmendej veçse ne një kah mohues. "Prilli i thyer", e* thotë vetë autori*, "është libri i parë ku për të flitet në mënyrë të paanshme"*[33]. A thua është e saktë kjo!?

TRI LEXIME KINEMATOGRAFIKE TË VEPRËS LETRARE "PRILLI I THYER"

Ismail Kadare është shkrimtari shqiptar, të cilit më së shumti i janë ekranizuar veprat letrare. "Gjenerali i ushtrisë së vdekur" në Shqipëri dhe në Itali; "Emblema e thyer" në Shqipëri, "Koha e kometës" (sipas romanit "Viti i mbrapshtë" (bashkëprodhim shqiptaro-gjerman) dhe "Prilli i thyer", madje tri herë: së pari, nga Kujtim Çashku, me skenar të vet I. Kadaresë, me titull "Të paftuarit" (1985). Përshtatja e dytë e këtij romani është bërë nga Liri Begeja, në Francë (filmi është xhiruar në Korsikë) me titullin "Avril Brise" (1987), me skenar të Olivier Assayas dhe Liri Begesë dhe konsulent në skenar shkrimtarin Reshat Sahitajn. Ky film ka dalë fitues i çmimit Grand prix të publikut në Festivalin Ndërkombëtar të Lokarnos (1987), si dhe është shfaqur nëpër shumë festivale ndërkombëtare. Ndërsa ekranizimi i tretë është ai i regjisorit Ualter Salles, "Abril despedaçado", i shfaqur në Festivalin e Venecias më 2001, i distribuuar nga studioja e Holivudit me titull "Behind dhe sun" (Prapa diellit) me disa çmime prestigjioze ndërkombëtare. Secili nga këta filma ka qasje të veçantë, përshtatje të ndryshme dhe frymën e vet artistike.

Të tre këta filmat, sipas kritikut të filmit Gani Mehmetaj, e kanë të përbashkët dimensionin e dhimbjes, atë të vetmisë, pafuqinë që t'i kundërvihen ritualit të marrjes e dhënies së gjakut, pastaj edhe fundin tragjik bashkë me frikën e personazheve, e cila te Çashku dhe Begeja

---

32 Kadare, Ismail, "Dialog me Alain Bosquet", Sh. B. Omufri, 1996.

33 Po aty

ndrydhet ndjeshëm, ndërsa të regjisori i filmit brazilian, Ualter Salles shpërthen më intensitet të madh[34]. "Janë skenat e dendësisë së fuqishme emocionale të ikjes në panik të vrasësit nëpër kallamishte, me frikën që shpërthen në fushat a kallamit, pamje që rrallë shihet në ekran"[35].

Në këtë punim, sikundër u tha, ne do të merremi pikërisht me filmin brazilian, për dy arsye: për të analizuar mënyrën e trajtimit të një teme kanunore shqiptare në një kinematografi dhe në kuadër të një kulture tjetër, dhe e dyta, ngase kemi të bëjmë në një rast të vetmuar të letërsisë evropiane që një vepër letrare e kontinentit tonë të merret si bazë për ekranizim në Amerikën Latine.

Gjithashtu, po u tërheq një linjë krahasimi ndërmjet filmit të Çashkut dhe të Begesë, e që u realizuan në periudha afërsisht të njëjta, e që në rrafshin etnografik, etnokulturor dhe antropologjik kanë vetëm nuanca që i dallojnë, megjithëkëtë, filmi brazilian ka shumë elementë që e dallojnë. Në filmin brazilian dalluese janë ngjyrat – pikturë, ku dominon ngjyrat e ndezur, flori, krahas ngjyrës së argjend hënore, në një ambient gjysmë tropikal, gjysmëhënor. Pra, krahas zbërthimit psikologjik që e bart pjesën më të madhe të dramës, janë peizazhet herë-herë surreale ato që e bëjnë filmin të veçantë e të pazakonshëm. Përshtatja braziliane e "Prillit të thyer", gjithashtu, ka përjetuar edhe disa shmangie në disa linja dramaturgjike dhe të ndërtimit të vetë fabulës së veprës së Kadaresë, por, posaçërisht në pikëpamje etnografike dhe etnokulturore. Është lehtë e vërejtshme se Filmi "Abril despedaçados" kishte shmangie të dukshme në kohë e hapësirë, mirëpo secili shikues, i cili e ka lexuar romanin para të tjerave do ta kërkojë ta gjejë se a është aty fryma e romanit, mbase ndonjëherë e vënë në pah me rubin e zi rreth dorës, që bëhet fatalë për njërin nga personazhet kryesorë, apo nga këmisha e përgjakur e të vrarit, ndërsa me zvetënimin e ngjyrës jepet shenjë se hakmarrja po vonon.

Sidomos është e përbashkët hija e vdekjes ajo që e ndjek familjen braziliane dhe familjen shqiptare. E para nuk e përballon dot këtë barrë të madhe, prandaj shpërthejnë konfliktet në mes të anëtarëve të familjes. Ndërkaq, babai i Gjorgut, është gjakftohtë, më dinjitoz, më i përmbajtur. Ai vdekjen e pranon si diçka të pashmangshme. Ai bashkëjeton më të birin, e kupton dhe i dhimbset, por

---

[34] http://www.zemrashqiptare.net/news,"id 36955/Gani-Mehiretaj:-Rilexime-interesante-t%C3%tAB-Prilli-i- thyer.html (për herë tü fundit lexuar në internet në shtator 2016).

[35] Po aty.

prapë kanuni është më i fortë. Filmi i Çashkut e ka peizazhin ambiental të realizuar me mjeshtri, ashtu sikurse i portretizon bindshëm personazhet "të mirët dhe të këqijtë.

TRAJTIMI KONTEMPORAN I NJË PROBLEMI SHOQËROR DHE TRADICIONAL NË DY KONTEKSTE

Duke analizuar filmin brazilian "Abril Despedaçado", me regji dhe skenar të regjisorit shumë të njohur, të Valter Salles[36] me skenar të..... dhe duke tërhequr paralele ndërmjet lokales dhe globales, dhe të veçantës me universalen, në rastin konkret të trajtimit të dashurisë të personazheve karshi femrave të cilat futen në jetën e tyre në kushte të pazakonshme dhe rrethana sfiduese kur jetën dhe vdekjen i ndan vetëm një linjë e hollë dhe gati, gati e padukshme, gjejmë se definicionet rigjide mbi dashurinë dhe hakmarrjen, që i gjejmë edhe te romani i Kadaresë, "Prilli i thyer", përballemi me një trajtim kontemporan të një problemi shoqëror dhe tradicional në dy kontekste – atë të Shqipërisë si dhe atë të Brazilit. Te romani i Kadaresë, është e qartë se gjakmarrja ka filluar shumë më parë, ndërmjet familjes së Berishajve dhe asaj të Kryeqyqëve dhe për shkak se Gjorgu i Berishajve detyrohet ta vrasë Zefin e Kryeqyqëve duke marrë hak për të vëllanë e vrarë, por që mund të thuhet se këtë nuk e bën sipas bindjes së vetë e as vullnetit, por për shkak të presionit që nga babai i tij dhe zakoneve kanunore. Për familjen e Gjorg Berishajt problemi ka filluar shtatëdhjetë vjet para ngjarjes në rom, si rezultat i vrasje së mikut të shtëpisë nga një anëtar i familjes së Zef Kryeqyqes. Kjo hakmarrje 70-vjeçare, deri në kohën e Gjorgut dhe të Zefit ka rrëmbyer 44 jetë njerëzish – 22 nga secila palë. Ndërsa, te filmi brazilian arsyeja për të ardhur te vrasja buron nga çështjet që ndërlidhen me tokën dhe pronësinë mbi të. Edhe për malësorët shqiptarë, Kanuni i Lekë Dukagjinit e përcaktonte vlerën e tokës në një shoqëri. Ai, bile ishte edhe një prej llojeve të kadastrës së kohës, që ndante dhe e përkufizonte të drejtën për territorin ku jetonin njerëzit. Ndaj dhe, në jo pak raste, mu për çështje që ndërlidhen me tokën, kanë ndodhur edhe vrasje dhe hakmarrje zinxhirore – brez pas

[36] Për ta shkruar skenarin e "Prillit të thyer", jo një herë, ishte ofertuar, vetë, edhe shkrimtari, nobelist, anglez, Harold Pinter (një mik jo edhe aq i madh i shqiptarëve /sidomos gjatë luftës në Kosovë/), por, atij, askush nuk ia dha këtë mundësi.

brezi. Shi për këtë, cilat janë të përbashkëta ndërmjet romanit të Kadaresë dhe filmit të Valter Salles?

Fillimisht në të dyja veprat vepron personazhi kryesor që janë Gjorgu, respektivisht Tonio Breves. Gjithashtu në të dyja këto janë prezentë edhe çiftet, nga njëra anë – Diana dhe Besim Vorpsi, në roman, ndërsa në film janë Klara dhe njerku i saj, Salustiano. Ndërkohë që, ajo që i bën të dallojnë këta është se Gjorg Berisha është i vetëm në odiseiadën e tij, ndërsa Tonio lëviz i shoqëruar nga i vëllai i tij më i vogël, Pako. Diana dhe Besiani janë një çift i sapomartuar, të cilët arrijnë në viset malore në një udhëtim që mund të konsiderohet si muaj i mjaltit, e ndoshta edhe më shumë si një ekspeditë antropologjike për t'i studiuar fenomenet e gjakmarrjes në bjeshkët e larta, doket dhe zakonet e vendit që mbështeten te një dokument e që është Kanuni, ashtu që, rrugëtimi i tyre, herë pas herësh kryqëzohet me atë të kryepersonazhit të veprës, Gjorgut. Ndërsa Klara dhe Salustiano janë dy artistë të një cirku lëvizës. E përbashkëta këtu është se të dyja çiftet, qoftë në roman apo edhe në film, futen në mënyrë të shkathtë artistike në veprat respektive me qëllim që t'i begatojnë ditët e fundit të jetës Gjorgut apo edhe Tonios, në shuarjen e mundshme të tyre. Në të dyja rastet mëtohet që përmes linjës së dashurisë të jepet një ton më i ndritur dhe më pozitiv në këtë zymtësi dramatike, e mbase edhe shpresë se diçka mund të ndryshojë në rrjedhën e përgjithshme dramatike. Përderisa Gjorgu në roman digjet nga dëshira që të takohet me Dianën, për çfarë edhe e pëson me shmangie nga rruga e sigurt, dashuria e Tonios për Klarën përfundon tragjikisht, porse jo nga fakti se vritet Toninio, por vëllai i tij Pako. Atë e vret familja Ferreras për të marrë gjak. Dallimet ndërmjet personazhit të Dianës dhe atij të Klarës janë të dukshme në masë. Përderisa Diana e brishtë, skofiare, me sjellje të matura dhe fine, Klara paraqitet mjaft ekzotike. Ajo është një "gëlltitëse zjarri" nga cirku dhe valltare dhe mjeshtre e shkathtësive në arenën e cirku. Ndërsa, po i krahasuam karakteret e Besian Vorpsit te romani "Prilli i thyer" me atë të Salustianos te filmi "Abril Despedaçado", vihet re se Besiani është një i ri i ngritur intelektualisht ndërkohë që Salustiano është kloun cirku e që del të jetë një dallueshmëri substanciale. Gjithashtu, gjejmë se Diana, me simpatinë që krijon për Gjorgun, të cilin më shumë e vështron si viktimë sesa si një burrë i pashëm, te filmi Tonio dhe Klara bijnë në dashuri me njëri-tjetrin, për ç'arsye Klara vendos të largohet nga cirku dhe t'i bashkohet Tonios. Dallim tjetër është edhe ai se, ngjarja në roman

ndodh në malësi, ndërsa ajo në film ndodh në pllaja shkëmbore, anipse problemet mbeten po ato.

Po ashtu, përderisa Gjorgu, në të vërtetë, bie pre e traditës dhe zakoneve kanunore, të cilat e krijojnë një qark vicioz të vrasjeve dhe të gjakmarrjeve në film, Tonio, është ai që vendos të dalë nga ky rreth pas vrasjes së vëllait të tij Pakos duke u larguar nga familja, nga toka si dhe nga çdo gjë që ndërlidhet me gjakmarrjen. Ky është ai moment që e dallon në fundament filmin prej romanit e që i imputon atij doza optimizmi mbi vazhdimin e jetës pavarësisht nga ajo që ka ndodhur tashmë.

Tek "Abril Despedaçado", është e qartë se heroi ik nga historia që ia ka determinuar gjithë rrjedhën e jetës së tij të deritanishme, ndërsa largimi i tij drejt bregut të detit, metaforikisht, inicon shpresën për një jetë pa kufizime të tij.

NDËRTHURJA E IDENTITETEVE TË NDRYSHME KULTURORE DHE NACIONALE PËRMES DY NARRATIVËVE

Procesi i adaptimit të skenarit të këtij filmi mbi prozën e Ismail Kadaresë ngërthen në vete çështje tejet komplekse të ndërthurjes së identiteteve të ndryshme kulturore dhe nacionale pavarësisht nga distancat gjeografike. Kjo është arritur përmes dy narrativëve:

1.) narrativit letrar dhe

2.) narrativit filmik. Përmes tyre ndodh një shkrirje e lokales në globalen si, siç është thënë tashmë, të veçantës me universalen.

Kështu mund të gjejmë një varg elementesh të përbashkëta të romanit "Prilli i thyer" dhe filmit "Abril Despedaçado" ndonëse karakteret dallojnë bashkë me historitë e tyre, por që, në kontekstet e temës që trajtojnë të dyja veprat i bëjnë lexuesit dhe shikuesit të jetojnë jetën dramatike dhe tragjike të personazheve.

Gjithashtu, si në roman apo edhe film ekziston narratori. Ky narrator, në të dyja veprat, në mënyrë shumë të shkathtë kthehet në rolin e kryeprotagonistit, që do të thotë të Gjorgut apo të Tonios dhe na fut nëpër një realitet sa dramatik po aq edhe tragjik të një përditshmërie ku gjërat shpeshherë përpiqen që të dalin nga rrethi i absurdit brenda një shoqërie dhe luftës biblike për jetë a vdekje.

Është edhe diçka tjetër që e bën të dallojë filmin nga vepra e I. Kadaresë:

E para, në të nuk gjejmë asnjë moment i cili ngjarjen në film e bën të jetë e mungesa e një kodi, apo ligjshmërie siç është Kanuni te shqiptarët, si dhe njerëzit që detyrohen ta shpaguajnë gjakun në një kullë të caktuar ku mbahen, madje evidencat. Këtu ne kemi të bëjmë me një ligj (që cilësohet edhe një kod penal i moçëm) të ngjeshur të pasuruar me fate të ndryshme njerëzish, që i krijon edhe shtresimet e interpretimit dhe të narrativëve të tij, e ku, sipas të gjithë asaj që kodifikon ajo, gjejmë se tragjedia i ka të gjitha elementët e mundshëm për t'u ndërtuar. Romani ilustron nenet më të shquara zakonore të "Kanuni të Lekë Dukagjinit", të cilat, gjykuar edhe nga këndvështrimi i sotëm krijojnë rrethana të tmerrshme shoqërore. Kështu i përafrohemi edhe veprimit të Orestit, i cili e merr gjakun e Agamemnonit, apo edhe marrëdhënien vëllavrasëse biblike të Havelit dhe Kainit, e cila, sipas Kadaresë, nuk ka ndryshuar deri në ditët e sotme. Anipse Oresti, në të vërtetë, me veprimin e tij i lë pallatet mbretërore e gjaku që ai merr, nuk është më blu, por ai i një popullit të zakonshëm.

E dyta, në film nuk përmendet fare rrethana politike e vendit për kohën ku ndodh ngjarja, gjë që zë vend të konsiderueshëm në roman.

Në roman është Gjorgu, ai që i drejton tytën e pushkës Zefit të Kryeqyqëve. Pasi e vret atë, ai afrohet, përkulet dhe e kthen mbarë, ashtu siç e përcakton zakoni, ndërsa pushkën ia vendos te koka. Ndërsa në film anëtari i familje Ferreira, i vrarë nga Tonio, para se të ndërrojë jetë, zvarritet "si një gjarpër i lënduar në drejtim të Toninios" që, në film, njerku i Klarës e përshkruan si "… dy gjarpërinj që e hanë njëri-tjetrin derisa mos të ngelet asgjë, veç gjakut të derdhur." E kjo, do të mundë të ishte, në të vërtetë, një metaforë shumë e mirë edhe për Berishajt dhe Kryeqyqët e Kadaresë. Meqenëse ne kemi të bëjmë me një kanun të ngjeshur të pasuruar, tragjedia i ka të gjitha mjetet e mundshme për t'u shprehur.

Në film na del, po ashtu se, vëllai i Tonios, Pako, e inkurajon vëllanë e vet që të mos marrë hak, por që të ikë së andejmi dhe diku në botë ta kërkojë fatin e vet, në anën tjetër, familja Ferreira, gjegjësisht mashkulli që e ka radhën të hakmerret është ai që e bën propozimin brutal që meshkujt e familjes së tyre të shkojnë dhe ta shuajnë plotësisht familjen Breves. Mirëpo, i ati, anipse i verbër, e

ndalon, duke i thënë se duhet marrë gjak vetëm aq sa të kanë marrë: as më shumë e as më pak.

DASHURIA DHE VETËFLIJIMI APO THIRRJET PËR JETË

Në filmin "Abril Despedaçado" të Valter Salles-it, Tonio është një djalë që nuk është larguar asnjëherë nga vendi i tij, për shkak të gjakmarrjes, e gjithashtu nuk e ka shijuar asnjëherë dashurinë. Shi për këtë, mbase, për t'iu kundërvënë njerëzve të gjakësve të tij, pra të familjes Ferreira, regjisori dhe skenaristi i filmit e sjell Klarën që Tonio të mos "shkojë në atë botë" pa përjetuar emocionet dhe kënaqësitë e afërsisë së një gruaje. Bile, ky është pasioni dhe dëshira e tij që të dalë nga qyteti i vet dhe të shkojë në qytezën e vogël, Ventura, ku është i vendosur cirku. Ky udhëtim, ky largim dhe përjetimet e reja të Tonios, më pastaj, shpërfaqen edhe te qasja e nënës së Tonios karshi hakmarrjes, sepse është hera e parë që ajo e shpreh dëshirën që Tonio të mos kthehet më kurrë dhe ashtu të ikë nga fati i vet, deri atëherë i përcaktuar. Është pikërisht realizimi i dëshirave të këtilla të Tonios që e shtyjnë edhe vëllanë e tij, Pakon, që ta zërë vendin e vëllait të vet përmes të maskuarit me rrobat e Tonios, thjesht të vetëflijohet për t'i dhënë një të ardhme vëllait.

Kjo është një thirrje që njerëzit të largohen nga akti i hakmarrjes. Ta këpusin të keqën dhe t'i japin rastin dhe mundësinë dashurisë dhe jetës, gjë që nuk e gjejmë kaq të shprehur në veprën letrare të Kadaresë. Kështu, Tonio dhe Pako, në filmin e V. Salles-it, në të vërtetë, janë mesazh për shoqërinë së cilës i përkasin, dhe jo vetëm, duke përfaqësuar dashurinë, e cila i kundërvihet detyrës së vrasjes si akt moral.

Kështu, filmi në fjalë kthehet në një tribunë mbi dashurinë vëllazërore që e shpërfaq edhe fuqinë e një djaloshi (vëllait të vogël), i cili, përmes vetësakrifikimit i jep hapësirë vëllait të madh, të cilin e do aq shumë dhe e admiron, ta gjejë rrugën e jetës si dhe "sirenën" e tij, që e lidh me hapësirat e lira dhe të pafundme të detit, me të cilat i ka njoftuar pikërisht Klara, e cila, diku brenda filmit, i dhuron Pakos një libër, të cilin ai nuk di ta lexojë, por që, falë imagjinatës së vet dhe fotografive në libër, krijon një rrëfim të tij fantastik. Në këtë rrëfim është pikërisht sirena ajo që vjen dhe e merr pakon, e shndërron në peshk, duke e bërë që të jetojë në brendësi të detit, pra atje ku nuk vdiset çdo ditë sikurse në vendin e tyre. Kjo ngase ka mjaft hapësirë

për të gjithë. Kështu që ata mund të jetojnë aty të lumtur e të qeshur dhe përgjithmonë të bashkuar.

Ndoshta është pikërisht kjo fantazi pakos ajo që, në fund, e shty atë që të vesh ato rroba, i vetëdijshëm për atë që e pret, vetëm e vetëm që ta shpëtoi vëllanë e tij dhe t'i japë atij një shans për të jetuar i lirë – "si peshku në det".

Ky është një përfundim shumë i thjeshtë e madje edhe, të thuash, fëmijëror, i cili e simbolizon shpëtimin e Tonios brenda vetës e ngërthen edhe një mesazh tjetër, atë të mungesës së sistemit jo të mirë të edukimit në Brazil, dhe kjo të qasshëm për të gjitha shtresat, ndërsa narracioni final gjithashtu është edhe pjesa që mëton ta dëshmojë se ekziston edhe një botë tjetër, e lumtur ku ka hapësirë për të gjithë e që, në të vërtetë, është një mesazh politik i skenaristit dhe regjisorit të filmit që ndërlidhet jo vetëm me situatën në Brazilin e vitit 1910, por edhe me Brazilin e ditëve të sotme që është një prej vendeve më të kriminalizuara në botë dhe ku jeta e njeriut vlen shumë pak.

PËRFUNDIM

Ky punim shpalos intencën tonë që të sqarojmë dhe komentojmë disa aspekte të marrëdhënieve që janë krijuar në dyzimin e letërsisë me kinemanë që nga fillet e filmit. Filmi, sikundër dhe letërsia, janë prej mënyrave më të fuqishme që na e mundësojnë ta kuptojmë gjithçka nga ajo që ekziston në këtë univers tonin, që na rrethon si dhe ka të bëjë me ne. Punimi ynë, gjithashtu, nga një rakurs i lartë, shikon dhe mëton të tregojë se, kur të analizohet secila dukuri në një shoqëri dhe kur ato, në rrafshin e krijimtarisë artistike, transponohen nga arti i letërsisë në atë filmik, atëherë mund të kuptohet mjaft qartë se letërsia dhe filmi, qoftë ndaras e sidomos të shkrira ndërmjet veti, ia dalin që t'i revalorizojnë, të thuash, të gjithë kufijtë e mundshëm e të përbotshëm të realitetit që e jetojmë, duke u shndërruar kështu, madje edhe në një lloj kodi si dhe mënyrë e sjelljes së njerëzve të caktuar në shoqërinë njerëzore.

Në këtë marrëdhënie, kapërcim bën filmi, si një lloj i ri i artit, si sinkretizëm, ashtu sikundër e bëri edhe letërsia përgjatë historisë, edhe ky, sa vete i zgjeron kufijtë e vet të ndikimit dhe të komunikimit duke pushtuar hapësira të reja në kulturë, në art dhe në jetën e njerëzve të të gjitha shtresave. Në fund të fundit, dihet se filmi është pakrahasimisht më i ri se letërsia dhe se një pjesë e konsiderueshme e koncepteve të

tij (përveçse i përkasin pikërisht letërsisë), megjithatë është formësuar dhe është shndërruar në mjetin më të fuqishëm të komunikimit sot.

Shikuar globalisht, edhe përmes rastit të ekranizimeve të romanit të shkrimtarit shqiptar, Ismail Kadare, filmi i ka tejkaluar barrierat lokale kulturore duke i "lindur" dhe "rilindur" me mijëra e mijëra personazhe, gjithandej nëpër glob, si dhe të mënyrave të cilat i tipizojnë njerëzit e zakonshëm dhe të pazakonshëm të shoqërisë njerëzore duke i bërë ata të ndihen pjesëtarë të të njëjtin univers pavarësisht të gjitha shenjave që mund t'i dallojnë. Shi për këto, ndonjëherë, mbase, ne as që jemi të vetëdijshëm se në mesin tonë lëvizin dhe veprojnë njerëz dhe drejtime, të cilët, faktikisht, në trajtën materiale as që ekzistojnë në të vërtetë, njerëz të njohur gjithandej, e që, faktikisht, jetojnë vetëm brenda fluideve ideore, si dhe nëpërmjet iluzioneve tona krijuese, gjë që i bën ata më të veçantë sesa njerëzit realë, nga mishi dhe kockat, që hasen kudo.

Ky fakt është i pamohueshëm edhe në këtë punim, ndërsa koha, në përgjithësi, edhe më tutje vazhdon që të gjurmojë profile të reja si dhe idealet më të ndryshe të njerëzve që jetojnë në imagjinatën tonë, siç është edhe rasti edhe me personazhet impresive në variantin brazilian të adaptimit të filmit sipas romanit "Prilli i thyer" të Kadaresë, në analizën krahasimtare të cilit, ia kemi arritur që ta ridëshmojmë për të satën herë marrëdhënien e filmit me letërsinë dhe anasjelltas.

SUMMARY

At the end of this review, we must emphasize once again that due to the relationship that literature and cinematography have created, we are actually dealing with a kind of symbiosis which intertwines them and which, for more than a century, made them inseparable. This proves, in fact that, to a large extent, the literature and film are a kind of social critique and do not end up being just a simple socio-cultural and artistic description. The case of the adoption of the novel "Broken April" ("Prilli i thyer") in Brazilian cinema is also an indication of the shared points that these two creations have. This, not only in the historical context, but also in reference to the common future, due to the reciprocal influence that has paved an identifiable path for some of the major projects of world cinema. This relationship has oriented literature to provide a cinematic impetus in theory and practice, thus highlighting the relevant problems of human drama as a subject of artistic representation. The relevance of adopted

literature that differs from the primary creativity remains important to many novelists and filmmakers, although, as a process, is conceptually aided by written literature. Therefore, the adoption of the novel "Broken April" ("Prilli i thyer") in Brazil, into the film "Abril Despedaçado" by director Walter Salles, with the script of Karim Aïnouz, as much as it honours Ismail Kadare and the Albanian literature, it also honours the Brazilian cinema as, this film has been valued as one of the masterpieces of this cinematography.

BIBLIOGRAFIA

Bazen, Andre, "Šta je film, I: Ontologija i jezik", Institut za film, Beograd, 1967.

Biblija, Stvarnost, Zagreb, 1969, Abraham i Isak.

Bodrijar, Žan, "Simulakrumi i simulacija", Novi Sad: Svetovi, 1991.

Butler, Christopher, "Postmodernism: A Very Short Introduction", Oxford: OUP, 2002.

Butler, Christopher: "Early modernism: Literature, Music and Painting in Europe 1900-1916", Oxford: Oxford University Press, 1994.

Conrad, Joseph, "Srce tame", Školska knjiga, Zagreb, 1999.

Daiches, David, The Novel and the Modern World, The University of Chicago Press, Chicago and London,

Dragović, Nono, "Poetika filmske režije", Pančevo, Mali Nemo, 2006.

Fountain, Nigel: "Underground: London Alternative Press, 1966-74", London: Routledge, 1988.

Génette, Gerard, "Palimpsests: Literature in the Second Degree", University of Nebraska

Geoffrey, "The Oxford History of World Cinema. Oxford", Oxford UP, 1996.

Giannetti, Louis, "Understanding Movies", (Sixth Edition), New Jersey: Prentice Hall, 1993.

Gregor, Ulrih, Patalas, Eno, "Istorija filmske umetnosti 1, 2, 3.", Beograd, Institut za film, 1977.

Hall, Phil: "The encyclopedia of underground movies: Films from the fringes of cinema", Studio City, Ca: MWP, 2004.

Hardvud, Ronald, Istorija pozorišta – ceo svet je pozornica, Clio, Beograd, 1998.

Hristić, Jovan, "Oblici moderne književnosti", Beograd, Nolit, 1968.

http://www.zemrashqiptare.net/neës/id_36955/Gani-Mehmetaj:-Rilexime-interesante-t%C3%AB-Prilli-i-thyer.html

Kadare, Ismail, "Dialog me Alain Bosquet", Sh.B. Onufri,1996.

Kadare, Ismail, "Prilli i thyer" botim i Rilindjes, viti 1980.

Krstić, Dragan, "Filozofija i film", autorsko izdanje, Subotica, 2007.

Krstić, Dragan, "Filozofija i film", Subotica: autorsko izdanje, 2007.

Kuk, Dejvid A, "Istorija filma II. Beograd", Clio, 2007.

Kuk, Dejvid A., "Istorija filma I", Beograd, Clio, 2005.

Monaco, James, "How to read a film: Movies, Media, Multimedia", NY-Oxford: Oxford UP, 2000.

Moris, Beja, "Film and Literature", Longman Inc., New York, 1979.

Nelmes, Jil, "An introduction to film studies", London and NY: Routledge, 1996.

Nowell-Smith, Geoffrey (Ed.), "The Oxford History of World Cinema", Oxford: Oxford UP, 1996.

O'Pray, Michael, "Avant-garde film: Forms, Themes and Passions", London and NY: Wallflower, 2003.

Plaževski, Ježi, "Jezik filma II", Institut za film Beograd, 1972.

Rees, A. L., "Cinema and the Avant-Garde (95 – 105), U: Nowell-Smith, Geoffrey: The Oxford History of World Cinema. Oxford: Oxford UP, 1996.

Rees, A. L., "Avant-Garde Film: The Second Wave", U: NowellSmith,

Rees, A.L., "A History of Experimental Film and Video", London: BFI Publishing, 1999.

Sadoul, Georges, "Povijest filmske umjetnosti', Zagreb, Naprijed, 1962.

Sanders, Julie, "Adaptation and Appropriation", Routledge, Taylor and Francis group, London, 2006.

Sitney, P. Adams, "Visionary film: The American Avant-garde 1943-1978", Oxford-NY: Oxford UP, 1979.

Solar, Milivoje, "Teorija knjizevnosti", Školska knjiga, Zagreb, 1976.

Stojanović, Dušan, "Leksikon filmskih teoretičara, Naučna knjiga/Institut za film, Beograd, 1991.

Šuvaković, Miško, "Paragrami tela/figure", Beograd, Centar za novo pozorište i igru, 2001.

Tešić, Gojko, "Avangarda: Teorija i istorija pojma 1", Beograd, Narodna knjiga, 1997.

KDU 1(091)(050
821.1/.9.09(05)

Muhamedin Kullashi, Prishtinë

DY RIINTERPRETIME TË HISTORISË SË FILOZOFISË TE FOUCAULT DHE HEIDEGGER

Abstrakt

Vepra e Michel Foucaultsë *Hermeneutika e subjektit* (Paris, 2001) është një shembull i veçantë se në ç'mënyrë filozofia bashkëkohore mund të dëshmojë frytshmërinë e të menduarit të vet duke *rimenduar* e rishqyrtuar disa tema të filozofisë nga e kaluara, në këtë rast të asaj klasike greke dhe asaj helenistike e romake.

Në këto kërkime Foucault-i vrojton se tradita filozofike jo vetëm në Francë, por në botën perëndimore në përgjithësi « ka privilegjuar gjithherë njohjen e vetvetes *gnothi seauton* si fill drejtues i të gjitha analizave mbi këto probleme të subjektit, të refleksivitetit, të njohjes së vetes etj. » Foucault-i kritikon këtu prirjen brenda interpretimeve bashkëkohore mbi historinë e filozofisë, e cila e paraqet këtë si një « zhvillim i vazhdueshëm i njohjes së vetes ». Ai thekson se interpretime të tilla paraqesin një « kontinuitet dhe një histori të pavërtetë, ngase flasin për zhvillimin e vazhdueshëm të njohjes së vetes ». Ky kontinuitet paraqitet si zhvillim i filozofisë nga Platoni deri te Husserli, në shekullin XX, duke kaluar kah Descartes-i. Një version tjetër i kontinuitetit paraqitet si rrugëtim i filozofisë nga Platoni te Freudi (Frojdi), duke kaluar kah Shën Augustini, pra me drejtimin që kultivon një filozofi *spirituale*, e cila frymëzohet me idenë e *brengës për vete* (gr.).

Së fundi, vlen të theksohet se synimi i Foucaultsë në kërkimet mbi hermeneutikën e subjektit është që të vërë në pah se historia e filozofisë nëse ndërtohet si një histori e njohjes mbi veten del e dështuar, ngase mbështetet mbi « një teori të përgjithshme dhe universale mbi subjektin ». Pikërisht për këtë arsye ai bën përpjekje të vërë në pah frytshmërinë e qasjes, e cila *niset* nga një « analitikë e refleksivitetit, nga forma të refleksivitetit, të cilat e bëjnë të mundur ndërtimin e subjektit si të tillë ».

Ndërkaq, riinterpretimi i filozofisë dhe historisë së saj te Heideggeri merr trajtën e një rimendimi rrënjësor e më të thellë. Me terma të reja, me koncepte e pikëshikime të reja e të mëvetësishme ai hapi një horizont të ri të krijimtarisë filozofike në shekullin XX, e cila shënoi një epokë. Boshllëku kryesor të cilin Heidegger e dikton brenda historisë së filozofisë (antike greke e romake, në skolastikën e mesjetës dhe në filozofinë e kohës së re) ka të bëjë me atë që ai e quan *harrimi i çështjes së qeniesimit* (*Sein*). Së këndejmi ai shtron kërkesën për domosdonë e hapjes së çështjes së qeniesimit (*Sein*). Këtë çështje, thekson Heidegger, e kishin hetuar në kërkimet e tyre filozofike Platoni dhe Aristoteli, por nuk ishin ballafaquar me kompleksitetin dhe mëvetësinë e saj dhe nuk e kishin zhvilluar atë. E më vonë edhe Hegeli kur e përcaktoi « qeniesimin » (*Sein*) si « imediatja e papërcaktuar » në shpejgimet

kategoriale në *Logjika*, ai mbeti megjithatë brenda perspektivës së ontologjisë antike.
Pikërisht mëvetësia e kësaj çështjeje do të jetë tema kyçe e veprës madhore të Heideggerit *Qeniesimi dhe koha* (*Sein und Zeit*1927). Rimendimin e historisë së filozofisë perëndimore Heidegger në këtë vepër do ta zhvillojë si një *histori e qeniesimit*. Mëvetësia e qasjes dhe kërkimit filozofik e Heideggerit do të shpaloset me pyetjet e përsiatjet që i orientojnë ato kërkime: pyetja që pyet ç'do të thotë *me qenë* (apo të jesh) për njeriun, ç'është qeniesimi-aty, i menduar me konceptin *Dasein*, ku qëndron *specificiteti* i qeniesimit të tij dhe *kuptimi* i këtij qeniesimi?

Fjalët çelës: historia e filozofisë, hermeneutika e subjektit, njohja e vetes, brenga mbi veten; *Dasein*, Kuptimi i qeniesimit, historia e qeniesimit, brenga, përditshmëria.

NJOHJA E VETES DHE BRENGA PËR VETEN

Vepra e Michel Foucaultsë (Fuko) *Hermeneutika e subjektit* (Paris, 2001) është një shembull i veçantë se në ç'mënyrë filozofia bashkëkohore mund të dëshmojë frytshmërinë e të menduarit të vet duke *rimenduar* e rishqyrtuar disa tema të filozofisë nga e kaluara, në këtë rast të asaj klasike greke dhe asaj helenistike e romake[1].

Në këtë shkrim do të veçojmë relacionet që ndërthuren midis temës së njohjes së vetes, si kërkesë sokratike « njihe vetveten » (gr.*gnothi seaton*, fr. *la connaissance de soi*) dhe brengës për veten (gr. *epimeletia heautou*, lat. *cura sui*, fr. *le souci de soi*).

Pikënisjen për këtë temë ai e gjen te dialogu i Platonit. *Alkibiadi*: aty Sokrati, përmes një bisede të dendur e bind hap pas hapi Alkibiadin se nuk mund të merret seriozisht me çështje politike pa e kultivuar *brengën për vete*. Sokrati, përkatësisht Platoni si njeri nga mendimtarët më të mëdhenj të politikës, e vë Alkibiadin përballë këtyre alternativave: a do ai të merret me politikë për t'i kënaqur ambiciet që të përvetësojë pasuri nga fondet shtetërore, apo që të ndikojë në zhvillimin ekonomik dhe pasurimin e shtetit ; të merret me politikë për ta ushqyer dëshirën që të sundojë mbi të tjerët, duke ua shkelur të drejtat që ua garanton ligji, që të fusë grindje të vazhdueshme midis individëve dhe grupeve apo të kultivojë marrëdhënie që rrisin dituritë dhe fuqinë e tyre ; ta përdorë pushtetin për *t'i prishur*

[1] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, *Cours au Collège de France* (1981-1982), Gallimard-Le Seuil,2001.

e këputur një nga një marrëdhëniet me vendet fqinje dhe ato tejdetare, duke ua *cunguar* qytetarëve të vendit gjasat për zhvillim e begatim ; apo do të ndërtojë raporte të frytshme me ato vende, raporte që i bëjnë të mundur Athinës ta qojë edhe me tutje fuqinë e saj ekonomike, si dhe lulëzimin e dijeve dhe arteve të saj. Sokrati mendon se Alkibiadi për t'i realizuar opsionet e dyta ka nevojë të kultivojë në radhë të parë *brengën për vete*, e cila ia hap mundësitë e të menduarit dhe veprimet lidhur me këto çështje.[2]

Kësisoj, kuptojmë se nocioni i *brengës për veten* nuk emërton thjesht një kujdes për veten e aq më pak ndonjë qasje egoiste, por ka të bëjë me një *preokupim të thellë* me mendimet, pasionet dhe synimet tona në raport me të tjerët dhe shoqërinë ku jetojmë.

Foucault nxjerr në shesh këtu veçoritë shquese të dy traditave brenda filozofisë greke e helenistike dhe romake: të asaj që udhëhiqet me parimin e njohjes së vetes dhe asaj që afirmon në radhë të parë parimin e brengës për vete. Parimi i parë zë më shumë vend në traditën e ndikuar nga Platoni dhe platonizmin kurse parimi i dytë është kultivuar më shumë, pa e përjashtuar të parin, te filozofia stoiciste (Zenoni etj.) dhe ajo cinike (Antisteni, Diogjeni, etj.)

Foucault vë në syprinë, në analizat e tij subtile e të thella mbi këto tradita, kthesën dhe *shkëputjen* që sajohet rreth parimit të brengës për veten, me një askezë filozofike, me ushtrimet spirituale që e shoqërojnë, e që përmbajnë edhe *rinjohjen* e vetes si element hyjnor. Mirëpo *hyjnorja* në këtë traditë nuk kuptohet si në religjionet monoteiste, si një botë mbinatyrore, por ka të bëjë me format më të larta të cilësive e virtyteve të njeriut si *qenie e botës tokësore*.

Hulumtimet e Foucaultsë, që cilësohen me *heremenutikën si art i interpretimit*, e thellojnë këtë problematikë edhe duke vërë në pah lidhjet e saj me temën *tehné tou biou* që emërton teknikën përkatësisht artin e marrjes me veten apo *artin e të jetuarit* në filozofinë antike greke. Brenda kësaj kulture jeta bëhet çështje e *techné*-s si art, i cili bën të mundur formësimin e jetës në një vepër të artit. Këtu Foucault dikton po kështu praninë e nocionit të *lirisë së subjektit* i cili e formëson jetën në një objekt të artit. Ndryshe nga jeta e cila sajohet me rregulla, *techné* bën të mundur krijimin e një *stili* të jetës, në sajë të një forme (*forma*).[3]: « As dëgjueshmëria ndaj rregullës, shkruan Foucault më tutje, e as thjesht dëgjueshmëria nuk munden, në frymën

---

[2] Po aty, f.401-402.

[3] Po aty, f.404-405.

e një romaku dhe të një greku, të ndërtojnë një vepër të bukur. Vepra e bukur është ajo që është e bartur me idenë e një forme të caktuar (që është një stil i caktuar, një formë e jetës). Këtu qëndron dallimi midis kësaj askeze filozofike nga ato teologjike që mbështeten në zbatimin e përpiktë të shumë rregullave dhe ushtrimeve që përcaktojnë çdo hollësi dhe çdo moment të jetës së përditshme. »[4]

Ky formësim i jetës udhëhiqet me meditimin (gr.*melatan*, më vonë në latinishte *meditatio*) filozofik që nënkupton një aktivitet real, e jo një përsiatje të mbyllur e pasive. Është fjala për meditimin që përgatit « individin të flasë lirshëm » në sajë të një rregullsie të brendshme.[5] Termi tjetër i rëndësishëm i kësaj tradite lidhur me formësimin e jetës është *gumnazein*, i cili implikon jo aq ushtrime fizike- gjimnastike sa një praktikë brenda një situate reale, ushtrime në atë situatë. Thënë ndryshe, një punë mbi veten tonë në një situatë konkrete, meditim dhe ushtrim i vullnetit, punë e të menduarit mbi veten. Një shembull i këtij ushtrimi të vullnetit është ushtrimi i *vetëpërmbajtjes* në situata të ndryshme kritike e sfiduese, siç cek Musonius Rufus në librin *Peri askeseos*.[6]

Kësisoj, janë « ushtrimet e shpirtit, por edhe ushtrimet e shpirtit bashkë me trupin » ato që kanë për qëllim të forcojnë guximin (*andreia*), rezistencën ndaj ngjarjeve të jashtme, aftësinë për t'u përballur dhe për t'i duruar të gjitha vështirësitë e jetës. Pastaj nevoja që të formësohet virtyti *sophrosunë* si aftësi për ta moderuar veten, për t'i zotëruar lëvizjet e brendshme të vetes, impulsionet, pasionet.[7] Ky virtyt i ndihmon të *mos varet* nga tundimet për grumbullim të pasurive, të mos frikësohet t'i bëjë ballë situatave të rrezikshme (luftërave, sëmundjeve etj.) dhe brenda këtyre situatave ta ketë parasysh synimin për t'i dhënë një formë jetës, një stil ekzistencës. Ky stil i ekzistencës ka të bëjë me mënyrën se si individi i ndërton raportet e veta ndaj tundimeve të ndryshme, përfshirë edhe ndaj ushqimit dhe veshjeve.

Më tutje Foucault vë në pah se formësimi i jetës dhe ndërtimi i një stili të të ekzistuarit lidhet edhe me praktikat e sprovave, përkatësisht me mënyrën si reagojmë dhe si veprojmë në situata *sfiduese*.[8]

---

4. Po aty, f.406.
5 Po aty, f.407.
6 Po aty, f.408.
7 Po aty.
8 Po aty, f.411.

SPROVA NË JETË DHE JETA SI SPROVË

Sprova, siç vë në dukje Foucault, përmban një mënyrë të përsiatjes së vetes mbi veten dhe ka të bëjë me zhvillimin e aftësive për t'u përballuar me situata të rënda e kritike; duke reaguar dhe vepruar brenda situatave sfiduese individi mëson ta kuptojë veten, të shohë se çfarë është. Sprova, së dyti, shoqërohet me « punën e të menduarit mbi veten ».[9] Kjo nënkupton që subjekti që reagon dhe vepron ndaj situatave sfiduese të formësojë njohje e dituri mbi vetveten, mbi mënyrën si manifestohet kjo. Sprova i bën të mundur subjektit t'i kuptojë mendimet dhe pasionet e veta, aftësitë dhe kufizimet e vullnetit të vet.

Kultura stoike e cinike, kësisoj, do të arrijë te pikëpamja se « sprova duhet të bëhet një qëndrim i përgjithshëm përballë realitetit ».[10] Përfaqësuesit e këtyre rrymave filozofike do ta zhvillojnë një koncepcion të thelluar mbi *jetën në tërësi si sprovë*. E kjo nënkupton për Foucault-n se brenga për veten do të shtrihet mbi tërë jetën. Në sajë të këtyre arritjeve mendore, të cilat i vlerëson si « historikisht vendimtare », ai do të elaborojë në shkrimet e veta një pikëpamje të re mbi historinë e filozofisë, në mbështetje të hulumtimeve mbi raportet që thuren brenda teorive që trajtojnë imperativin *njihe-vetveten* dhe atyre që merren me *brengën për veten*.[11]

Pas një hulumtimi të gjatë mbi këto dy çështje në filozofinë klasike greke dhe në atë helenistike dhe romake, Foucault shtron këtë hipotezë: brenda kulturës perëndimore janë praktikuar « tri forma të mëdha të ushtrimit të refleksionit dhe të të menduarit mbi veten, tri forma të mëdha të refleksivitetit ». Forma e parë e refleksivitetit, e zhvilluar në veçanti te Platoni është *kujtesa* apo reminishenca. Me këtë formë të refleksivitetit zbulohet *shtegu* i së vërtetës si *rinjohje*. Duke e kujtuar një të vërtetë, « subjekti modifikohet pasi me këtë akt të kujtesës ai e realizon çlirimin e vet […] apo kthimin te qenia e vet e mirëfilltë ».[12]

Forma e dytë e madhe është ajo e meditimit, e elaboruar sidomos te filozofia stoiciste. Kjo formë e refleksivitetit realizohet nëpërmjet « sprovës mbi atë se çka mendojmë, sprovë kjo e vetvetes si

---

9 Po aty, f.412.
10 Po aty, f.412.
11 Po aty, f.442.
12 Po aty, f.442.

subjekt i cili mendon dhe vepron ashtu si mendon vetë, duke pasur si objektiv një lloj të *transformimit* të subjektit, i cili duhet ta konstituojë atë si subjekt etik i të vërtetës ».[13]

Forma e tretë e madhe e refleksivitetit të të menduarit ka të bëjë me metodën, e cila përcakton se cila është «siguria e cila mund të shërbejë si kriter për çdo të vërtetë të mundshme », e ky kriter, hap pas hapi, ia bën të mundur « ndërtimin dhe sistematizimin e një njohjeje objektive ».[14] Foucault tani vijëzon me këto kritere *trajektoren* e mendimit filozofik përgjatë shekujve, e cila ka cilësuar « praktikën dhe ushtrimin e filozofisë, përkatësisht të ushtrimit të jetës si filozofi ». Është kjo periudhë që, duke filluar nga Platoni (sh.V para epokës sonë), e cilësuar me « formën » e kujtesës, shtrihet deri te Shën Augustini (shek. V i epokës sonë), i cili e hap periudhën e filozofisë si meditim. E meditimi e shquan filozofinë nga Mesjeta deri te fillimi i Kohës moderne (sh. XVI-XVII). Ndërkaq, trajektorja i filozofisë në modernitet do të kalojë prej *meditimit* te *metoda*. Kalimin prej meditimit te metoda, siç rikujton Foucault, e ka realizuar Descartes-i (Dekarti,sh.XVII), jo vetëm në veprën e tij *Ligjëratë mbi metodën*, por edhe në veprën, e cila paradoksalisht ka për titull *Meditime*, ndonëse ajo hap një epokë të re të filozofisë e cilësuar me *metodën*.

NJË LEXIM TJETËR I HISTORISË SË FILOZOFISË

Në këto kërkime Foucault vrojton se tradita filozofike, jo vetëm në Francë, por në botën perëndimore në përgjithësi « ka privilegjuar gjithherë njohjen e vetvetes *gnothi seauton* si fill drejtues i të gjitha analizave mbi këto probleme të subjektit, të refleksivitetit, të njohjes së vetes etj. ». Foucault kritikon këtu prirjen brenda interpretimeve bashkëkohore mbi historinë e filozofisë, e cila e paraqet këtë si një « zhvillim i vazhdueshëm i njohjes së vetes ». Ai thekson se interpretime të tilla paraqesin një « kontinuitet dhe një histori të pavërtetë, ngase flasin për zhvillimin e vazhdueshëm të njohjes së vetes ».[15] Ky kontinuitet paraqitet si zhvillim i filozofisë nga Platoni deri te Husserli, në shekullin XX, duke kaluar kah Descartes-i. Një version tjetër i kontinuitetit paraqitet si rrugëtim i filozofisë nga Platoni te Freudi (Frojdi), duke kaluar kah Shën Augustini, pra me drejtimin që

[13] Po aty,f.443
[14] Po aty
[15] Po aty

kultivon një filozofi *spirituale*, e cila frymëzohet me idenë e *brengës për vete* (*epimelei heautou*).

Të cekim se në këto kërkime shquhen dhe janë shumë mbresëlënëse subtiliteti i *analizave* me *sintezat* e fuqishme që mbërthejnë tiparet dalluese të koncepcioneve të mëdha të cilat shënojnë trajektore e harqe që shpalosen nëpër disa shekuj të mendimit filozofik.

Foucault vë në pah, në këto kërkime mbi hermeneutikën e subjektit, se në të dy drejtimet dhe qasjet mbetet një teori *e pazhvilluar* mbi subjektin. Mu për këtë arsye orvatjet e Foucault-së në këtë vepër, sikurse në atë *Qeverisja e vetes dhe e të tjerëve* (*Le gouvernement de soi et des autres*, 1982-1983), synojnë të vënë në pah se interpretimet e përmendura të historisë së filozofisë vuajnë nga një « kënd i vdekur », ngase nuk kanë diktuar e kuptuar se tema e njohjes së vetes jo vetëm se ec gjatë historisë, krahas temës së brengës për vete, por se trajtohet « brenda kontekstit dhe brenda themelit të asaj që grekët quanin brenga për vete ». Foucault thekson këtu fuqimisht se nuk mund të kuptohet as domethënia e mëvetësishme e as historia e njohjes së vetes nëse nuk « merret parasysh ky relacion permanent midis njohjes mbi veten dhe brengës për veten në mendimin antik ».[16]

Në interpretimin që e zhvillon në veprat e veta midis viteve 1980 dhe 1984 Foucault synon të nxjerrë në shesh se brenda kësaj lidhjeje dhe ndërveprimi midis njohjes mbi veten (*gnothi seaoutou*) dhe brengës për veten (*epimelei heaoutou*) është pikërisht tema e dytë ajo që përbën « mbështetjen e vërtetë të imperativit *njihe veten*, kësodore duhet të merremi me veten, sepse duhet ta njohim veten ».[17] Është thënë se origjinaliteti i koncepcioneve të Foucaultsë në këto shqyrtime mbështet edhe në njohjen e tij të themeltë mbi greqishten e moçme dhe latinishten.

Së fundi, vlen të theksohet se synimi i Foucaultsë në kërkimet mbi hermeneutikën e subjektit është që të vërë në pah se historia e filozofisë nëse ndërtohet si një histori e njohjes mbi veten del e dështuar, ngase mbështetet mbi « një teori të përgjithshme dhe universale mbi subjektin ». Pikërisht për këtë arsye ai bën përpjekje të vërë në pah frytshmërinë e qasjes, e cila *niset* nga një « analitikë e refleksivitetit, nga forma të refleksivitetit, të cilat e bëjnë të mundur

---

16 *L'hermméneutique du sujet*, f.443.

17 Po aty, f.443.

ndërtimin e subjektit si të tillë ».[18] Vetëm kështu, mendon Foucault, mund të zhvillohet « sensi historik, por kurrë jo ai universal i parimit tradicional « njihe vetveten ».

Tani Foucault vë në pah specificitetin e meditimeve (gr. *meletai*), të ushtrimeve të të menduarit mbi veten. Këto meditime, në fakt, shquhen me ekzaminimin e *të vërtetës* së asaj që mendojmë. E kjo implikon për Foucault-n nevojën e « mbikëqyrjes së përfytyrimeve ashtu si na paraqiten, të kuptuarit se prej çka ato përbëhen, me çka janë në raport ». Pra, është me rëndësi të kuptohet dhe të ndriçohet « nëse gjykimet që i formojmë mbi to, e rrjedhimisht edhe lëvizjet, pasionet, emocionet, afektet që ato nxisin, janë apo nuk janë të vërteta ». Pra, qëllimi është që të ndriçohet *vërtetësia* e atyre për-fytyrimeve që kemi e ato kanë të bëjnë me « format e mëdha » të meditimit.

Njëra nga pyetjet e rëndësishme e përsiatjeve të Foucaultsë në këto kërkime formulohet kësisoj: në ç'mënyrë bota e cila na paraqitet si objekt për *techné*-n, përkatësiht për artin (në kuptimin e filozofisë klasike greke), i cili bëhet më vonë në modernitet teknikë e zotërimit të forcave të natyrës, mund të jetë ajo *njëherazi* « vend ku shfaqet, sprovohet dhe realizohet e vërteta e subjektit që ne jemi ». Duke dashur të vërë në pah një problem të filozofisë perëndimore, Foucault e riformulon këtë pyetje edhe kësodore: Si bën që bota mund të jetë objekt i njohjes e njëherazi objekt i sprovës për subjektin? Ai shton, më tej, edhe këtë pyetje: « Si mund të ketë subjekt të *njohjes*, i cili e ka botën për objekt në sajë të teknikës dhe një subjekt i përvojës së vetes, i cili bën që e njëjta botë t'i paraqitet brenda një forme rrënjësisht e ndryshme si vend i sprovës ».[19] Janë këto pyetje të mirë-fillta filozofike, të frymëzura nga filozofia klasike greke e romake, që hapin shtigje të reja në filozofinë bashkëkohore.

Ajo që Foucault zhvillon në *Hermenutika e subjektit* nuk është thjesht një teori e re mbi subjektin, por refleksione e kërkime mbi *mënyra të ndryshme të qeniesimit* të subjektivitetit, brenda *historicitetit* të tyre. Brenga për veten, siç e nxjerr në shesh Foucault këtu, del si parim *më i përgjithshëm* se njohja e vetes. Ky parim bën të mundur shpjegimin se ndërtimi i opinionit për veten dhe raportit ndaj vetes realizohet nëpërmjet raporteve me të tjerët.

---

18 Po aty, f.444.

19 Po aty.

Kësodore, shohim se gjatë shtjellimit të disa aspekteve të këtyre dy temave Foucault nuk dëshiron vetëm të vërë në dukje begatinë e mendimeve greke e romake si një erudicion i dobishëm: pikërisht pse arrin t'i ringjallë ato brenda preokupimeve filozofike bashkëkohore, duke i përdorur si cytës të problematizimit të çështjeve të filozofisë bashkëkohore, por edhe të *mënyrave të jetuarit* në modernitet dhe në bashkëkohësi.

ÇËSHTJA E KUPTIMIT TË QENIESIMIT

Riinterpretimi i filozofisë dhe i historisë së saj te Heideggeri merr trajtën e një rimendimi të thellë. Me terma të reja, me koncepte e pikëshikime të reja e të mëvetësishme ai hapi një horizont të ri të krijimtarisë filozofike në shekullin XX, e cila shënoi një epokë.

Boshllëku kryesor të cilin Heidegger e dikton brenda historisë së filozofisë (antike greke e romake, në skolastikën e mesjetës dhe në filozofinë e kohës së re) ka të bëjë me atë që ai e quan *harrimi i çështjes së qeniesimit* (*Sein*). Së këndejmi ai shtron kërkesën për domosdonë e hapjes së çështjes së *qeniesimit* (*Sein*). Këtë çështje, thekson Heidegger, e kishin hetuar në kërkimet e tyre filozofike Platoni dhe Aristoteli, por nuk ishin ballafaquar me kompleksitetin dhe mëvetësinë e saj dhe nuk e kishin zhvilluar atë. E më vonë edhe Hegeli kur e përcaktoi « qeniesimin » (*Sein*) si « imediatja e papërcaktuar » në shpejgimet kategoriale në *Logjika*, ai mbeti megjithatë brenda perspektivës së ontologjisë antike.[20]Heideggeri megjithatë rikujton se disa elemente të çështjes së qeniesimit i ka gjetur te Platoni në dialogun *Sofisti* (244a), si edhe në *Metafizika* (libri VII, kaptina I) e Aristotelit. Aristoteli madje e cilësoi pyetjen mbi qeniesimin si « pyetje e pyetjeve »(*to to on*).

Pikërisht, mëvetësia e kësaj çështjeje do të jetë tema kyçe e veprës madhore të Heidegger-it *Qeniesimi dhe koha* (*Sein und Zeit*1927). Rimendimin e historisë së filozofisë perëndimore Heidegger në këtë vepër do ta zhvillojë si një *histori e qeniesimit*. Mëvetësia e qasjes dhe kërkimit filozofik e Heideggerit do të shpaloset me pyetjet e përsiatjet që i orientojnë ato kërkime: pyetja që pyet ç'do të thotë *me qenë* (apo të jesh) për njeriun, ç'është qeniesimi-aty, i

[20] Martin Heidegger, *Etre et temps*, (i përkthyer në frengjisht nga Emmanuel Martineau, profesor i filozofisë),1985, *Authentica*,Paris, f.23.

menduar me konceptin *Dasein*, ku qëndron *specificiteti* i qeniesimit të tij dhe *kuptimi* i këtij qeniesimi?

Rikujtojmë në fillim se „Qenia“ ("Seiende") si participi prezent i thjesht i foljes « me qenë » ose "të jesh" emërton në metafizikë gjërat reale që ekzistojnë. Te Heidegger-i (Hajdegeri) ndërkaq « qenie » nuk janë vetëm gjësendet e natyrës, por edhe objektet artificiale, po ashtu edhe zotat, mitet, besimet, idetë, njerëzit, të pranishëm apo ata që nuk janë aty të pranishëm, pa i harruar edhe qeniet e kalura dhe ato të ardhshme. Heidegger-i shkruan: « Njerëzit po ashtu, sikurse edhe gjërat e prodhuara nga njerëzit, sikurse edhe efektet dhe rrethanat që dalin si rrjedhojë e aktivitet njerëzor, të gjitha këto bëjnë pjesë në qenia. Bën pjesë edhe e mundshmja, ndonëse ende joreale. Por e mundshmja është, siç cek Heidegger-i në librin *Hollzwege* (në frëngjisht *Chemins qui ne mènent nulle part*). Kësisoj, Heidegger-i e zgjeron domethënien e kësaj fjale, duke e shtrirë përtej gjërave reale që ekzistojnë dhe përtej gjësendeve të natyrës.

Kurse termin filozofik të Heideggerit « Sein » ne e përkthejmë me fjalën « qeniesim »; së pari për ta dalluar nga fjala « qenie », e cila emërton qoftë një qenie të veçantë qoftë tërësinë e qenieve të veçanta dhe gjithë atë që është. Që të mendohet *qeniesimi* (gjermanisht *Sein*, frëngjisht *ëtre*), thotë Heideggeri, nevojitet të braktiset pikëpamja mbi qeniesimin (*Sein*) si themel i qenies (*Seiende*). Midis qenies që është *aty* e pranishme dhe qeniesimit (në kuptimin foljor), ka një dallim themelor, të cilin e ka harruar tradita filozofike: e kjo është për Heidegger-in diferenca ontologjike.

Filozofi francez, Emmanuel Lévinas, thekson meritën e Heidegger-it që na ka mësuar të hetojmë me termin « Sein » jo vetëm tiparin e përgjithshëm « është » të gjithë asaj që është, por edhe procesualitetin e asaj që është, pra ajo që është brenda dimensionit kohor, duke theksuar karakterin foljor të fjalës « Sein », infinitivin që përdoret si substantiv. Është fjala pra për emërtimin me termin « Sein » të *mënyrës si është ajo që është*, ndryshimësinë brenda kohës.[21] Filozofi francez, Pascal David, thekson se « madje edhe aty ku duhet të themi *l'ëtre*, e në gjermanisht *das Sein*, megjithatë këtë infinitiv të substantivuar duhet ta kuptojmë në kuptimin foljor e jo nominal ».[22]

---

[21] Shënim nga parathënia ime për librin e Emmanuel Lévinasit *Etika dhe pafundësia*, të cilin e kam përkthyer në gjuhën shqipe nga frëngjishtja. Botoi « Dukagjini », Prishtinë, 2003.

[22] *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Cerf, Paris, 2021, f.435.

Heidegger në *Qeniesimi dhe koha* vë në pah se kur themi « qielli është i kaltër », « unë jam i gëzuar » çdokush i kupton këto pohime, ndonëse ato *nuk janë* vetvetiu të kuptueshme; ai saktëson se « në çdo qeniesim në raport ndaj qenies mbetet një enigmë » dhe se «qeniesmi mbetet i mbuluar me një errësirë ». Megjithatë kjo errësirë nuk është e plotë, ngase « ne lëvizim gjithherë tanimë brenda një të kuptuari të qeniesimit ». Kjo do të thotë se ai nuk është krejt i panjohur për ne. Heidegger cek se nga të kuptuarit e tillë lind pyetja që pyet shprehimisht mbi kuptimin e qeniesimit dhe tendencën e tij kah koncepti i vet, ngase ne nuk e dimë se ç'domethënie ka « qeniesimi », përkatësisht mënyra si është ajo që është. Pra, kjo njohje e paqartë për Heideggerin, nuk na ofron horizontin nga i cili mund ta kapim dhe përcaktojmë kuptimin e qeniesimit. Mirëpo, të kuptuartit e tillë « mesatar » i qeniesimit sipas Heidegger-it nuk mund të shërbejë si një fill drejtues; ky mund të gjendet vetëm nga « koncepti i elaboruar i qeniesimit ».

Hapin e parë filozofik për të kuptuarit e problemit të qeniesimit Heidegger mendon se nuk mund ta bëjmë me përcaktimin e qenies (*Seiende*) si qenie me prejardhjen e saj nga një qenie tjetër « thuajse qeniesimi të kishte karakterin e një qenie të mundshme ». Ai kësisoj na bën me dije dallimin thelbësor midis « qenies » dhe « qeniesimit ». Kur e bëjmë çështje qeniesimin atëherë duhet të gjejmë një mënyrë specifike të ndriçimit, e cila dallon « thelbësisht nga zbulimi i qenies ». Më tutje Heideggeri cek nevojën që edhe *kuptimi i qeniesimit* të arrijë të ketë « një konceptualitet specifik », i cili duhet të dallohet thelbësisht nga konceptet në të cilat qenia e arrin përçaktueshmërinë e vet sinjifikative ».[23]

Më pastaj, Heidegger-i sqaron se meqë *qeniesimi* vihet në dyshim dhe meqë ai ka të bëjë me *qeniesimin e qenies*, atëherë duhet të zbulojmë tiparet e qenies dhe kësisoj të gjejmë *akcesin* te qenia. Mirëpo ai e sheh të udhës të theksojë këtu se me « qenie » ne emërtojmë shumë gjëra dhe në kuptime të ndryshme, përfshirë edhe « të gjitha ato për të cilat flasim, gjithë atë që synojmë, gjithë ato ndaj të cilave ne sillemi në këtë apo në atë mënyrë, sikurse edhe për atë se çka ne vetë jemi dhe në çfarë mënyre ne jemi atë që jemi ».[24] Tani Heidegger-i e shtron pyetjen, duke marrë parasysh shumësinë e qenieve, qenie tek e *cila* duhet ta deshifrojmë kuptimin e qeniesimit, « qenie te të cilat mund të zbulohet pikënisja e kuptimit të

---

23 *Etre et temps*, f.26.

24 Po aty.

qeniesimit ». Ai i saktëson këto pyetje me një pyetje vijuese, e cila pyet se a ka një qenie të caktuar, e cila do të kishte « epërsi në elaborimin e çështjes së qeniesimit » dhe « në ç'kuptim ajo do ta kishte këtë epërsi?[25]

Heidegger më pastaj shpjegon se çka nënkupton elaborimi i çështjes së qeniesimit: « të bëhet e tejdukshme në qeniesimin e saj një qenie - ajo që pyet » qenien e cila ka aftësinë që të bëjë pyetje, të pyesë për qeniesimin e saj si *mënyrë e* qeniesimit (ose *të qenmit*), Heideggeri do ta emërtojë me termin të cilin ai e ndërton: *Dasein*. Filozofët francezë e kanë përkthyer këtë term të Heideggerit me termin *l'ëtre-La* (*qeniesimi-Aty*).

Përsiatja (të pyeturit, *le questionner*) si mënyrë e të qenit e një qenie është e përcaktuar nga vetë qeniesimi i saj. Pozicioni i qartë i çështjes së kuptimit të qeniesimit për Heideggerin kërkon një « shpjegim paraprak e gjegjës të një qenie (*Dasein*, përkatësisht njeriu) nga pikëshikimi i qeniesimit të saj ». Qeniesimi është gjithherë qeniesim i një qenie për Heideggerin. Çështja e qeniesimit është, në fakt, « radikalizim i një tendence thelbësore e qeniesimit që i takon *Dasein*-it, të kuptuarit para-ontologjik të qeniesimit ».[26]

Në kaptinën e parë Heidegger-i zhvillon një analizë paraprake të *Dasein*-it. Qenia të cilën kemi për qëllim ta analizojmë, jemi, në fakt, vetë ne; qeniesimi i kësaj qenie është çdo herë imi. « Esenca »(*quid*) e kësaj qenie është te prirja e saj (mundësia që ka) për të qenë; kjo « esencë » duhet të kuptohet nga *existentia* e saj përkatësisht nga qeniesimi i saj.

Të dy mënyrat e të qenit të autenticitetit dhe joautenticitetit për Heidegger-in bazohen mbi faktin se *Dasein* në përgjithësi është i përcaktuar me mëvetësinë e vetes (fr. *Mienneté*). Të dy karakteret e *Dasein*-it primati i ekzistencës mbi esencën dhe mëvetësia e vetes përbëjnë mbështetjen për analitikën e *Dasein*.

Qeniesimin me të cilin *Dasein* thur raporte të ndryshme, Heidegger e quan *ekzistencë*.[27]Ai sqaron se këtë ekzistencë e përcakton vetë *Dasein* duke realizuar apo duke evituar një mundësi.

---

[25] *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, zëri *Harrimi i qeniesimit* f.937,dhe zëri *Dasein* f.301.

[26] *Etre et temps*, f.30.

[27] Po aty

Ndërkaq në kaptinën e dytë Heideggeri zhvillon analitikën ontologjike të *Dasein*-it si « çlirim i horizontit për një interpretim të kuptimit të qeniesimit në përgjithësi ».[28] Ai do të zhvillojë një kritikë të themeltë të ontologjisë sa greke aq edhe asaj moderne, duke filluar nga Descartes-i(Dekart). Kjo kritikë përgatit terrenin për shtruarjen dhe shpalosjen e koncepcionit të Heidegger-it mbi qeniesimin dhe kuptimin e qeniesimit, si çështje jo vetëm të harruara, por edhe *të mënjanuara* në metafizikën tradicionale.

QENIESIMI-NË-BOTË

Në këtë kaptinë Heidegger-i shqyrton po kështu *qeniesimin në botë* në përgjithësi si *konstitucion* themelor i *Dasein*-it. *Dasein* si qenie, sipas Heidegger-it, nuk e ka asnjëherë mënyrën e të qenit të një qenie që është *te dora* (*Zuhanden*, si vegël e përdorshme) brenda botës. Në dallim nga të gjitha qeniet e tjera, çdonjëra prej të cilave *është*, *Dasein ekziston*. *Dasein* (përkatësisht njeriu) si Qeniesim-Aty përpara (« aty » si ndajfolje e vendit por edhe e kohës) qëndron në *çeltësinë* e qeniesimit, përpara vetes. Qeniesimi me ekzistencën e vet dallon thelbësisht nga të qenit-aty i të gjitha qenieve të tjera që janë në botë. Specificiteti i *Dasein-it* shprehet me *mënyrën* e qeniesimit, përkatësisht të ekzistuarit. Heidegger-i e cilëson *Dasein* edhe me *projektin* dhe *projektimin*. Sipas tij njeriu është gjithherë projekt dhe projektim, *jashtë vetes* në këtë projektim, duke i paraprirë kohës, e cila vjen, ngase projekti është edhe *burim i kohës*. Projekti nuk kuptohet këtu si ndonjë plan për një veprim të caktuar.

« Bota » është moment struktural në formulimin qeniesimi-në-botë. Të përshkruarit e « botës » si fenomen, që synon *të vërë në pah atë që shfaqet*, rëndom kuptohet si një numërim i gjërave që janë « në » botë »: shtëpitë, drunjtë, njerëzit, malet, yjet dhe ngjarjet që ndodhin në të. Përshkrimi i tillë për Heidegger-in nuk ka pertinencë fenomenologjike dhe mbetet në nivelin parafenomenologjik, ngase përshkrimi mbetet i lidhur për qenien (*Seyende*). E kjo do të thotë se mbetet në rrafshin *ontik*, brenda të cilit nuk mund të arrihet te qeniesimi (*Sein*). Mirëpo, kërkimi i Heidegger-it synon që me një përshkrim fenomenologjik të « botës » të nxjerrë në shesh dhe të përkufizojë me koncepte dhe kategori *qeniesimin* e qenies. Qenia janë gjërat, qofshin ato natyrore apo ato që kanë një vlerë. Sendësia e të

[28] Po aty, f.31.

dytave mbështetet te ato të parat (natyrore); pyetja e Heidegger-it ka të bëjë me qeniesimin e gjërave natyrore, natyrën si të tillë dhe karakterin substancial të tyre.[29] Heidegger-i, në fakt, synon të ndriçojë « kuptimin ontologjik » të tyre.

Megjithatë as përshkrimi ontik, në rrafshin empirik e praktik, i qenies brenda-botërore e as interpretimi ontologjik (rrafshi filozofik) i qeniesimit të kësaj qenie nuk e « prekin, si të tillë, fenomenin « bota ». Bota si koncept *ontik* emërton tërësinë e qenies, e cila mund të jetë e përdorshme (*Zuhanden*) brenda botës. Heidegger-i ka prodhuar termin « ontik », si derivat nga greqishtja « on », « ontos » si particip i së tashmes nga « einai », të cilin ai e përkthen si qenie (gj. *seiende*, fr. *etant*). Te Heidegger-i dhe rëndom ky term i takon « rendit të *qenies* përkatësisht rendit të të dhënes konkrete të përvojës ». Përderisa ontologjikja emërton atë që i takon « rendit të qeniesimit në kuptimin ekzistencial ». [30]

Bota si term ontologjik shpreh qeniesimin e qenies. Është fjala, pra, për mënyrën e qeniesimit të njeriut të cilin Heidegger e mendon me konceptin *Dasein*.

Heidegger-i rikujton se Descartesi dallon *ego cogito* (unë mendoj) nga *res corporea* (gjërat trupore).

Ky dallim më vonë në historinë e filozofisë bëhet ontologjikisht dallim midis « natyrës » dhe « frymës ». Mirëpo për Heideggerin këto dallime vuajnë nga « paqartësia e themeleve të veta ontologjike ». Kësisoj, *substantia* si term i filozofisë së kohës shpreh qeniesimin e një qenie, e cila mbahet nga vetvetja. Mirëpo, siç vë në pah ai, kjo shprehje emërton herë *qeniesimin* e një qenie si substancë, perkatësisht substancialitetin, e herë vetë qenien si *një substancë*.[31] Heidegger-i e sheh dykuptimësinë e substancës, të cilën e bart edhe koncepti grek « usia », si diçka jo të rastësishme.[32]Ai thekson se ideja e qeniesimit te e cila shpie karakterizimi i *res extensa* (shtrishmëria) është substancialiteti. Ndërkaq qeniesimi i një substance cilësohet me një mungesë të nevojës; pra për të qenë ajo nuk ka nevojë për diçka tjetër. Në këtë kuptim definohet edhe zoti si *ens perfectissimum* (qenie e përsosur) në kuptimin ontologjik. Koncepti i zotit e bën të mundur sqarimin ontologjik të « momentit konstitutiv të substancialitetit –

---

29 Po aty, f.79.

30 Foulquié et Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, Paris, 1978, f.496.

31 *Etre et temps*, f.100.(?)

32 Po aty

autarkisë ». Zoti, pra, mendohet si qenie e vetëmjaftueshme. Ndërkaq *qeniet e tjera*, sipas këtij koncepcioni kartezian, ndryshe nga zoti, kanë nevojë që të jenë të prodhuara (*ens creatum*) dhe të mbahen. Siç sqaron Heidegger-i midis këtyre dy tipave të qenieve është « një dallim i pakufishëm » nga aspekti i qeniesimit.

Në vijim të analizës së vet ai nënvizon se qeniesimi i substancës e cila cilësohet me shtrishmërinë do të mundë të përkufizohej në themelin e vet ontologjik « *nëse* do të ndriçohej *kuptimi* i qeniesimit të « përbashkët » për të dy substancat: *res cogitans* dhe *res extensa*.[33]Në shprehjet « zoti është » dhe « bota është » ne shprehim qeniesimin, mirëpo fjala « është » nuk ka të njëjtin kuptim te ato dy qenie pasi midis tyre është një « dallim i pakufishëm » i qeniesimit, sipas interpretimit të Heidegger-it.

Heidegger-i rikujton në vijim se Descartesi « mbetet nën nivelin e skolastikës sa i takon elaborimit ontologjik të problemit », e madje se ai *i shmanget* kësaj pyetjeje. Kjo shmangie do të thotë se Descartesi e lë « të pasqaruar kuptimin e qeniesimit », ngase mbetet « i mbyllur brenda idesë së substancialitetit dhe karakterit të « universalitetit » të kësaj domethënie.[34]

Mirëpo, Heideggeri njëherazi vlerëson se as ontologjia e mesjetës e as ajo antike greke nuk e kanë ndriçuar domethënien e qeniesimit, *pra vetë qeniesimin*. Ai përfundon se çështja e domethënies së qeniesimi nuk mund ta bëjë as edhe një hap « gjithnjë përderisa orvatemi ta ndriçojmë atë mbi bazën e një kuptimi të pasqaruar të qeniesimit ». E ky kuptim ka mbetur i pasqaruar, thekson ai, ngase e mbanin si të *vetëkuptueshëm*.[35]

Heideggeri më tej vë në pah se Descartes-i nuk mjaftohet vetëm me *evitimin* e pyetjes ontologjike të substancialitetit, por cek shprehimisht se « substanca si e tillë, do të thotë substancialiteti është që në fillim në vete dhe për vete e paqasshme ». Pra, sipas Descartes-it vetë qeniesimi nuk na afekton, prandaj ai nuk mund të perceptohet. Ndërkaq Kanti, siç rikujton Heideggeri, theksonte se « qeniesimi nuk është një predikat real » e kësisoj ai thjesht e *përsëriste qëndrimin* e Descartes-it.[36]

---

33 Po aty, f.103.
34 Po aty, f.104.
35 Po aty, f.105.
36 Po aty

Heidegger vë në pah këtu se këta filozofë, nga më të rëndësishmit në filozofisë moderne, kësisoj kanë hequr dorë në mënyrë të themeltë nga mundësia e një problematike të pastër të qeniesimit. E kjo do t'i shtyjë që të kërkojnë një shpëtim për të arritur pastaj te përcaktimet e cituara të substancave: « meqë « qeniesimi » është në fakt i paqasshëm *si qenie* ai do të shprehet me ndihmën e përçaktimeve ekzistuese të qenies për të cilën flitet -me atribute. Por natyrisht jo me çfarëdo atributi, por me ndihmën e atyre që plotësojnë në mënyrën më të pastër kuptimin e qeniesimit dhe të substancialitetit, të cilin e parasupozojnë heshtazi ».[37]

Heidegger-i konstaton tani se « bazat ontologjike të përcaktimit të botës » si *res extensa* janë bërë të qarta: ato konsistojnë në idenë jo vetëm të pasqaruar, por edhe të shikuar si të *pasqarueshme* në kuptimin e tij të qeniesimit, përkatësisht të substancialitetit. Ai u bën vërejtje filozofëve modernë që kanë mbajtur një *dykumptimësi* në të kuptuarit e « substancës », herë si ontike e herë si ontologjike. Heidegger vë në dukje se « ajo që strehohet mbrapa këtij dallimi të pahetueshëm të domethënies, është *pafuqia* për të zotëruar problemin themelor të qeniesimit ».[38] Ai njëherazi sqaron se kjo pafuqi e interpretimit ka ndikuar që fenomeni i botës të mbetet i kufizuar te Descartesi brenda atij interpretimi.[39]

Kritika e ontologjisë karteziane do të bëhet më e kapshme dhe më e argumentuar në kaptinat vijuese ku do të ndriçohen anë të ndryshme të çështjes së qeniesimit, e në veçanti prania e saj brenda *përditshmërisë*.

Tani t'i themi dy fjalë për metodën fenomenologjike të Heideggerit. Në paragrafin e 7-të të *Qeniesimi dhe koha* Heideggeri shpjegon metodën e vet fenomenologjike të kërkimit duke rikujtuar se objekti tematik i kërkimit të tij është qeniesimi i qenies ose *kuptimi* i qeniesimit në përgjithësi. Ndërkaq ndarja e qeniesimit nga qenia dhe shpjegimi i vetë qeniesimit, nënvizon Heidegger, janë detyrë e ontologjisë.[40] Më tutje ai vë në pah se mënyra e trajtimit të çështjes kryesore – kuptimit të qeniesimit – është *fenomenologjike*. Me fjalën « fenomenologji » Heideggeri kupton së pari një koncept metodik, por jo një rrymë ose një pîkëpamje: ajo « nuk cilëson çkafin real (*quid*) të « objekteve të kërkimit filozofik » por atë *çfarë* të tyre ». Heideggeri e

[37] Po aty, f.105.
[38] Po aty, f.106.
[39] Po aty, f.107.
[40] Po aty, f.48.

sqaron domethënien e fjalës që i jap këtu edhe me maksimën e Husserlit « Kah vetë gjërat !» e jo me « konstruksionet në ajër » ose « pseudo-pyetjet » që i emërtojnë « probleme ». Heideggeri thekson se kjo maksimë shpreh në fakt vetë « parimin e çdo njohjeje shkencore ».[41]

Ai rikujton se ajo shprehje përbëhet nga dy elemente: nga *fenomeni* dhe nga *logosi*. Shikuar nga jashtë, duket sikur fjala « fenomenologji », shton Heidegger, është sajuar sikurse fjalët « teologji », « biologji », « sociologji »: shkencë mbi zotin, mbi jetën, mbi shoqërinë. « Para-konceptin » e fenomenologjisë duhet ta shtrojmë, cek Heidegger, me « karakterizimin e asaj që është emërtuar nga të dy përbërësit e kësaj fjale: « fenomeni » dhe « logosi ».[42] Shprehja « fenomen » (φαινοϖμενον) për Heideggerin emërton « atë që tregohet në vete, që e manifeston ».[43] Ndërkaq « logos » (Λογος) është koncept shumëkuptimësh, i cili emërton dikursin, arsyen, gjykimin, konceptin, definicionin, themelin, raportin. Logosi si diskurs do të thotë se ai e bën të dukshëm atë për çka flasim; ai shpreh pyetjen për të cilën është fjala në diskurs.[44]

Një parapërkufizim (para-koncept të fenomenologjisë Heideggeri e jep këtu: të bëhet e dukshme duke u nisur nga vetja ajo që shfaqet ashtu si shfaqet duke u nisur nga vetja ».[45]

Për Heideggerin fenomenologjia është mënyra e qasjes (akcesit) ndaj një fenomeni dhe mënyrë e legjitimimit e përcaktimit të asaj që duhet të bëhet temë e ontologjisë. Koncepti fenomenologjik i fenomenit shpreh atë që shfaqet (tregohet): qeniesimin e qenies, kuptimin e tij, modifikimet e tij dhe derivimet e tij. Ai thekson se *qeniesimi i qenies* kurrsesi nuk mund të jetë diçka *mbrapa* së cilës do të mbetej ende diçka « që nuk shfaqet ».[46] Mbrapa fenomeneve të fenomenologjisë nuk ka asgjë tjetër, nënvizon Heidegger. Mirëpo, ai njëherësh cek se fenomeni nuk shfaqet vetvetiu, ngase mund të jetë *i tërhequr*. Prandaj, shton ai, mbasi fenomenet, nuk jepen (kapen) në të parën dhe shpesh mu për këtë arsye nevojitet fenomenologjia. Së këndejmi « qeniesimi i mbuluar » del të jetë koncept plotësues i « fenomenit ».[47]

---

41 Po aty, f.48.
42 Po aty
43 Po aty, 49.
44 Po aty, f.52.
45 Po aty, f.55.
46 Po aty, f.57.
47 Po aty, f.57.

E shikuar nga përmbajtja e saj, fenomenologjia, në të vërtetë, është shkenca e qeniesimit të qenies, pra ontologjia.

Fenomenologjia e *Dasein-it* është te Heideggeri hermeneutike në kuptimin burimor të fjalës, sipas së cilës ajo emërton punën e eksplicitimit (sqarimit). Kjo hermeneutikë si eksplicitim i qeniesimit të *Dasein*-it ka edhe domethënien, që është filozofikisht e para, e një analitike të ekzistencialitetit, gjegjësisht të ekzistencës.

PYETJA EKZISTENCIALE: KUSH ËSHTË DASEIN?

Në këtë pyetje Heidegger-i përgjigjet duke vërë në dukje se « *Dasein* është një qenie që çdoherë unë jam vetë, qeniesimi i tij është imi ». Ky përcaktim tregon një konstitucion ontologjik, i cili mbahet identik brenda *ndryshimit* të sjelljeve dhe përjetimeve që i raportohet kësaj shumësie. Kësodore ajo që mbahet është subjekti, i cili me gjithë alteritetin e shumëfishtë e ka karakterin e vetvetes. Këtu fillon analitika e Dasein-it.

Dasein në fillim shikohet si qeniesim i përdorshëm (mjet), mirëpo ky qeniesim i një qenie megjithatë nuk i përket *Dasein*-it.[48] Për Heidegger-in ndryshe nga të gjitha qeniet e tjera, nga gjithçka tjetër që është *vetëm njeriu (Dasein)* ekziston. Të ekzistuarit e tij është mënyra specifike në të cilën ai shpalos qenien e vet. Ndryshe Heidegger-i thotë edhe se « esenca » e Dasein-it ka të bëjë me ekzistencën e tij. Fjala *essence* është këtu në thonjëza ngase Heidegger-i do të shprehë dallimin nga pikëpamjet tradicionale (filozofia skolastike ose filozofia e kohës së re) mbi raportin midis esencës dhe ekzistencës. Veçantia e pikëpamjes së Heidegger-it shqitet këtu me theksin që ai i vë ekzistencës së njeriut, si ajo që takon mëvetësisë së tij. Dy mënyrat e qeniesimit të Dasein-it, Heidegger i përkufizon me termat e autenticitetit dhe joautenticitetit. Mënyra e parë ka të bëjë me realizimin e mundësisë që ekzistenca ime të ketë karakterin e mëvetësisë sime, të jetë specifikisht imja.[49]

Kësodore, epërsia e ekzistencës mbi esencën e njeriut, si dhe mëvetësia janë rezultat i analitikës fenomenologjike të Heidegger-it. Dasein është gjithherë tanimë « i hudhur në botë », që do të thotë se ekzistenca e tij nuk është shprehje e ndonjë domosdoje të pashmangshme. Po ai duhet të marrë përsipër këtë rastësi apo kontingjencë, siç

[48] Po aty, f.35.
[49] Po aty, f.35-36.

do të thonë më vonë, në gjysmën e dytë të shekullit XX ekzistencialistët francezë.

Të gjitha qeniet e tjera, ndryshe nga njeriu (*Dasein*), i cili ekziston, janë qenie aty pranë nesh ose afër dorës (të përdorshme si vegla): *vorhanden* dhe *zuhanden*.[50] *Vorhandenes* del si një « kundër-koncept i ekzistencës; që i takon gjinisë së të qenit thjesht aty brenda botës; ndërkaq me termin *zuhanden* Heideggeri emërton diçka *të përdorshme* (QK,§15). Kësisoj, fjala vjen një piano për hamallin, i cili duhet ta bartë nga një dhomë te tjetra, pianoja është "vorhanden", kurse për pianistin që e përdor atë për ta luajtur një pjesë muzikore pianoja është "zuhanden".[51]

Heidegger-i cek se *Dasein* i shikuar nga aspekti i përditshmërisë së tij nuk është thjesht në një botë « por i raportohet botës sipas një modaliteti dominant: më së shpeshti ai është i kapur nga bota e tij. Kjo mënyrë e të qenit e identifikimit me botën e cilëson fenomenin të cilën e definon pyetja: « Kush është pra *Dasein*, në përditshmërinë e tij?[52]Strukturat e *Dasein-it* të cilat janë bashkëburimore me qeniesimin -në-botë*: qeniesimi-me* dhe *qeniesimi-Aty-me*. Ai thekson se karakteristika e tyre ontologjike është ekzistenciale e njëherazi shton se në këtë mënyrë të qeniesimit mbështetet mënyra e qeniesimit-vetvetja e përditshme shpjegimi i së cilës e bën të dukshme atë që kemi të drejtë ta quajmë subjekti i përditshmërisë: *Pavetorja* (*Das Man*, fr.*On*).[53]

Në jetën e përditshme njeriu është i preokupuar dhe i shpërndarë (shkapërderdhur) brenda një shumësie të punëve e qëllimeve. Preokupimi dhe kujdesi shfaqen për ushqimin dhe veshjet, për sëmundjet e trupit. Edhe preokupimi edhe kujdesi janë, sipas Heideggerit, ekzistenciale në kuptimin e tipareve strukturuese të jetës.[54] Nëse Dasein e gjen « vetveten » dikund kjo është së pari brenda asaj që ai bën, asaj që ka nevojë, asaj që pret, brenda asaj që synon(f.125): pra brenda asaj *afër dorës* brenda botës, me të cilën preokupohet (*besorgen*).

Brenda përditshmërisë manifestohet prania e pavetores, në të gjitha lëmenjtë. Është fjala për veprime që nuk kryhen nga mëvetësia e njeriut, nga specificiteti i mendimeve, dëshirave dhe prirjeve të tij. Pavetorja, cek Heidegger, e shkarkon çdo herë *Dasein* në

---

50 *Etre et temps*, §9 dhe §15).

51 *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, f.428-429,Cerf, Paris, 2013

52 *Etre et temps*, f.121. ?-

53 Po aty

54 Po aty, f.122.

përditshmërinë e tij, ngase ajo ka tendencën për qasje të sipërfaqshme dhe lehtësi, kësisoj ajo e sundon.

« Cdonjëri është tjetri dhe askush nuk është vetvetja » brenda hapësirës së sundimit të pavetores. Pavetorja, e cila përgjigjet në pyetjen kush është *Dasein* është *askushi*, të cilit i dorëzohet çdo *Dasein*, në qeniesimin-disa-me-të-tjerët.[55]Dasein në këto raste vepron sipas shtytjeve se « ashtu thuhet, mendohet, veprohet ».

DASEIN SI AFEKTIVITET

Në analizat e afektivitetit Heideggeri cek se është fjala për një strukturë ekzistenciale të Dasein-it, ashtu si manifestohet në jetën e përditshme. Më pastaj ai e shqyrton atë në prizmën e tonalitetit (*Stimmung*) si çështje e psikologjisë. Me tonalitet Heideggerin kupton mënyrën tonë të qeniesimit-në -botë si ton, atmosferë dhe disponim. E përditshmja në aspektin ontik (faktik): është ky *tonaliteti*, fakti që jemi në një dispozicion (gjendje). Fédier, një studiues i shquar francez i Heideggerit, cek se tonaliteti është dispozicion i thellë në të cilin qenia njerëzore është « drejtpërdrejt dhe menjëherë në raport me botën, brenda ritmit të veçantë në të cilin vibron çdo tonalitet themelor dhe përjetohet si botë ».[56]Se tonalitetet mund të dëmtohen dhe të transformohen thellësisht kjo tregon, sipas Heideggerit, se *Dasein* është « gjithherë tanimë i intonuar » ose nën ndikimin e tonalitetit si dispozicion i veçantë.

Ndërkaq Françoise Dastur thekson se të menduarit mbi përvojën estetike kërkon që të mendohet ndjeshmëria (sensibiliteti) jo si sensorialitet, që ka të bëjë thjesht me shqisat, por me « afektibilitetin do të thotë aftësinë për t'u çelur ndaj afektimit ».f.12(*La pensée esthétique* de Heidegger, parathënie e librit të Stéphane Vaquero, Clamecy, 2021). « Stimmung » sipas saj është tonaliteti afektiv me të cilin ne akordohemi me atë që na afekton. Nga ky akordim ne realizojmë një përvojë imediate brenda raportit tonë ndaj një vepre artistike » si përvojë e kënaqësisë, e cila nxirret nga e bukura, si raport imediat ndaj qeniesimit, i një akordi imediat ndaj qeniesimit »12.

Mundësitë e çeltësisë së të njohurit për Heideggerin nuk arrijnë deri aty ku arrin « të hapurit burimor që u përket këtyre tonaliteteve

---

55 Po aty, f.126. ?

56 *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, f.

madje edhe aty ku *Dasein* bartet përpara qeniesimit të vet si aty ».[57] Duke qenë i intonuar ose i kapluar nga tonaliteti *Dasein* ka mundësinë që të jetë i hapur në botë pikërisht duke ekzistuar. [58]

Megjithatë Heideggeri pranon se një *Dasein* mund e madje edhe duhet doemos të zotërojë tonalitetin në saj të dijes dhe vullnetit të vet. Kjo mund të jetë një dëshmi për primatin e vullnetit dhe njohjes « në disa mundësi të të ekzistuarit ».[59] Mirëpo, ai nënvizon se kjo nuk bën të na shtyjë të mohojmë *ontologjikisht* tonalitetin e shikuar si « mënyrë e qeniesimit burimor e *Dasein* në të cilën ai është i hapur ndaj vetes para çdo njohjeje dhe çdo akti të vullnetit dhe përtej shkallës së tyre të çeltësisë ».[60] Megjithatë, shton Heidegger, konstatimi i sipërm nuk duhet të na shtyjë « që të mohojmë ontologjikisht tonalitetin si mënyrë e qeniesimit burimor e *Dasein* në të cilën ky i çilet vetes përpara çdo njohjeje dhe çdo akti të vullnetit […]».[61] Më tutje, ai vijëzon një tipar të rëndësishëm të tonalitetit: ky e hap *Dasein*-in në mënyrë burimore, por në anën tjetër ai edhe e « rimbyll atë në mënyrë edhe më të vendosur se çfarëdo jo-percepcioni. » Pra, tonaliteti mund të bëjë që *Dasein* të mos e shoh veten, ose të bëhet i verbër ndaj vetes sikurse edhe ndaj botës që e rrethon me preokupimet ndaj kësaj. Këtë mbylltësi Heideggeri e shpjegon me shembullin e veprimit të *idhëtësisë* si tonalitet. Kur na kaplon idhtësia bëhemi të verbër ndaj vetes sonë, ngase nuk e shohim dhe nuk e kuptojmë më.[62]

Të kuptuarit e tonalitetit dhe afektivitetit shpaloset mëtej në veprën *Qeniesimi dhe koha* me këto vrojtime: « tonaliteti kaplon» *Dasein*-in ose ai bie mbi këtë: « Ai nuk vjen as nga « jashtë » as nga « brenda », por paraqitet si formë e qeniesimit-në-botë, ai ngritet prej vetë këtij ». Së këndejmi, për Heideggerin, tonaliteti ndikon që qeniesimi-në-botë si tërësi të çilet. Qeniesimi « i intonuar » njëherësh nuk është « një gjendje e brendshme, e cila jashtësohet për t'i ngjyrosur pastaj në mënyrë misterioze gjërat dhe personat ».Tipari i dytë i afektivitetit del të jetë « një mënyrë ekzistenciale themelore e *çeltësisë bashkëburimore* e botës, e qeniesimit-aty-me dhe ekzistencës ».[63]

---

57 Etre et temps, f.136. ?-
58 Po aty, f.137.
59 Po aty, f.139.
60 Po aty
61 Po aty
62 Po aty, f.139.
63 Po aty

FRIKA SI MODUS I AFEKTIVITETIT

Heideggeri analizon më tej fenomenin e frikës si modalitet i afektivitetit, e shikuar nga tri pikëvrojtime: para-çkaje e frikës, të kesh frikë dhe përse-ja e frikës. Nëpërmjet këtyre tre pikëshikimeve Heideggeri synon të vërë në pah « strukturën e afektivitetit në për-gjithësi ».[64]

Ajo para-çkafit e frikës ka të bëjë me « të rrezkishmen » si një qenie që na del përpara brenda botës në të cilën jetojmë; qenie kjo që cilësohet me mënyrën e të qenit të asaj që është e përdorshme. E rrezikshmja, saktëson, Heidegger, del të jetë një kërcënim.

Të kesh-frikë si « mundësi e cila është e pranishme brenda qeniesimit-në-botë i afektuar », si « timiditet », tanimë « e ka hapur botën në atë mënyrë që duke u nisur prej tij ajo e rrezikshmja të mund të shfaqet ».[65]

Arsyen « përse frika ka frikë" Heidegger e sheh te *Dasein;* « Të kesh frikë » bën që kjo qenie të çelet para brishtësisë së vet ». Kur *Dasein* si qeniesim-në -botë kanoset për gjërat me të cilat preokupohet kjo e shtyn që ai « të humbasë kokën », e kjo bën që çeltësia, e cila e cilëson *Dasein* të bëhet mbyllje.144

Në analizën e temës së frikës, Heideggeri është më shumë i interesuar të qëmtojë jo aq shkallët e « tonalitetit të ndjenjës, por e modaliteteve ekzistenciale. », momentet përbërëse të frikës (tmerrit etj.).

DASEIN SI TË KUPTUARIT

Në vijim Heideggeri i hap shqyrtimet mbi çështjen e të kuptuarit si *strukturë ekzistenciale* e qeniesimi-Aty. Të kuptuarit, në fakt, ndikon në *konstituimin* e afektivitetit e në anën tjetër të kuptuarit është çdo herë i « in-tonuar », pra i kapluar nga afektiviteti. *Dasein* si qeniesim në botë, si qeniesim që ekziston, cilësohet me mundësinë fundamentale të çeltësisë. E pikërisht kjo çeltësi shquan të kuptuarit.[66]

---

64 Etre et temps, f.142.
65 Po aty, f.144.
66 Po aty, f.146.

« Dasein është duke ekzistuar aty-ja e vetes, përkatësisht si ajo për qëllim të çkafit Dasein është: qeniesim në botë, ekzistues, i cili si i tillë është i hapur; e mu kjo çeltësi është quajtur të kuptuarit. »[67]

Celtësia e të kuptuarit ka të bëjë, sipas Heideggerit me qeniesimin-në botë-në tërësinë e saj. Ndërkaq sinjifikativiteti (domethënshmëria) është ajo kah e cila bota si e tillë është e hapur ».

Në ligjërimin ontik, shpjegon Heidegger, ne e marrim ndonjëherë « shprehjen « të kuptosh diçka » në kuptimin « të merresh vesh për diçka », « të mund t'i bësh ball diçkaje », « të dish t'ia dalësh përtej ». Mirëpo Heideggeri saktëson se ai e kupton *Dasein* jo si diçka e përdorshme, ngase është « para së gjithash mundësi. *Dasein* është çdo herë atë që mund të jetë dhe mënyrë si mund të jetë vetë mundësia e vetes ». Ndryshe nga kategoritë modale për gjërat që i përdorim dhe që na shërbejnë për punë e qëllime të ndryshme, mundësia si ekzistencial është këtu « përcaktim ontologjik pozitiv më burimor e më i lartë i *Dasein*-it ».[68]

Njëri nga formulimet e fuqishëm dhe të thellë mbi mundësinë e *Dasein*-it na thotë këtë: « Dasein është mundësia e qeniesimit-të-lirë për të qenë më vetanake ». Kjo do të thotë edhe se këtu qëndron dallimi specifik i njeriut nga të gjitha qeniet e tjera. Në këtë kontekst Heidegger saktëson se të kuptuarit është « qeniesim i një mundësie për- të-qenë ». Por pikërisht pse të kuptuarit është një *mundësi* e jo domosdoshmëri e pashmangshme ai mund të rrëshqasë edhe në mos-kuptim, pra të dështojë. Megjithatë ai është njëherazi edhe mundësi për ta « rigjetur veten brenda mundësive të veta ». Së këndejmi, të kuptuarit për Heideggerin del të jetë « të qenit ekzistencial e mundësisë-për-të qenë e cila është specifike për *Dasein* ».

Në vijim ai merret me ndriçimin më të thukët të strukturës së këtij ekzistenciali.[69]Së pari ai e shtron pyetjen: përse të kuptuarit arrin, në sajë të dimensioneve thelbësore që mund t'i qelë brenda vetes, të depërtojë deri te mundësitë? Përgjigjen Heideggeri e jep me vrojtimin se të kuptuarit ka në vete « strukturën ekzistenciale të cilën e quajmë projekt ». Projekti për të nuk është ndonjë *plan* që do të duhej të realizohet. Ai saktëson se « karakteri i projektit i të kuptuarit përbën qeniesimin-në-botë nga aspekti i çeltësisë së asaj Aty e tij, si Aty e një mundësie-për-të qenë. *Dasein* (*Sein*-qeniesim, *da*-aty) si i hudhur në

---

67 Po aty

68 Po aty, f.147.

69 Po aty, f.147-148.

botë (fr. *jeté*) sipas mënyrës së qeniesimit (të qenmit) të projektimit. Heidegger thekson se *Dasein* e kupton veten gjithherë duke u nisur nga mundësitë.[70]

Ndërkaq projekti ka të bëjë me *çeltësinë* e plotë të qeniesimit-në-botë, kurse të kuptuarit është mundësi për të qenë, e shënuar brenda tij si ajo që e bën të çilet.[71]

Të kuptuarit si projekt përbën ekzistencialisht « pamjen » e *Dasein*-it. Këtë pamje e cila ka të bëjë në tërësi me ekzistencën e Heideggerit e kupton si « transluciditet » me të cilin ai emërton « njohjen e mirëfilltë të vetes », e cila nënkupton çeljen e plotë nëpërmjet momenteve të tij përbërëse.[72]Kurse ana e errët e *Dasein*-it për të nuk rrënjoset vetëm te vetiluzionet « egocentrike », por edhe te mosnjohja e botës. Më tej, ai cek se konceptet e pamjes dhe të të shikuarit janë terma universalë, që cilësojnë çdo akces si akces i përgjithshëm te qenia dhe te qeniesimi. *Të* kuptuarit përmban çeltësinë e asaj. Aty (*Da*) si cilësi e një mundësie të qeniesimit të *Dasein*-it, si çeltësi e qeniesimit në përgjithësi. [73]Mirëpo, kuptimi ekzistencial i këtij të kuptuari të qeniesimit s'mund të arrihet veçse në mbështetje të interpretimit kohor të qeniesimit.

Në vijim të shqyrtimeve të veta këtu, Heideggeri e sheh të udhës ta bëjë një elaborim konkret të afektivitetit dhe të të kuptuarit si *ekzistencale* nga aspekti i qeniesimit të tyre në jetën e përditshme.[74]

Ndërkaq, projektimi i të kuptuarit ka mundësinë vetanake që të konfigurohet; e këtë konfigurim Heideggeri e quan *eksplicitim* (sqarim i hollësishëm). Eksplicitimi është sqarim apo nxjerrje në shesh e asaj që është implicite, e nënkuptuar, por që nuk është shprehur qartazi. Ky fenomen i eksplicitimit merr trajtën e të kuptuarit joautentik atëherë kur nuk është i ndërtuar në mënyrë të themeltë. Eksplicitimi i diçkafit si diçka mbështetet thelbësisht te një para-përvetësim, parashikim dhe anticipim; është fjala për opinione të paraformuara.[75] Dasein ka kuptim në atë masë sa çelja e qeniesimit-në -botë kaplohet me qenie, e cila mund të zbulohet brenda saj. Ndryshe qenia mbetet e pakuptueshme. Kësisoj *vetëm Dasein mund të jetë i kuptimtë apo i*

---

70 Po aty, f.149.
71 Po aty
72 Po aty, f.151.?
73 Po aty
74 *Etre et temps*, f.153. ?
75 Po aty, f.156.

pakuptimtë. Për Heideggerin *kuptimi është një ekzistencial i Dasein*-it.[76]

DASEIN DHE TË FOLURIT. FJALA

Heideggeri rikujton se ekzistencialet themelore që përbëjnë qeniesimin e Aty, çeltësia e qeniesimi-në-botë janë afektiviteti dhe të kuptuarit. Kurse të kuptuarit strehon në vete mundësinë e eksplicitimit (shpalosjes shpjeguese) do të thotë përvetësimin e të kuptuarit.

Sqarimi i kuptimit të tretë të shprehjes -komunikimit- e çoi Heideggerin te koncepti i thënies dhe të folurit. Fjala bëhet tani temë e analizave të Heideggerit, ngase ky fenomen i ka « rrënjët e veta brenda konstituimit ekzistencial të çeltësisë së *Dasein* ». Themeli ontologjiko-ekzistencial i fjalës, e cila është element i ligjërimit të folur, është të folurit.[77] Si konstitucion ekzistencial i çeltësisë së *Dasein*-it, të folurit e përbën ekzistencën e tij, duke artikuluar kuptueshmërinë e qeniesimit-në-botë.

Duke folur *Dasein* shprehet, jo sepse ai është së pari një « brendi » e ndarë nga e jashtmja, por ngase duke kuptuar se është qeniesim-në-botë, ai është tashmë « jashtë ».[78]

Heideggeri vë në pah, më tutje, se komunikimi i mundësive ekzistenciale i afektivitetit, thënë ndryshe hapja e ekzistencës, mund të bëhet qëllim autonom i të folurit « poetik ».[79]

Ai saktëson se të folurit është artikulim sinjifikativ i të kuptuarit të afektuar të qeniesimit-në-botë.Heideggeri ndriçon në vijim tiparet ekzistenciale të rrënjosura brenda konstitucionit të qeniesimit të *Dasein*-it, të cilat e bëjnë (dhe vetëm ato) të mundur diçka të tillë si fjala. Më tutje, më pastaj ai vë në dukje se lidhjen e të folurit me të kuptuarit dhe kuptueshmërisë më së miri e shpreh mundësia ekzistenciale, e cila i takon vetë të folurit: të dëgjuarit. Nuk është e rastësishme, nënvizon ai se kur nuk kemi dëgjuar diçka « mirë » themi se nuk e kemi « kuptuar ». Të dëgjuarit, sipas Heidegger-it, përbën madje qeniesimin e hapur primar dhe autentik të *Dasein*-it për mundësinë e vet që të jetë sa më vetanak, si « dëgjim i zërit të mikut, të cilin çdo *Dasein* e bart me vete. *Dasein* dëgjon pasi kupton ».

---

76 Po aty, f.157.
77 Po aty, f.115.
78 Po aty, f.168.
79 Po aty, f.116-117.

Heideggeri cek se mbi bazën e kësaj mundësie (aftësie)-për të dëgjuar si ekzistencialisht primare është e mundur diçka e tillë si *të dëgjuarit*.[80]

Dasein si qeniesim-në-botë ka aftësi për të folur, e « ka fjalën »; ai saktëson se nuk është e rastësishme që grekët e moçëm, *ekzistenca e përditshme* e të cilëve ishte fokusuar në mënyrë vendimtare në të folurit-njeri-me-tjetrin, e të cilët po ashtu theksonin se « kanë sy për të parë », e përcaktuan esencën e njeriut, në interpretimin e tyre sa para-filozofik po aq edhe filozofik të *Dasein-it* si « zoon logon ehon » (qenie që flet).[81]

Heideggeri pastaj thekson se interpretimi i mëvonshëm i këtij definicioni të njeriut në kuptimin e një « qenie racionale », si « qenie e gjallë e arsyeshme », nuk është parë si e pavërtetë, por ai « mbulon truallin fenomenal nga i cili ishte nxjerrë ky definicion i *Dasein*-it ». Ai rikujton se grekët nuk kanë fjalë për fjalën dhe gjuhën (*Sprache*) dhe se ata e kuptuan « së pari » fenomenin në kuptimin e të folurit.
Elaborimi i strukturave themelore të formave dhe elementeve të të folurit u realizua në fillin drejtues të këtij *logosi*.

Kufizimin e kësaj pikëpamjeje Heideggeri e sheh te fakti se ajo mbështetet te ontologjia e veglës (mjetit) së përdorshme. Kategoritë e domethënies të cilat u bartën te linguistika e mëvonshme, sot janë orientuar te të folurit si shprehje.

Heideggeri mendon se doktrina e domethënies nuk mund të rezultojë spontanisht nga një krahasim i gjuhëve sa të shumta po aq edhe të largëta njëra nga tjetra. Ai njëherësh thekson se konstituimi i asaj doktrine nuk mund të bëhet duke përvetësuar fjala vjen horizontin filozofik brenda të cilit W.v. Humbolt e ka shtruar problemin e gjuhës. Ndryshe nga autorët e tjerë, Heideggeri e shikon doktrinën e domethënies të rrënjosur në ontologjinë e *Dasein*-it; promovimi apo zhdukja e saj varen nga fati i kësaj ontologjie. [82]

Heideggeri njëherësh thekson se kërkimi filozofik duhet të marrë vendim « një herë e përgjithmonë » lidhur me atë se cila mënyrë e të qenit i takon fjalës. A është ajo një mjet i përdorshëm brenda botës, apo në mos ka ajo mënyrën e të qenit të *Dasein*-it apo as njërën e as tjetrën. Në vijim ai pyet edhe çfarë është modaliteti i të qenit të

---

80 Po aty, f. 117.
81 Po aty, f.119
82 Po aty,f.119.

gjuhës që ajo « të mund të jetë « e vdekur »? e njëherësh ai pyet: Ç'do të thotë ontologjikisht rritja dhe shpërbërja e një gjuhe?

Heideggeri sikur nxjerr këtu një përfundim të përkohshëm sipas të cilit kërkimi filozofik do të duhej të heqë dorë nga një « filozofi e ligjërimit » për t'u marr me « vetë gjërat », dhe kësisoj të jetë në gjendje të ballafaqohet me një problematikë konceptualisht të sqaruar ».

Me këtë interpretim të fjalës ai synon të vërë në pah « vendin » ontologjik të këtij fenomeni brenda konstitucionit të qeniesimit të *Dasein* dhe kësisoj të përgatisë një analizë që, duke ndjekur fillin drejtues të mënyrës së të qenit themelor e të folurit në lidhjet që ka me fenomene të tjera, ta bartë ontologjikisht përditshmërinë e *Dasein*-it para një shikimi më burimor.[83]

DASEIN BRENDA PËRDITSHMËRISË DHE TEMA E RËNIES

Në fillim të paragrafit 35 të veprës *Qeniesimi dhe koha*, të cilin ia kushton temës së *dërdëllitjes*, Heideggeri cek se kjo shprehje nuk duhet të merret në një kuptim zhvlerësues, ngase shpreh një fenomen i cili e përbën mënyrën e qeniesimit të të kuptuarit (*Verstehen*) dhe sqarimit (*Auslegung*) të *Dasein*-it (qeniesimit-aty ose njeriut) në jetën e përditshme. Të kuptosh për Heideggerin nuk është një koncept njohës dhe dallon nga domethënia e rëndomtë. Për ta shpjeguar domethënien që i jep "dërdëllitjes", Heideggeri fut në lojë konceptet e të folurit, fjalës dhe gjuhës. Meqë të folurit është shprehje në sajë të fjalës, kjo shprehje përmban të kuptuarit dhe sqarimin. Së këndejmi, "gjuha si qeniesim i shprehur strehon në vete një qeniesim të sqaruar të Dasein-it". Mirëpo, as fjala e as ai qeniesim i sqaruar nuk janë "mjete". Qeniesimi i shprehur, në tërësinë formave që merr, "ruan të kuptuarit e botës së hapur dhe atë të qeniesimit-aty bashkë me tjetrin. Të kuptuarit, i cili, që më parë, është i pranishëm brenda qeniesimit të shprehur, ka të bëjë me qeniesimin e zbuluar të qenies (si një qenie e veçantë apo si gjithë ajo që është), e jo thjesht me një proces njohës.[84]

Hiedeggeri tani shtron pyetjen: nëse të folurit nuk është një mjet, çfarë është qeniesimi i tij dhe çka na thotë ky qeniesim lidhur me qeniesimin e përditshëm të *Dasein*-it (përkatësisht njeriut)?Ai saktëson se të folurit i cili shprehet është komunikim. Duke e dëgjuar

---

[83] Po aty, f.119.
[84] Po aty, f.120.

tjetrin që na flet, ne e kuptojmë atë edhe nëse nuk i kuptojmë të gjitha të dhënat për të cilat ai na flet. Të kuptuarit Heideggeri e shpjegon me të dëgjuarit e asaj që na thotë dikush.

Më tutje, ai shton se thënia (*dictum*) – ose shqiptimi – e garanton "autenticitetin dhe përputhshmërinë e të folurit me të kuptuarit." Të folurit merr kësisoj një karakter të autoritetit: prandaj disa do të thonë se gjërat janë ashtu si thuhen. Mu këtu, te kjo përsëritje, ai e sheh paraqitjen e dërdëllitjes, e cila cilësohet me një mungesë të themelit apo të mbështetjes. Kjo përsëritje orale përhapet në shkrime si një "literaturë" në të cilën lexuesi, me një "të kuptuar mesatar, nuk mund të diktojë e dallojë se çka është nxjerrë dhe pushtuar nga burimi, e çka është përsëritje apo rithënie."[85] Mirëpo, ndonëse dërdëllitja nuk ka mbështetje dhe nuk është e argumentuar, kjo sipas Heideggerit nuk e pengon të depërtojë në hapësirën publike, e madje pikërisht karakteri i saj e favorizon përhapjen dhe praninë e saj në jetën publike. Për Heideggerin këtu qëndron një problem i rëndë: pikërisht pse të folurit i takon përbërjes thelbësore të qeniesimit të Dasein-it dhe ngase ai bashkëndikon "çeltësinë" e Dasein-it, duke u bërë dërdëllitje të folurit do të pengojë qeniesimin në botë të hapur, e kësisoj do ta bëjë atë të mbyllur.[86]

Dërdëllitja, pikërisht pse nuk e çan kokën për të argumentuar, themeluar e mbështetur pohimet e veta, ajo për kah natyra e vet çon te mbyllja, edhe nëse nuk ka për qëllim të mashtrojë apo gënjejë.

Dërdëllitja, e cila ka prirjen ta mbyllë jo vetëm njohjen e vetes dhe të botës, është "mënyrë e qeniesimit të çrrënjosur të Dasein-it." Qeniesimi i mirëfilltë është ekzistencialisht i rrënjosur në kuptimin që ai si qeniesim në botë i mban raportet burimore me botën, me veten dhe me të tjerët. Kurse Dasein-i, i cili mbetet brenda sferës së dërdëllitjes, del i shkëputur si qeniesim në botë nga raportet burimore. Realiteti i përditshëm dhe masiv i kësaj mënyre (mediokre e të sipërfaqshme) jo vetëm e të menduarit, por edhe e të jetuarit, ia cungon njeriut mundësitë e tij më të begatshme.

Mbyllja të cilën e shkakton dërdëllitja bëhet edhe më e rëndë, siç nënvizon Heidegger, duke shtypur dhe vonuar çfarëdo problematizimi (bërje, çështje, pyetje) dhe debate të reja. Mu për këtë arsye dërdëllitja s'është veçse një "të kuptuar mediokër." Të kuptuarit e mirëfilltë, ndërkaq, doemos duhet të ballafaqohet me dërdëllitjen, si të

---

85 Po aty,f.120

86 Po aty, f.121.

kuptuar i ashtuquajtur; duke iu kundërvënë asaj ai synon të bëhet komunikim i mirëfilltë, rizbulim i mirëfilltë dhe ripërvetësim i vërtetë.

Problemi lidhet me atraktivitetin dhe ngashënjimin e njohjes së sipërfaqshme, e cila pranohet dhe sundon në opinionin publik. Këtu hyn në lojë koncepti i *das Man*, pavetorja: ashtu po thuhet, ashtu po mendohet. Kësodore sajohet një shtresë e paevitueshme e opinionit e cila na rrethon dhe na ndikon: ajo përcakton, cek Heideggeri, se çka "shohim" dhe në ç'mënyrë e shohim.[87]

Këto vrojtime të Heideggerit mund të na ndihmojnë të sajojmë kritere me të cilat mund ta shoshitim nivelin e ndërtimit të argumentimit brenda ligjërimeve publike e shkrimeve, jo vetëm të politikanëve, por edhe të hulumtuesve shkencorë; jo vetëm në rrjetin e mjeteve të komunikimit masiv, por edhe në "studime" që nuk i kanë kriteret e studimit. Brenda një opinioni të një shoqërie demokratike, ndryshe nga regjimet që përcaktojnë shumëçka, diversiteti i pikëpamjeve dhe konfrontimi i tyre përmbajnë mundësinë e emancipimit të pikëpamjeve kritike, të analizave që nxjerrin në shesh aspektet e kundërthënshme dhe komplekse të problemeve.

Gjatë analizës së të kuptuarit dhe çeltësisë së qeniesimit-aty në përgjithësi, Heideggeri i referohet konceptit tradicional të njohjes si "dritë e natyrshme" (*lumen naturale*), por njëherësh edhe çeltësisë së qeniesimit brenda një çeltire (*Lichtung*), ku një pamje bëhet e mundur.[88] Kjo pamje është e koncipuar në raport me "mënyrën themelore të çdo çeljeje ekzistenciale, përkatësisht të të kuptuarit në kuptimin e përvetësimit të vërtetë të qenies (*Seiende*) ndaj së cilës *Dasein* mund të ndërtojë mundësitë e veta thelbësore të qeniesimit.[89]

Ndërtimin themelor të pamjes Heideggeri e dikton të manifestohet te një "tendencë e qeniesimit specifik të përditshmërisë ndaj 'të parët'". E këtë tendencë Heideggeri e emërton me termin "kureshtja", e cila nuk kufizohet vetëm te të parët, meqë nënkupton një çelje specifike ndaj botës. Këtë fenomen ai e shpjegon me një qasje "ontologjiko-ekzistenciale themelore", pra qasje që kapërcen perspektivën e ngushtë të të njohurit. Me këtë qasje Heideggeri fut një përmbysje në tërë traditën filozofike, duke filluar nga ajo klasike greke, e cila e theksonte para së gjithash "dëshirën për të parë." Ai rikujton se Aristoteli, fjala vjen, mendonte se qeniesimi i njeriut

---

87 Po aty

88 Po aty, f.122.

89 Po aty

cilësohet thelbësisht me "brengën për të parë". Kjo dëshirë interpretohej si burim i njohjes shkencore, kurse "e vërteta burimore dhe autentike" shpjegohej si diçka që i takon "intuicionit të pastër", i cili e bën të mundur zbulimin e qeniesimit.

Në mesjetë, Shën Augustini theksonte se ne e aplikojmë fjalën "të parët" edhe për shqisa të tjera: kësodore thuhet "shiko se si tingëllon, shiko se çfarë ere ka ajo, shiko çfarë shije ka… etj." Tani Heideggeri pyet se çfarë ndërtimi ekzistencial i Dasein-it del në shesh brenda fenomenit të kureshtjes? Ai rikujton se qeniesimi në botë identifikohet me botën me të cilën ai preokupohet. [90]

Brenga bëhet preokupim për mundësitë që të mos e shohë më botën veçse nga një aspekt i saj, duke u tërhequr në një vend të qetë. Në fakt, *Dasein* kërkon të largëtën vetëm sa për t'ia afruar vetes në aspektin e dukjes së botës; e kjo është një mënyrë e qeniesimit, ku ai "preokupohet të zhvishet nga vetja si qeniesim në botë", për t'iu afruar qenies në radhë të parë si gjëra të afërta në të përditshmen. Mirëpo, dëshira e kureshtjes nuk synon të kuptuarit e asaj që sheh, por thjesht të parët. Ajo kërkon diçka të re, "vetëm sa për të kërcyer sërish nga ajo e re kah një e re tjetër.

Kësisoj, brenga e të parët të tillë nuk ka të bëjë me "kapjen dhe praninë brenda të vërtetës duke ditur, por me mundësitë që t'i dorëzohet botës." Prandaj, për Heideggerin, kureshtja cilësohet me një "paaftësi specifike për të qëndruar pranë më të afërtës." Në anën tjetër, kureshtja nuk kërkon një gjendje të soditjes, por shqetësimin dhe eksitimin të cilin e ofron ajo që është "gjithherë e re dhe ndryshimin e përhershëm të objektit që takon." Kësisoj, kureshtja preokupohet me një "mundësi të vazhdueshme të zbavitjes." Kureshtja nuk ka të bëjë me një soditje që admiron qenien, ajo interesohet vetëm për "një njohje sa për të njohur."

Dy momentet kryesore të kureshtjes janë paaftësia për të qëndruar në botën e preokupimit dhe zbavitja kah mundësitë e reja. Ndërkaq tipari i tretë i këtij fenomeni është shqetësimi i pandërprerë.

"Kureshtja është gjithkund dhe askund. Kjo mënyrë e qeniesimit në botë zbulon një mënyrë të re të qeniesimit të Dasein-it të përditshëm, ku ai nuk pushon të çrrënjoset."[91]

Në vazhdimin e analizës së vet, Heideggeri vë në pah lidhshmërinë midis dërdëllitjes dhe kureshtjes: e para i drejton po ashtu

---

[90] Po aty, f.122.
[91] Po aty, f.123.

edhe udhët e kureshtjes. Këto dy mënyra të qeniesimit të përditshëm, të folurit dhe e të parët, dalin të lidhura mes vete: "Kureshtja, së cilës asgjë nuk i mbetet e mbyllur, e dërdëllitja, së cilës asgjë nuk i mbetet e pakuptueshme, simulojnë sikur kanë arritur një jetë vërtet të "gjallë."Heideggeri nuk e kritikon kureshtjen si çeltësi, e ndryshme nga topitja dhe mbylltësia e mendjes, por kureshtjen e cila çkado që dëshiron të hapë për ta kuptuar dhe përvetësuar, e bën këtë sipërfaqësisht dhe duke kërcyer me shpejtësi prej një fenomeni te tjetri; ajo kësisoj u shmanget orvatjes dhe mundit për të kuptuar, për t'i zbuluar veçantitë e situatave dhe dukurive, domethëniet e tyre. Kureshtja kërkon, para së gjithash, të zbavitet me ndryshimet e vazhdueshme të pamjeve, me lëvizshmërinë e tyre të pandërprerë. Ajo rrëshqet kalimthi prej një teme te tjetra, prej një problemi te tjetri.[92]

Heideggeri kishte anticipuar në këto analiza edhe format më të theksuara të lëvizjeve prej një grupi të imazheve te tjetri, prej një grupi të çështjeve të shoqërisë së sotme te tjetri, ashtu si shpalosen në shumësinë e mediumeve, me një shpejtësi marramendëse, duke dashur ta simulojnë jetën "vërtet të gjallë." Dërdëllitja, që pretendon se i ka kuptuar dhe zbërthyer hiç më pak se të gjitha problemet e botës së sotme, bashkë me kureshtjen si zbavitje me risitë e përhershme të çdo gjëje, në fakt, vetëm sa e zhveshin njeriun nga mundësia që të realizohet. Ky realizim supozon ballafaqimin me sfida, me qeniesimin në botë. E kjo nënkupton mënyrën se si ne e kuptojmë ekzistencën, duke u nisur nga mundësitë e hapura. Dasein cilësohet, sipas Heideggerit, si ekzistencë, përkatësisht si mënyrë e qeniesimit që është specifike për njeriun, e ndryshme nga qeniet e tjera dhe nga gjërat. *Dasein*, si qeniesim në botë, na bën të mundur të çelim botën dhe të çilemi përballë saj. Mirëpo, fuqia ngashënjyese e mbylljeve ndrydh dhe mënjanon mundësitë specifike të njeriut.[93]

PROBLEMI I BRENGËS

Në kaptinën VI të librit *Qeniesimi dhe koha* në të cilën e shtron çështjen e « totalitetit burimor të tërësisë strukturore të Dasein » Heideggeri do ta trajtojë problemin e brengës (gj.*Die Sorge*, fr.*souci*, lat. *cura*) si qeniesim i Dasein-it.[94]

---

92 Po aty, f123.
93 Po aty
94 Po aty, f.188.

Përsiatjet e Heideggerit orientohen kah kërkimi i unitetit ontologjik midis strukturave ekzistenciale në njërën anë dhe fakticitetit (gjendjes faktike) të *Dasein*-it, përkatësisht të njeriut. Ky kuptohet në sajë të *mundësive* që përmban në vete. Mirëpo *Dasein*, siç rikujton Heidegger, si vetvetja është « së pari dhe më së shpeshti joautentik – vetë pavetorja ». Kësisoj qeniesimi-në botë del i zhytur në rënie. Ndonëse ai nuk i humb mundësitë që i ka si *Dasein* me çeltësinë që i takon, përditshmëria e tij mediokre bën që ato mundësi të mbesin të ndryra e të ngulfatura.[95]

Në këtë kërkim Heidegger vë në pah se karakteri ekzistencial themelor i Dasein-it është « thelbësisht i ndryshëm nga çështja e qeniesimit e një vegle të përdorshme."

Në analizën e mëtejme Heidegger-i vë në pah se është fenomeni i ankthit (gj.*angst*, fr. *angoisse*) ai afektivitet që bën të mundur që të ndriçohet më mirë karakteri i çeltësisë së *Dasein-it* e madje edhe « tërësia burimore e qeniesimit të Dasein-it. » Kësodore tani qeniesimi i *Dasein-it* shpaloset si brengë.[96]

Heidegger-i do ta zhvillojë në vijim elaborimin ontologjik të fenomenit të brengës në atë mënyrë që të nxjerrë në shesh veçantinë e tij dhe të evitojë ngatërrimin e tij me fenomenin e vullnetit, dëshirës, tendencës dhe pulsionit. Mëvetësia e kërkimeve filozofike të Heidegger-it shpërfaqet jo vetëm me përjashtimin nga analizat e tij të pikëpamjes tradicionale filozofike mbi njeriun, por edhe me interpretimin ontologjik të *Dasein*-it, thellësisht i ndryshëm nga pikëpamjet « paraontologjike mbi qeniesimin », pikëpamje që i takojnë regjistrit të « arsyes së shëndoshë » e që duken të kuptueshme e të qarta.

Kërkimi filozofik i Heidegger-it nuk ka për qëllim që t'i bëjë çështjet që i shtron doemos vështirë të kuptueshme por mëton të na ballafaqojë, hap pas hapi, me nevojën për ndriçimin e kompleksitetit të tyre e njëherësh për hapjen e shtigjeve të reja të të menduarit filozofik. Kësisoj, duke vijuar analitikën e *Dasein*-it deri te fenomeni i brengës ai synon këtu të përgatisë « problematikën fundamentale-ontologjike dhe çështjes së kuptimit të qeniesimit në përgjithësi ».[97]

Tani do të marrim parasysh pjesën përfundimtare të analizës themelore të Dasein-it, e cila ka të bëjë me *ankthin* si afektivitet

---

95 Po aty

96 *Etre et temps*, f.190.

97 Po aty

fundamental dhe si *çeltësi* e privilegjuar e *Dasein*-it e njëherësh qeniesimin e *Dasein* si brengë. Duke synuar të depërtojë deri te qeniesimi i tërësisë së strukturave ekzistenciale, Heidegger e hap këtu analizën e vet konkrete të *rënies* së Dasein-it brenda mediokritetit të përditshmërisë dhe pavetores (mendoj e veproj *ashtu si thonë* se duhet menduar e vepruar). Kësisoj Dasein ik nga mundësitë e begatshme që i ka, ik nga mundësia për të qenë *vetvetja autentike*, e mirëfilltë.[98]

Mirëpo kjo ikje nga vetvetja ose evitim e mbyllje ndaj mundësive që ka në vete *Dasein* nuk është definitive; ajo vlen brenda një situate konkrete, kur heqim dorë nga realizimi i mirëfilltë i vetvetes. Heidegger-i e gjen brenda afektivitetit të ankthit një pistë për ta ndriçuar atë ikje dhe mbyllje që e cilësojnë *rënien* e *Dasein-it* brenda jetës së përditshme.

Brenda kësaj rënie, shpjegon Heidegger, *Dasein* largohet nga vetja, e braktis veten. Ankthi është tonalitet i këtij afektiviteti që shfaq këtë rënie e braktisje.

I kapluar nga ankthi, që nuk është frikë nga ndonjë gjë konkrete, bota bëhet për të asgjë dhe askund. [99]Veprimi i ankthit bën që para *Dasein* të hapet « bota si botë ».

Ankthi, cek Heidegger, e hap Dasein si *qeniesim i mundshëm*, ose « më saktësisht si atë që ai nuk mund të jetë veçse duke u nisur nga vetvetja, i vetëm, brenda izolimit ».[100]

Kësodore, ankthi nuk është thjesht afektivitet, i cili mbyll ngase ai « manifeston brenda Dasein-it qeniesimin-për të arritur atë më vetanaken, do të thotë qeniesimin- e lirë për lirinë që-ta- zgjedhë veten dhe për ta kapur-vetveten. Ankthi e vë *Dasein* përballë « të jesh- i lirë-për (propensio in…) autenticitetin e qeniesimit të tij si mundësi që çdo herë është tanimë aty ».[101]

Heidegger cek se S. Kierkegaard ka depërtuar më së largu në analizën e fenomenit të ankthit, ndonëse edhe ai e ka bërë këtë depërtim vetëm brenda *suazës teologjike* të një paraqitjeje psikologjike.[102] Fenomeni i ankthit për Heideggerin nuk është i shpeshtë, por i rrallë; *Dasein* i cili mbetet më së shpeshti « i mbuluar për veten e tij me

---

98 Po aty, f.192.
99 Po aty, f.194.
100 Po aty, f.196_197.
101 Po aty, f.198.
102 Po aty, f.199.

qeniesimin e tij në sferën publike të pavetores, në anën tjetër ai mbetet i hapur në kuptimin burimor që ka ankthi.[103]

Duke e shtruar çështjen e *Dasein-it* si brengë, Heidegger e bën këtë pyetje: a është fenomeni i ankthit, në sajë të asaj që ai çel në gjendje të bëjë të mundur shkoqitjen e tërësisë së *Dasein*-it?

Qeniesimi në botë është thelbësisht brengë; ngase në analizat paraprake ai kishte vënë në pah se qeniesimi afër gjërave që janë aty pranë si preokupim (gj.besorgen) dhe qeniesimi me tjetrin i cilësuar me kujdesin. Qeniesimi pranë është preokupim, ngase ai është i përcaktuar me brengën.[104] E kjo brengë për Heideggerin nuk cilëson thjesht ekzistencialitetin e shkëputur nga fakticiteti dhe rënia, por ai « përfshin unitetin e këtyre përcaktimeve të qeniesimit ». Tani Heidegger-i e saktëson këtë pikëpamje të vet duke e dalluar nga ato që e paraqesin brengën si një sjellje e izoluar e unit ndaj vetvetes. « Të flasësh për brengën për vete sipas analogjisë me preokupimin dhe me kujdesin do ishte një tautologji. Brenga nuk mund të emërtojë një sjellje të veçantë karshi vetvetes, ngase kjo është tanimë e karakterizuar ontologjikisht me qeniesimin përballë vetes, por në këtë përcaktim, dy momentet e tjera strukturale të brengës, qeniesimi-tanimë-brenda dhe qeniesimi-pranë… janë po ashtu të shtruara së bashku ».[105]

Mirëpo, Heidegger-i vë në pah po kështu se me gjithë mundësitë e shumta që përmban *Dasein* brenda jetës së përditshme ato mundësi *nivelizohen* dhe kaplohen nga *verbëria*. «Përditshmëria mediokre e preokupimit bëhet e verbër ndaj të mundshmes dhe mjaftohet me atë që është thjesht « reale ».[106]

Në këto analiza Heidegger vë në pah se si brenda përditshmërisë aspiratat e *Dasein-it* bëhen të kufizuara nga se ai lejon që rrjedha e ngjarjeve në botë ta bartë atë dhe se kësisoj mundësitë e tij mbyllen. Tendenca e shtytjes cilësohet me dorëzim ndaj rrjedhës e cila e bart. Zhytja e *Dasein-it* brenda një shtytjeje bën që « e tërë struktura e brengës të modifikohet ».[107] Mirëpo, as impulsioni « për të jetuar » nuk mund të asgjësohet sikurse që as shtytja, e cila i dorëzohet rrjedhës së botës nuk mund të shkulet, cek Heidegger. Megjithatë, që

[103] Po aty, f.199.
[104] Po aty, f.203.
[105] Po aty, f.203.
[106] Po aty, f.205.
[107] Po aty, f.206.

të dyja mund të *modifikohen* në pikëpamje ekzistenciale nga brenga si ajo që është autentike.[108]

Në esenë e K. Burdach « Fausti dhe brenga », Heidegger e gjen në një rrëfim tradicional nga koha romake një domethënie, e cila e shikon brengën si diçka që lidhet me tërë jetën e njeriut e njëherësh ai përmban edhe koncepcionin e njohur mbi njeriun si qenie e përbërë nga trupi dhe fryma.

Brenda të njëjtit rrëfim thuhet se mënyra e të qenit të njeriut në botë është kohësia.[109]

Më pastaj Heidegger-i merr në shqyrtim historinë semantike të konceptit ontik *cura* për t'i hetuar strukturat themelore të *Dasein-it*. Ai rikujton se Burdach kishte vërë në pah ekuivokën e termit *cura*: ky do të thotë « përpjekje e ankthshme », por po kështu edhe « kujdes », « përkushtim ». Heidegger-i njëherësh cek se Seneka në letrën e tij të fundit (Epist. CXXIV) shkruante: « Midis katër natyrave ekzistuese (drunjtë, kafsha, njeriu, Zoti), vetëm dy të fundit kanë dhuntinë e arsyes, se dallohen me faktin që zoti është i pavdekshëm, e njeriu i vdekshëm. Ndërkaq, te këta ajo që përkryen të mirën e njeriut (zotit) është natyra e tij, kurse ajo që përkryen të mirën e tjetrit (njeriut), është brenga (*cura*) ».[110]

Heidegger-i e interpreton kësisoj, me gjuhën e vet, këtë fragment të Senekës: « *Përsormëria* (*perfectio*) e njeriut, thënë ndryshe fakti se ai bëhet atë që mund jetë si qeniesim i lirë për mundësitë e veta më vetanake (brenda projektit), është një « përkryerje »e « brengës ». Por ky përcakton në mënyrë bashkëburimore modusin themelor të kësaj qenie, në pajtim me të cilin ai i jepet botës së preokupimit (si qeniesim i hudhur). Dykuptimësia e *cura* ka të bëjë vetëm me konstitucionin themelor sipas « strukturës thelbësisht duale të projektit të hudhur ».[111]

Te Heidegger-i e gjejmë një dallim të theksuar midis interpretimit ontik dhe atij ontologjik. Interpretimi i parë ofron një përgjithësim të thjesht (ontiko-teorik), të gjitha sjelljet e njeriut janë të cilësuara me brengosje dhe udhëhiqen me një « përkushtim » për diçka. Ndërkaq interpretimi i dytë (ontologjik e *a priori*) ka parasysh një konstitucion të qeniesimit, i cili e bën të mundur ndriçimin e

---

108 Po aty, f.206-207.
109 Po aty, f.209-210.
110 Po aty, f.211.
111 Po aty, f.211.

« universalitetit transcendental të fenomenit të brengës ». Kësisoj tërësia e konstitucionit të qeniesimit për Heidegger-in, nuk është thjesht brenda unitetit e tij, por ajo tregon një « artikulim struktural që gjen shprehje brenda konceptit të brengës ».[112]Kërkimi i Heidegger-it në perspektivën e çështjes drejtuese të *kuptimit të qeniesimit* dhe elaborimi i saj në vijim të shqyrtimeve do t'i ketë parasysh të arriturat e mëparshme, përfshirë edhe këtë mbi brengën. Domethënia që Heidegger-i i jap konceptit « brenga » është dukshëm e ndryshme nga domethëniet që janë zhvilluar në filozofitë greke e romake. Kjo domethënie është e ndryshme edhe nga ajo që gjejmë në shkrimet e Foucaultsë, në veçanti në *Hermeneutika e subjektit*. Krahas dallimit duam të vejmë në pah shkurtazi një pikëtakim këtyre dy mendimtarëve.

TEMA E BRENGËS SI PIKËTAKIM I FOUCAULT-së ME HEIDEGGER-in

Michel Foucault në *Hermeneutika e subjektit* (1981-1982) vë në dukje se në kulturën helenistike, me Senekën dhe Epiktetin, e tërë jeta bëhet fushë e çështjes së edukimit të njeriut. Në këtë kontekst *epimeleia heaoutou* bartet në rrafshin e tërë jetës: të edukuarit e vetes nëpërmjet të gjitha fatkeqësive dhe sfidave të jetës. Brenga për vete ballafaqohet seriozisht me sprovat që kaplojnë tërë jetën. Kësisoj, tipari i parë i kësaj pikëpamjeje mbi *jetën si sprovë* është gërshetimi i plotë i jetës me fatkeqësitë dhe sfidat që karakterizojnë jetën.[113]

Foucault e ka parasysh këtu faktin se kjo ide e jetës si sprovë ishte e pranishme edhe në tragjedinë klasike greke me Prometeun, Edipin dhe Herakleun. Tragjedia greke, rikujton Foucault, cilësohet me temën e ballafaqimit dhe konfliktit midis njerëzve dhe zotave. Ky raport agonistik midis heronjve dhe zotave, në të cilin njerëzit ndonëse të lënduar, pas pajtimi me zotat, dalin fitues me paqen e arritur. Foucault vë në pah nyjë të mëdha të kulturës, të mendimit dhe të moralit grek.Foucault mendon se *techné tou biou* (teknika e jetës) regjistrohet brenda kulturës greke klasike brenda një zbrazëtie që kishin lënë « polisi me jetën e vet politike, ligji e religjioni sa i takon organizimit të jetës ».[114] Kësisoj *techné* si art i kultivimit të vetes do të

---

112 Po aty, f.212.
113 *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, 2001, Paris,f.421.
114 Po aty, f.429.

merret me lirinë e njeriut. Pra brenda *techné tou biou* formulohet parimi dhe udhëzimi « të merresh me veten tënde ». Kësodre, rikujton Foucault, ishte Sokrati ai që e këshillon Alkibiadin, në dialogun e Platonit që ka për titull emrin e këtij aristokrati, se nëse do të bëjë një karrierë politike, ai nuk mund ta zhvillojë *techné tou biou*, nuk mund ta bëjë jetën një objekt racional nëse nuk merret me veten. Pra *epimelei heautou* (*brenga për veten*) bëhet e domosdoshme për artin (*techné*) e ekzistencës.[115]Foucault vë në pah në këto analiza se tani brenga për veten jo vetëm që përfshin, drejton dhe mbështet tërë artin e të jetuarit, por është *techné tou biou* (teknika e jetës), e cila « regjistrohet e tëra brenda suazës së autonomizuar të brengës për vete ». Teknika e jetës, si mënyrë e ballafaqimit me ngjarjet e jetës, bën të mundur që të arrihet « pikërisht një raport i vetes ndaj vetes », madje qëllim është që të arrihet « raporti më i mirë i mundshëm ndaj vetes ».[116] Mirëpo, saktëson Foucault, të jetuarit për veten tani ka « një domethënie krejt tjetër nga ajo që shfaqet në formulën « të jetosh për veten ». Jetohet me projektin themelor të ekzistencës, me mbë-shtetjen *ontologjike,* e cila duhet të arsyetojë, të themelojë dhe t' i drejtojë të gjitha teknikat e ekzistencës: raportin ndaj vetes.[117] Interpretimi që shqitet në këtë fragment takohet me atë të Heidegger-it, me dimensionin ontologjik, me gjithë rezervat që kishte filozofi gjerman për konceptin « brenga për veten ».

Michel Foucault disa herë në tekstet e veta kishte theksuar se Heidegger-i është mendimtar që kishte ushtruar ndikim në kërkimet e tij mendore. Mirëpo, ai mjaftohet vetëm me disa indikacione të shkurtra. Fjala vjen, aty ku përmend kërkimet e Heidegger-it mbi filozofinë antike greke si mbështetje për thellimin e koncepcionit të tij mbi qeniesimin. Apo kur rikujton peshën e temës së « kohës » në filozofinë e Heideggerit (*Dits et écrits*, I).

Së fundi të theksojmë se kaptinat e fundit të veprës *Qeniesimi dhe koha* (III, IV,V dhe VI, Heidegger-i do ta qëmtojë çështjen e kohësisë (temporalitetit) si prizëm për realitetin themelor të ndërtimit ekzistencial të Dasein-it dhe interpretimin e tij, çështje kjo që zbërthehet në kohësinë e karakterit të çeltëisë së tij, të kuptuarit, të afektivitetit, të të folurit dhe raportet e kohësisë me përditshmërinë; konkretisht, kuptimi kohori përditshmërisë së *Dasein-it;* kohësia si kuptim ontologjik i brengës. Por njëherësh edhe tema e raporteve të

---

115 Po aty, f.429.
116 Po aty
117 Po aty, f.430.

kohësisë me historialitetin; çështja e historisë nga prizmi ontologjik, historialiteti i *Dasein-it* përkatësisht karakteri historik i qeniesimit të tij. Kohësia lidhet me mundësinë e ekzistencës autentike të njeriut, midis lindjes dhe vdekjes së tij.

RESUME

DEUX REINTERPRETATION DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE CHEZ FOUCAULT ET HEIDEGGER

L'oeuvre de Michel Foucault *L'Hermeneutique du sujetb* (20001) est un exemple remarquable de quelle façon la philosophie contemporaine peut prouver sa vitalité en repensant et en réexaminant des thèmes philosophiques de la philosophie antique grecque et romaine.

Dans ces recherches Foucault met en lumière que la tradition philosophique, non seulement en France mais dans le monde occidental en général a toujours privilégié la connaissance de soi (*gnothi seaouton*) comme étant le fil directeur dans toutes les analyses sur ces problèmes du sujet, de la réfléxivité, de la connaissance de soi etc. ». Foucault montre que cette approche a abouti a instauré « une histoire factice » soit d'un développement continu de Platon jusqu'à Husserl, en passant par Descartes, soit un cours de Platon à Freud, en passant par Saint-Augustin. Dans les deux cas, en prenant le *gnothi seaouton* à côté du souci de soi(*epimelei heautou*), comme le montre Foucault, on laisse « courrir derrière une théorie, explicite ou implicite, mais en tout cas inélaborée du sujet. » Foucault par contre replace précisément le *gnothi seaouton* dans le contexte du souci de soi (*epimelei heautou*). Foucault considère que qu'on ne peut pas comprendre ni la signification propre ni l'histoire si l'on ne tient pas compte de cette relation permanente entre connaissance de soi et souci de soi dans la pensée antique. Foucault dans ses recherches sur l'herméneutique du sujet vise à mettre en lumière que l'histoire de la philosophie si elle se construit comme une histoire de la connaissance de soi dans ce cas c'est aux différentes formes de l'*epimelei heautou*qu'il faut demander « l'intelligibilité et le principe d'analyse des différentes formes de la connaissance de soi. »

La réinterprétation de la philosophie et de son histoire prend chez Heidegger la forme d'une pensée originale et profonde qui ouvre,

par des concepts et approches nouveaux et un autre horizont de la pensée créative philosophique au XX siècle qui a marqué une nouvelle époque. Son choix décisif a été de « penser l'ëtre humain, dans les termes *d'Etre et temps*, à partir du *Dasein* en lui » comme un « autre commencement de la pensée ». Cet autre commencement doit remédier à l'oubli de la question d'ëtre et du *sens de l'ëtre*. L'analytique ontologique d Dasein s'avère comme une libération de l'horizon pour une interprétation de l question de l'ëtre en général. Heidegger avait remarqué qu'Aristote avait vu que l'ëtre et le concept « le plus universel », qu'il avait situé le problème de l'ëtre sur une base fondamentalement nouvelle. D'autre part, il montre que Hegel arrive à déterminer l'ëtre comme l' « immédiat indeterminé », et qu'il place cette détermination à la base de toutes les les explications catégoriales ultérieures de sa *Logique*.Et cependant Hegel abandonne le problème déjà pose par Aristote, de l'unité de lëtre par rapport à la « multiplicité des catégories reales. » L'entreprise originale philosophique de Heidegger, son autre « commencement de la pensée », c'est d'avoir repensé toute la philosophie occidentale à partir de la question d'ëtre, du sens de l'ëtre et de l'histoire de l'ëtre. Cette entreprise de Heidegger a été qualifié comme « la plu audacieuse, la plus entière et par là mëme la plus déconcertante question que l'Occident se soit posé à lui-mëme. »

Nous avons souligné un point de rencontre de Foucault et de Heidegger qui touche la complexité de la question du souci.

Les mots clés: l'histoire de la philosophie, l'herméneutique du sujet, la connaissance de soi, le souci de soi, *Dasein*, le sens d'ëtre, la quotidienneté.

KDU 297 (05)
801.73(092) (05)
929 (908.55) Soroush, Abdulkarim

Abdulla Rexhepi, Prishtinë

NJË LEXIM I KURANIT SIPAS HERMENEUTIKËS MODERNE: TEORIA E ABDULKARIM SOROUSH

Abstrakt

Myslimanët shumë herët filluan spekulimet rreth natyrës së Zbulesës dhe Fjalës hyjnore dhe shkollarët myslimanë patën qasje divergjente rreth kësaj problematike, ku si rezultat dolën në skenë dy shkolla kryesore teologjike: mʿutazila dhe ashʿari. Kështu, me konstituimin e ortodoksisë islame, mbizotëroi mendimi ashʿarist se Kurani është Fjalë e Zotit që iu kishte diktuar Muhamedit nëpërmjet engjullit Xhibril. Kohëve të fundit në Iran janë shfaqur mendimtarë siç është Abdulkarim Soroush, të cilët sollën qasje të reja në lidhje me kuptimin dhe interpretimin e Zbulesës. Diskursi i Soroush vë theksin në aspektin njerëzor të Zbulesës. Projekti hermeneutik kuranor i Soroush ka sfiduar seriozisht teologjinë ortodokse islame, e cila megjithatë vazhdon të dominojë në qarqet fetare iraniane. Ky shkrim diskuton projektin hermeneutik duke u fokusuar në shkrimin "Zgjerimi i përvojës profetike". Artikulli argumenton se hermeneutika moderne e Soroushit është radikalisht e kundërt me teologjinë ortodokse dhe ka sfiduar në mënyrë serioze atë. Artikulli gjithashtu trajton edhe faktin se theksimi që Kurani është fjalë njerëzore, sjell edhe implikime të tjera edhe jashtë sferës teologjike, si për shembull, krijon mundësinë e avancimit dhe hapjes së mendimit mysliman prej leximeve skriptuale.

Fjalët kyç: Hermeneutika moderne e Kuranit, Abdulkarim Soroush, zbulesa profetike, zgjerimi i përvojës profetike, ortodoksia islame

1. HYRJE

Konceptet si "Zbulesa" e "Profetësia", në kuptimin e zbulimit të një të dhëne nëpërmjet komunikimit me Perëndinë, janë ndër konceptet thelbësore që përbëjnë meta-narrativat e traditës kulturore semite - abrahamike. Kështu, çdo mendim rreth konceptit të Zbulesës dhe çdo pyetje në lidhje me përvojën fundamentale të Profetit, jo vetëm që ndërlidhet direkt me bërthamën qendrore të kësaj tradite historike, por prek fundamentin e çdo tradite e kulture tjetër që është e

ndërlidhur me historinë e traditës abrahamike-semite. Për atë, natyra e Zbulesës dhe mënyra e krijimit të kontaktit të individit (profetit) me fuqinë mbinatyrore (Zotin) gjithnjë ka qenë objekt i spekulimeve, shumë herë edhe i polemikave ndërmjet dijetarëve të këtyre kulturave, përfshirë edhe botën islame. Sipas mësimeve monoteiste të kësaj tradite, Profeti i frymëzuar nga Zoti, njeriun e mëson për këtë jetë dhe për atë të përtejme, kështu, duke i jetësuar mësimet e tij, ai mund gjejë shpëtimin në të dy botët. Përfaqësuesit e këtyre feve, të vetmin autoritet të njohjes dhe sigurisë kognitive e konsideronin Zbulesën, përjetimin, intuitën shpirtërore apo imagjinare. Këta gjithashtu, arsyen dhe njohjen filozofike ose nuk e përfillnin fare, ose e respektonin deri në momentin kur ajo nuk prekte besimin e tyre. Por ka pasur të tillë, sidomos pas shtrirjes së filozofisë pas-sokratike greke, që rreshtoheshin në anën e arsyes dhe filozofisë, dhe duke ia njohur asaj autoritetin absolut të gjykimit dhe njohjes, hidhnin poshtë ose e konsideronin të pavlefshme çdo njohje që burimin mund ta ketë pasur në ndonjë zbulesë, intuitë apo eksperiencë shpirtërore ose imagjinare. Kështu, shumë herët vërehet një mospajtim midis racionales dhe zbulesës, apo midis filozofisë dhe fesë në përgjithësi. Përpos këtyre diskutimeve dikotomike, ekzistojnë edhe ndërmarrje serioze intelektuale në lidhje me vetë natyrën e Zbulesës, mënyrën e vënies së kontaktit midis njeriut dhe Zotit, si dhe për llojin dhe esencën e fjalës hyjnore.

Varësisht nga qasja dhe besimi ndaj "Teksti i Shenjtë", mund të determinohet edhe gjendja ontologjike, epistemologjike dhe kozmologjike e individit në këtë botë. Për atë dhe ky është shkaku që në historinë e mendimit mysliman, çështja e Kuranit të bëhet njëra nga temat e para dhe më kryesore e divergjencës midis teologëve myslimanë. Studiuesit myslimanë të cilët kanë synuar kuptimin dhe interpretimin e Teksteve hyjnore, janë përballur me një pyetje esenciale: a është Kurani fjalë e Zotit apo fjalë e Profetit? Kjo pyetje si në të kaluarën, ashtu edhe sot është njëra ndër sfidat themelore të studimeve kuranore te myslimanët.

Abdulkarim Soroushi është njëri nga mendimtarët iranianë, i cili vë theksin se Kurani nuk është fjalë e Zotit, por është fjalë e Profetit, dhe këtë e ka shprehur në disa shkrime dhe intervista, përmes të cilave ka zgjuar reagime dhe kritika të shumta. Idetë e Soroushit për Kuranin dhe Zbulesën në përgjithësi janë radikalisht të kundërta me qasjen e diskursin ortodoks mysliman, për atë dhe mund të konsiderohet si një metodologji që rivalizon dhe sfidon seriozisht metodologjitë ortodokse dhe klasike të kuptimit dhe interpretimit të Kuranit, e si rezultat

edhe teologjisë islame. Kështu, duke pasur parasysh modernizimin e shoqërive myslimane në shumë dimensione shoqërore në njërën anë, si dhe, mosgatishmërinë për rishikimin dhe rimendimin e diskursit teologjik në anën tjetër, përfshirë edhe metodologjinë e kuptimit dhe interpretimit të Teksteve të Shenjta, mendimi islam vazhdon të mbetet i mbyllur, i varfër dhe joproduktiv.

Në këtë artikull, do të prezentohen disa nga mendimet bazë të A. Soroushit për Zbulesën, Kuranin dhe Profetësinë të paraqitura në teorinë e quajtur "Zgjerimi i përvojës profetike", si dhe do të analizohen rezultatet e aplikimit të mendimeve të tij në fushën intelektuale dhe shoqërore të myslimanëve. Me këtë shkrim, mëtohet të argumentohet se mendimet e Soroushit për Kuranin, mundësojnë zgjerimin e vazhdueshëm të korpusit të kuptimeve dhe e lënë të hapur tekstin edhe për kuptime të reja të mëtutjeshme.

2. HERMENEUTIKA MODERNE E KURANIT NË IRAN

Me depërtimin e modernizmit dhe shkencave të reja në shoqëritë myslimane, pushtetarët dhe intelektualët e formuar me shkollim modern, ndërtuan institucione akademike e arsimore sipas sistemeve moderne perëndimore, dhe kështu, filloi të instalohet një arsye moderne, e cila rivalizonte, madje e sfidonte seriozisht arsyen tradicionale-fetare. Arsyeja tradicionale vazhdonte të mbisundojë shkollat fetare, të cilat gjithashtu kishin një influencë mjaft të madhe në shoqëritë islame. Në këtë mënyrë, u krijuan dy sisteme rivale të njohjes, të cilët duke luftuar dhe përjashtuar njëri-tjetrin, mëtonin të shtrijnë hegjemoninë e tyre në shoqëri. Por ku dallojnë arsyeja tradicionale nga ajo moderne dhe cilat janë shkaqet që këto arsye të mos e durojnë kaq shumë njëra-tjetrën?

Studiuesit që janë marrë me këtë problematikë kanë arritur në përfundim se ekzistojnë dallime substanciale midis arsyes tradicionale dhe arsyes moderne. Dallimi themelor ndërmjet tyre konsiston në atë se arsyeja tradicionale është "dogmatike", ndërsa ajo moderne është "kritike". Atëherë, hasim një divergjencë të thellë mes traditës, sistemi i së cilës mbështetet në sisteme epistemologjike fetare dhe mitologjike, dhe modernes që bazohet në arsyen iluministe njerëzore. Por, dallimi thelbësor qëndron në fushën e mendimit, sidomos mendimi mbi të vërtetën, nga i cili rezultojnë shumë çarje midis këtyre dy botëve. Njeriu modern, vëren Abulqāsim Fanayī, e kuptoi se ajo që ai e posedon nuk është vetë e vërteta, por është një formë apo një teori

e së vërtetës, në krijimin e së cilës ka pasur rol vetë ai. Për atë dhe Kanti fliste për Noumenin, të vërtetën absolute dhe Fenomenin, të vërtetën për ne. Me fjalë të tjera, format dhe teoritë "e vërteta" që njerëzit i kanë në mendjet e tyre janë produkte të konstruktimeve të vetë atyre. Përveç kësaj, njeriu modern e kuptoi se e vërteta unike mund të ketë forma të ndryshme dhe nga një e vërtetë mund të kemi interpretime, komentime, prezentime dhe teori diverse. Pra, bota e ekzistencës është si një tekst, të cilën mund ta vështrojmë nga perspektiva të ndryshme dhe mund të shtrojmë lexime të llojllojshme.[1]

Domethënë, dija e njeriut modern është manifestim i gjithë dimensioneve qenësore të tij, e në formën më të mirë, është produkt i arsyes së mangët dhe të gabueshme të tij. Në këtë mënyrë, ai e kuptoi që në vend të së vërtetës, gjithnjë përballet me një përshkrim të së vërtetës apo teorizim të saj, e cila në rend të parë, nuk është njëjtë si "vetë" e vërteta. Sipas njeriut modern, mendja e njeriut formohet dhe vepron sipas karakteristikave dhe rrethanave individuale-subjektive, si dhe është konstruktuar në rrethana të veçanta historike dhe brenda kapacitetit të kufizuar të tij intelektual.

Andaj, nëse dikush pretendon se di të vërtetën atëherë duhet ta dijë se ai ka zotëruar vetëm një reflektim, një shtresëzim dhe një teori për të vërtetën.[2] Si rezultat i një qasjeje të këtillë ndaj së vërtetës, doli në skenë mendimi dhe hermeneutika moderne që e shtriu ndikimin e saj në çdo dimension të jetës, përfshirë edhe teologjinë. "Në epokën moderne, pasi për perëndimorët u hap një dimension i ri historik, për njerëzit e asaj epoke, tekstet filozofike, fetare dhe artistike të Mesjetës dhe para saj, u shpërfaqën me plot paqartësi dhe pa kuptime. Pikërisht këtu dallohej dimensioni historik i kohës moderne nga ai i së kaluarës. Kjo gjendje rezultoi në studime të hollësishme dhe përsiatje të thella të cilat çuan që fokusi të vendosej në çështjen e komentimit dhe kuptimit të teksteve si një variacion i njohjes."[3] Kështu, hermeneutika moderne, për dallim nga hermeneutika klasike, vëzhgimet e saj, përveç tekstit dhe autorit, i përqendron dhe në realitete e fenomene të tjera, të cilat mundësojnë zgjerimin e vazhdueshëm të korpusit të kuptimeve dhe që e lënë të hapur tekstin edhe për kuptime të tjera. Kjo gjendje e modernizimit depërtoi edhe në shoqëritë islame, përfshirë

---

1 Fanāyī, Abulqāsim (1389[2010]) *Akhlāq-e dinshanasi*. Negah-e Moaser, P. 144.

2 *Ibid*. P. 145.

3 Shabestari, Mohammad Mojtahed (2006). Hermenūtīk, Ketāb wa Sunnat – Farāyand-e Tafsīr-e Wahy. Botimi i gjashtë.Tehran: Tarh-e Nou. P. 40.

edhe atë iraniane,[4] që e sfidoi seriozisht mendimin tradicional dhe fetar. Kjo u reflektua edhe në kuptimin dhe interpretimin e teksteve të shenjta.

Arsyeja moderne me argumente të fuqishme e refuzonte çdo mundësi të kontaktit të njeriut me fuqi jonatyrore-hyjnore, kështu dhe nuk mund të legjitimonte asnjë të dhënë të teksteve të shenjta. Prandaj, siç pohon edhe Bijan Abdulkarimi, "në kohën aktuale, në kohën e shtrirjes së subjektivizmit metafizik dhe përhapjes së gjithanshme të arsyes shkencore dhe teknologjisë së re, pyetja rreth mundësisë ose pamundësisë së Zbulesës, apo nëse shprehemi me konceptet e të urtëve para-sokratik, bisedimi i njeriut me Logosin apo me të vërtetën fundamentale të kësaj bote, është pyetja më kryesore me të cilën po përballen mendimtarët e Lindjes, veçanërisht dijetarët e botës islame."[5] Kështu teologët dhe mendimtarët myslimanë filluan të mendojnë seriozisht për natyrën e Zbulesës dhe Kuranit, dhe për mënyrën e krijimit të lidhjes midis njeriut, si qenie natyrore (Profetit) dhe një fuqie tjetër mbinatyrore (Zotit).

Në Iran, përveç A. Soroushit, me këtë problematikë seriozisht është marrë edhe Mohammad Mojtahed Shabestari, i cili ka shkruar vepra të rëndësishme[6] që trajtojnë nevojën e rimendimit dhe avancimin e interpretimit të tekstit islam. Qëndrimet e fundit në lidhje me Kuranin dhe profetësinë, Shabestari i shpreh në shkrimin me titull *"Lexim profetik i botës"* që ngjalli reagime të mëdha *pro* dhe *kundër* tij. Në këtë shkrim Shabestari pohon se Kurani është "fjalë profetike" e Profetit të Islamit dhe është produkt i Zbulesës, por jo vetë Zbulesa. Në këtë shkrim në pesë vazhdime, Shabestari shtron dy pretendime kryesore: "1. Sipas të dhënave të filozofisë së gjuhës gjatë dyqind viteve të fundit, Kuranin (*Muṣḥafin*) duhet konsideruar si një tekst gjuhësor në gjuhën arabe, të kuptuar nga të gjithë (besimtarët dhe jobesimtarët) dhe atë mund t'ia atribuojmë një njeriu (Profetit të Islamit), dhe si të tillë atë mund ta marrim për fjalë të një njeriu. Në

---

4 Meqë, shkrimi flet për idetë dhe teoritë e Abdulkarim Soroushit, atëeherë fokusi do të jetë në shoqërinë iraniane.

5 Abdulkarimi, Bijan (1396). Pāyān-e teoloji 1: Teoloji, aqlāniyat wa ulum-e insānī jadīd. Tehran: Naqd-e Farhang, P. 34.

6 Veprat e Mohammad M. Shabestari mbi Kuranin janë: Hermenūtik, Ketāb wa Sunnat [Hermeneutika, Libri dhe Tradita], Teheran: Tarh-e Nou, 1996. Naqd-e bar Qerāʾat-e Rasmī Dīn [Kritikë e Leximit Zyrtar të Fesë], Teheran: Tarh-e Nou, 2000. Tʾamullāti dar Qerāʿat-e Ensan-ī az Dīn [Përsiatje mbi Leximin Human të Fesë], Teheran: Tarh-e Nou, 2004. Qerāʾat-e Nabavī az Jehān [Leximi profetik i Universit], Teheran: Tarh-e Nou, 2010.

qoftë se e cilësojmë atë drejtpërdrejt dhe pa asnjë ndërmjetës me të gjitha veçoritë e gjuhës arabe si një libër të Zotit, atëherë jo vetëm që anashkalohet mundësia e të kuptuarit të tij nga të gjithë, por eliminohet edhe komponenta e të qenit "i kuptueshëm". Prandaj, për t'ia atribuar një tekst të tillë Zotit duhet zgjedhur një qasje dhe metodë tjetër; 2. Gjinia letrare e pothuajse e të gjitha vargjeve të Kuranit është narracioni. Kurani është një lexim monoteist i botës, i cili është formuar mbi bazën e " përvojës hermeneutike të Profetit". Në këtë tekst ekzistojnë edhe gjini të tjera të përvojave profetike të cilat janë shprehur në forma jonarrative dhe joletrare. Por edhe këto ndjenja vetëm sa e pasurojnë dhe zgjerojnë atë përvojë hermeneutike. Kurani është themelues i një leximi monoteist të botës dhe nuk është një thesar i të vërtetave kognitive dhe të vërtetave mbi qenien."[7]

Duhet theksuar se mendimtarët iranianë, qoftë Shabestari, por edhe Soroush në shkrimet e tyre Zbulesën nuk e trajtojnë në dimënsionin epistemologjik, sepse si teologë, pranojnë justifikimin epistemologjik të të dhënave hyjnore, dhe nuk merren me argumentimin e vërtetësisë së tyre.

3. HERMENEUTIKA KURANORE E ABDULKARIM SOROUSH

Abdulkarim Soroush (1945-) është i formuar me dijet tradicionale islame dhe në Londër ka doktoruar për histori dhe filozofi të shkencës. Në qarqet akademike dhe universitare të Iranit është prej të parëve që ka ligjëruar filozofinë analitike dhe filozofinë e shkencës, gjithashtu ai për herë të parë në Iran prezentoi idetë filozofike të Karl Popperit (1902 –1994). Kështu, nxiti debatin e mirënjohur "poperistët vs. hajdegeristët iranianë". Ai cilësohet edhe si babai i "intelektualizmit fetar" (roushanfekri dini) në Iran. Gjatë viteve '90 të shekullit të kaluar, Soroushi u bë më kritik ndaj rolit politik të klerit pushtetar iranian, por shumë shpejt jo vetëm që u bë objekt i censurës shteterore, por gjithashtu u largua nga të gjitha institucionet akademike ku punonte. Mendimet e tij mbi Zbulesën, profetësinë, pluralizmin fetar, demokracinë, teokracinë, etj. nxitën debate të gjera në Iran, dhe si rezultat, u sulmua dhe u akuzua për blasfemi dhe tradhti ndaj Islamit dhe Revolucionit Islamik të Iranit. Librat dhe ligjëratat e tij janë ndër më të lexuarat dhe ndjekurat në Iran dhe mund të konsiderohet si

[7] Shabestari, Mohammad Mojtahed (2010) *Qerāʾat-e Nabavī az Jehān*. Tehran, P. 7-8.

intelektuali më me ndikim në Iranin e sotëm. Gjithashtu llogaritet edhe intelektuali më i kritikuar brenda dhe jashtë Iranit, rreth të cilit janë shkruar dhjetëra-qindra libra dhe artikuj.

Pas fitores së Revolucionit të vitit 1979, sistemi i ri politik dhe ideologët islamikë të tij u përballën me fenomene dhe probleme të reja, që kërkonin mendime dhe intepretime të reja. Prandaj, ata për shumë probleme të shek. të 20-të kërkonin zgjidhje te tekstet e lashta të Islamit, të shkruar para shumë shekujve. Në këtë mënyrë, ideologët dhe udhëheqësit e rinj të islamit filluan të përballeshin me sfida serioze, për të cilat kërkonin zgjidhje teorike. Njëri nga mendimtarët iranianë që zgjidhjen e këtyre problemeve e shihte në rimendimin dhe rikuptimësimin e fesë islame, ishte edhe Abdulkarim Soroushi. Edhe pse kishte shkruar më herët disa libra mjaft me rëndësi për myslimanët iranianë të periudhës pas revolucionit islamik, mendimet e tij të cilat ngjallën reagime dhe polemika të mëdha u shprehën në serinë e artikujve me titull "Teoria e zgjerimit dhe tkurrjes së sheriatit"[8] të publikuar në revistën 'Keyhan-i Ferhengi', e cila më pas u botua edhe si libër me të njëjtin emër. Këtu, Soroush kërkon sintetizimin e traditës me modernizmin në çështjet e dijeve fetare. Njëri nga rezultatet e tij është ndarja që i bënë midis fesë në vetvete dhe dijes fetare dhe thekson se feja është statike dhe e pandryshueshme, por dija fetare mund të jetë e ndryshueshme, e gabuar, e përkohshme dhe që i takon një periudhe dhe vendi të caktuar gjeografik. Soroush synonte një interpretim të fesë sipas konteksteve historike, të cilët mund të jenë të ndryshme dhe diversive. Ai vë theksin në faktin se Zbulesa në vete është e heshtur, nuk flet, por janë komentimet dhe interpretimet tona ato që i bëjnë të flasin dhe të zëshme, dhe meqë komentimet dhe intepretimet janë plurale dhe të shumëllojshme, edhe jehona e kuptimeve të Zbulesës bëhet diversive dhe me shumë kuptime, gjë që është manifestuar në shumë shkolla dhe sekte islame.

Një qasje të re rreth fesë islame, Soroush e sjell edhe në shkrimin "Esencialet dhe aksidentalet në fe".[9] Ai këtu, përkufizimit të

---

8 Qabẓ wa Basṭ -e Teorik Shari'at – ya Naẓariyeh-ye Takāmol-e Ma'refat-e Dīnī [The Theoretical Contraction and Expansion of Religion: The Theory of Evolution of Religious Knowledge], Tehran: Farhang-e ṣeraṭ, 1991

9 Soroush, Abdulkarim (2009). "Essentials and Accidentals in Religion" in Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion. Translated by Nilou Mobasser. Edited with analytical introduction by Forough Jahanbakhsh. Leiden: Brill. Shkrimin mund ta lexoni në: Leximi kritik i Tekstit: Hermeneutikë moderne e arsyes islame. Redaktorë: Gëzim Selaci dhe Abdulla Rexhepi. Shkup-Prishtinë-Tiranë: Logos A, 2019. F.

fesë i qaset me një analizë ontologjike, duke bërë dallim në mes karakterit "esencial" të Islamit, d.m.th. një substance thelbësore të domosdoshme, në njërën anë, dhe "aksidentaleve" të Islamit, si shtresa kontingjente të lëvozhgës, në anën tjetër. Mirëpo, Soroush insiston se është e nevojshme që të bëhet dallimi teorik mes tyre. Sipas tij, esencialet e fesë nuk mund të përcaktohen, edhe nëse përcaktohen, ato nuk janë statike. Pra, ato janë abstrakte që "konkretizohen" nëpërmjet aksidentaleve, të cilat janë historike dhe si rezultat dhe të ndryshueshme sipas kohës dhe vendit. Soroush në këtë shkrim, si aksidentale të fesë islame i numëron kontingjencat historike, si gjuhën dhe kulturën arabe, termat, konceptet dhe propozimet, të cilat janë përdorur nga Profeti i Islamit në Arabinë e lashtë dhe narrativat historikë të përfshirë në tekstet fundamentale të Islamit, e kështu me radhë.

Soroushi nuk u mjaftua me sjelljen e ideve të reja në fushën e kuptimit të fesë, por mendime e metoda të reja plasoi edhe sferën e kuptimit dhe interpretimit të Fjalës Hyjnore, sidomos idetë e tij për natyrën e Zbulesës dhe profetësisë sollën tronditje në qarqet fetare të Iranit, dhe në këtë mënyrë zgjoi kritika dhe reagime të gjithanshme.

3.1. Idetë e Soroushit mbi Zbulesën dhe përvojën profetike

Çështja e kuptimit dhe interpretimit të Zbulesës që në fillim ka qenë një sfidë serioze për arsyen islame. Në shekujt e hershëm të historisë islame, midis shkollarëve myslimanë u zhvilluan diskurse të pasura në lidhje me Zbulesën dhe Fjalën hyjnore. Mu'tazilitët mbronin qëndrimin se "fjala hyjnore" është e krijuar. Teoria e tyre mbështetej në idenë se e vërteta e "Fjalës" përbëhej nga shkronjat dhe tingujt e bashkërenduar që shënjojnë një kuptim të caktuar.[10] Sipas kësaj perspektive, Mʿutezilitët mendonin që çdo fjalë e Zotit me profetë të ndryshëm ishte një krijesë e re dhe një ngjarje e freskët. Kështu, për çdo Profet që ishte në shenjestër të Zotit krijohej një fjalë e re dhe në këtë mënyrë, religjionet si hebraizmi, krishterimi dhe islami janë religjione të reja. Për Mʿutezilan, karakteristika e fjalës së Zotit është se ajo krijohet drejtpërdrejt nga Zoti dhe prandaj është një 'fenomen i

185-223.

[10] Kādi Abduljabbar, *Al Mugnī*, vëll. 7. (Khalk Al Kurān), botim i Kajros, 1380 hijri, p.6. cituar nga: Shabestari, Mohammad Mojtahed (2006). Hermenūtīk, Ketāb wa Sunnat – Farāyand-e Tafsīr-e Wahy. Botimi i gjashtë. Tehran: Tarh-e Nou. P. 136

jashtëzakonshëm' dhe *sui generis* në sistemin e ligjeve të natyrës.[11] Në anën tjetër, Ashʿari-tët ishin të mendimit se "fjala e Zotit" është një cilësi e esencës (*sifati dhāt*), e cila nga fillimi ka qenë pjesë e pandashme e Zotit, kurse librat hyjnorë të shpallur për profetët janë qenësor, verbal e atij atributi esencial. Sipas tyre, fjala e Zotit nuk përbëhej nga shkronjat dhe tingujt, por është kuptimi dhe e vërteta që gjithnjë ka qenë dhe do të jetë në shoqërim të Zotit dhe quhet "fjalë e frymës" (*kalām nafsī*).[12] Kurse një teori tjetër interesante në lidhje me "fjalën hyjnore" e kishte edhe Ibn Kul'lāb që jetoi në shek. 3 H./9 ER. Teoria e Ibn Kul-lābit pohonte se fjala frymore (*kalāmi nafsāni*) dhe fjala e amshueshme e Zotit ndonëse iu zbulua profetëve në formën e librave/fletëve, ajo asnjëherë nuk iu dha atyre e formuluar në Libër të sistemuar (*Muṣḥaf*). Ibn Kul'lābi mbronte qëndrimin se interpretimi dhe shprehja arabe ose hebraike e fjalës së Zotit nuk është vetë fjala e Zotit, prandaj dhe Kurani është interpretim dhe shprehje arabe e fjalës së Zotit, por jo identik me fjalën e Zotit. Sipas tij, gjatë shpalljes dhe dëgjimit të tij nga ana e Profetit të Islamit, ka ndodhur një fenomen 'interpretimi' i cili në vete ka veçoritë dhe elementet gjuhësore të arabishtes.[13] Ishte Muhyiddīn Ibn ʿArabī, mistiku mysliman i shek. XII dhe XIII e.r., i pari që e shpalosi një teori tjetër mbi kuptimin e fjalës hyjnore të Zotit dhe në bazë të saj, foli qartë në lidhje me vazhdimësinë e Zbulesës. Ai, profetësinë e ndau në profetësi ligjvënëse dhe joligjvënëse, kurse përfundimin e profetësisë në aspektin kohor e ndërlidhi me llojin e parë të profetësisë, pra përfundimin e profetësisë ligjvënëse. Ai nuk foli për "frymëzimin në vetvete" për të gjithë dhe për çdo kohë në kuptimin e një koleksioni dijesh dhe të vërtetash teorike. Teoria e Ibn ʿArabīut vë theksin në atë se fjala e frymëzuar (*waḥy*) identifikohet me mënyrën apo me intensitetin e efektit të saj te njeriu. Është e mundur që një "fjalë e unike" për një person të jetë zbulesë e për një tjetër të mos jetë e tillë. Prandaj, për të kuptuar se një fjalë është apo jo zbulesë, nuk duhet pyetur nëse ajo ka shkelur ligjet e natyrës ose jo. Por duhet pyetur se çfarë po bën ajo fjalë me njeriun,

---

[11] Shabestari, Mohammad Mojtahed (2006). "Fehme motefāwot "sokhan-e Waḥyānī" nazd-e mot'ahelān-e Moselmān". In: Hermenūtīk, Ketāb wa Sunnat – Farāyand-e Tafsīr-e Wahy. Botimi i gjashtë. Tehran: Tarh-e Nou. P. 137.

[12] Ibid, P. 140

[13] Abul Hasan Ash'ari, *Maqālāt al-islāmīyīn*, botim i Bejrutit, 1980, f. 584-585. Për të mësuar më tepër rreth mendimeve të Ibn Kul'lābit shih: Van Ess, Josef, "Ibn Kullāb und die Mihna", Orient, Leiden, 1967, Vols. XVIII-XIX, Wolfson, H, A, The Philosophy of the Kalam, Harvard, 1976. Cituar sipas Shabestari (2006). P. 142

që fjalët e tjera s'mund ta bëjnë me të. Fjala e zbuluar realizohet me anë të këtij atributi që është "fjalë krejtësisht tjetër". Sipas një teorie të tillë, për Profetin Muhamed, Kurani ka qenë fjalë e zbuluar, ndërsa për të tjerët mund të jetë e tillë vetëm atëherë kur për ta do të ishte një "fjalë krejtësisht tjetër". Frymëzimi në vetvete nuk ka kuptim çdoherë dhe për çdokë.[14] Por me gjithë rezultatet diverse të mendimit mysliman mbi "fjalën hyjnore", teoria ashʿarite ishte ajo që dominoi teologjinë islame për shumë shekuj.

Kjo gjendje vazhdoi deri në njohjen e myslimanëve me mendimin modern, ku u shfaqën mendimtarë e teologë myslimanë, të cilët bënë përpjekje serioze për të sjellë kuptime dhe definime të reja në lidhje me *Zbulesën* dhe Kuranin. Andaj, "intelektualët dhe studiuesit bashkëkohorë arritën në rezultatin se, nëse myslimanët duan të zhvillojnë diskursin fetar, në fillim duhet të rimendojnë qasjen ndaj Zbulesës dhe mënyrën e kuptimit të teksteve fetare, sepse çdo ndryshim tjetër do të ishte vetëm kozmetik dhe pa ndonjë efekt të thellë emancipues dhe progresiv."[15] Sipas studiuesve kritikë myslimanë, kuptimet dhe interpretimet e teksteve të shenjta islame janë kontaminuar nga ideologji politike radikale e sektare, të cilat po pengojnë zhvillimin e një diskursi human dhe paqësor në mesin e myslimanëve. Për atë dhe, Muhamed Arkoun kërkon studime dhe qasje të reja në lidhje me Kuranin, si referenca kryesore e myslimanëve. "Për sa i përket asaj që zakonisht quhet Kuran, duhet të thuhet se ky term është ngarkuar aq shumë nga hulumtimi teologjik, instrumentalizimi legalistik dhe manipulimet ideologjike të lëvizjeve politike bashkëkohore sa që duhet t'i nënshtrohet një dekonstruktimi paraprak në mënyrë që të qartësohen nivelet e funksionit dhe rëndësisë që janë anashkaluar, penguar ose harruar nga tradita e devotësisë, si edhe nga filologjia e orientuar kah tekstet, për të mos thënë asgjë për ekzegjezën e egër të të ashtuquajturve myslimanë fundamentalistë."[16] Kurse Nasr Abu Zayd derisa prezenton idenë e tij hermeneutike me titull: "*Rimendimi i Kuranit: drejt një hermeneutike humaniste*" thotë se qasja ndaj Kuranit si diskurs ndihmon që t'i nxjerrim në pah shumë dimensione të heshtura dhe të patrajtuara deri më tani në studimet tekstuale të Kuranit. Sipas tij, rezultati më i dobishëm i kësaj qasjeje është se shpëton Kuranin nga kuptimet që iu kanë imponuar si rezultat

---

14 Shabestari (2006). P. 143

15 Melekian, Mostafa (2009) *Moshtāqīëa mahjūrī*. Tehran, Tarh-e Nou, f. 45.

16 Arkoun, Mohammed (2019), "Hyrje kritike në studimet e Kuranit". Në: Leximi kritik i Tekstit: Hermeneutikë moderne e arsyes islame. F. 309.

i zënkave politike, ideologjike dhe sektare.[17] Andaj, spekulimet dhe përsiatjet e A. Soroushit në lidhje me Zbulesën dhe Kuranin duhet lexuar në kuadër të këtyre përpjekjeve intelektuale për ta zhvilluar kuptimin dhe interpretimin e tyre dhe për ta shpëtuar nga leximet skriptuale dhe tepër anakronike.

Soroush në shkrimet, intervistat dhe polemikat e tij rreth Zbulesës, profetësisë dhe Kuranit ka shtruar shumë ide e qasje të reja. Teoritë dhe mendimet e tij për këto kategori fundamentale të fesë islame gjithashtu lënë hapësirë edhe për kritika, por në këtë shkrim mëtohet të analizohen vetëm disa mendime të cilat mund konsiderohen si më të rëndësishmet dhe më pas do të përmenden disa nga rezultatet e këtyre ideve të tij.

Edhe pse në veprën e tij të parë ku paraqet teorinë mbi avancimin dhe rimendimin e dijeve fetare, Soroushi flet edhe për nevojën e një rishikimi të konceptit të zbulesës dhe profetësisë, në shkrimin *"Basṭ-e Tajrobeh-yi Nabavī"* (Zgjerimi i përvojës profetike), ka shprehur mendimet në lidhje me natyrën e Zbulesës dhe profetësisë. Përveç tjerash, pretendimet kryesore të teorisë së tij janë:

- Profetësia është një lloj përvoje. Sipas Soroushit, ajo që profetët i bën "profetë" është Zbulesa, e cila nuk është gjë tjetër pos një përvojë fetare, dhe kjo është "pasuria" kryesore e tyre. Pra, për dallim nga përvojat e të tjerëve, profetët i obligon ta përhapin atë në mesin e njerëzve. Ai pohon se në qoftë se edhe të tjerët ndiejnë përvojë fetare, kjo nuk i bën ata profet, sepse nuk janë të obliguar t'i përhapin përjetimet e tyre në shoqëri.

- Përvoja profetike ka mundësi të përsosej. Pra, "Zbulesa ose përvoja profetike mund të zgjerohej edhe më shumë sikur të jetonte më gjatë Profeti", kështu ne sot mund të kishim një Kuran shumë më të madh sikur Profeti të jetonte më gjatë, ose e kundërta, do të ishte me një sasi më të vogël sikur Profeti të kishte qenë më jetëshkurtër. Pra, Fjala e Zotit ka qenë e kufizuar me jetëgjatësinë e Profetit.

- Zbulesa ose përvoja profetike e ka ndjekur personalitetin e Profetit, e jo e kundërta. Soroush pohon se aq më shumë që zhvillohej dhe evoluonte personaliteti i Profetit, edhe Zbulesa a përvoja profetike bëheshin më të përsosura dhe më të sofistikuara. Zbulimi gradual i ajeteve të Kuranit është një provë për këtë pretendim.

---

[17] Zayd, Nasr Abu (2019), "Rimendimi i Kuranit: drejt një hermeneutike humaniste", Në: Leximi kritik i Tekstit: Hermeneutikë moderne e arsyes islame. F. 317.

- Përvoja e Profetit të Islamit është zgjeruar brenda rrethanave "historike" dhe "vendore" dhe është ndikuar nga "komunikimi me rrethin" dhe "dialogu me njerëzit e kohës". (Natyra e Zbulesës është dialogu, e jo monologu). "Përvoja e Profetit të Islamit ka pasur zgjerim "historik" dhe "kontigjent"", pra, Soroushi pohon se Kurani është zbuluar në ndërveprim me realitetet që përballej Profeti Muhamed, ndërsa, për dallim nga shumë profetë të tjerë, përvoja profetike e Muhamedit ishte një gërshetim i përvojave "të brendshme" dhe "të jashtme". Ai jetonte në mesin e njerëzve dhe ballafaqohej me zhvillimet socio-politike të kohës, të cilat sot janë pjesë përbërëse e Librit të Shenjtë të myslimanëve. Ai shkruan se gjatë periudhës së Profetit Muhamed kanë dalë në pah pyetje dhe sfida të cilat e kanë ndikuar frymën e Profetit dhe që e detyronin të merrte qëndrim përballë tyre.[18]

- Përvoja profetike nuk është ekskluzivitet vetëm i profetëve, por edhe joprofetët mund të bëhen pjesë e një përvoje të tillë. Në këtë shkrim, Soroush gjithashtu pohon se "zgjerimi historik i përvojës profetike" nuk përfundon me vdekjen e Profetit, por ai mund të vazhdohet edhe nga njerëzit e tjerë, të cilët ndjekin rrugën e tij dhe disa nga njerëzit që kanë marrë pjesë në këtë zgjerim profetik janë Mevlana Rumiu, Ibn Arabiu, e të tjerë. Prandaj, sipas tij, "zbulesa" ishte pa formë, pa fjalë, dhe me qëllim që njerëzit ta kuptonin "zbulesën", Profeti fliste duke shfrytëzuar gjuhën dhe dijet e kufizuara me të cilat ishte e njohur shoqëria e atëhershme.[19]

- Zgjerimi historik i përvojës profetike nuk ka përfunduar dhe nuk duhet të përfundojë me vdekjen e Profetit, kurse "fundi i profetësisë" nuk duhet të nënkuptojë fundin e pranisë së profetit në jetën e besimtarëve. "Profetësia ishte një përvojë, dhe derisa drita e kësaj përvoje të jetë e ndezur, edhe profetësia do të mbetet e gjallë dhe aktive. Prandaj, ndjekja e Profetit nënkupton ndjekjen e përvojave të tij, kurse ndjekje nuk do të thotë përsëritje dhe imitim pasiv, por pjesëmarrje aktive në përvojat e tij".[20] Soroushi shkruan se Kurani është vepër njerëzore, duke pohuar se ai është vetëm perceptim dhe kuptim i Zbulesës si një përvojë fetare-shpirtërore e Profetit.[21]

- Ndjekja e Profetit do të thotë pjesëmarrje në përvojën e tij. Sipas Soroushit, njerëzit përreth Profetit nuk ishin vetëm të adresuarit e Zbulesës, por ata me veprimet e tyre, bëheshin pjesë e përvojës

---

18 Soroush, Abdolkarim (1378). *Basṭ-e Tajrobeh-yi Nabavī*. Tehran. P. 19.
19 Ibid, P. 38.
20 Ibid, P. 171
21 Ibid, P. 39.

profetike të tij dhe nëpërmjet akteve të ndryshme, si pyetjet, reagimet pozitive e negative, etj., imponoheshin në procesin e Zbulesës.

"Zgjerimi i përvojës profetike" është një teori që flet për gjysmën njerëzore dhe tokësore të Profetit si dhe të dimensionit tokësor dhe historik të Zbulesës dhe fesë.

Soroush gjithashtu në një intervistë me gazetarin Micheal Hubing[22] shtroi mendime të reja në lidhje me zbulesën dhe Kuranin, dhe si rezultat vërshoi një polemikë me shumë shkrime përmbajtësore. Në këto polemika, midis tjerash, ai mbronte qëndrimin se të dhënat për universin, sëmundjet mentale dhe informacione të tjera që kanë të bëjnë me shkencat natyrore në Kuran, mund të jenë të gabueshme, sepse ato janë të dhëna që i përkasin kohës së Profetit, ku tashmë shkenca moderne mohon vërtetësinë e shumë prej tyre. Megjithëse ai pohon se një gjë e tillë nuk e dëmton aspak shenjtërinë e Kuranit, sepse ajo ka të bëjë me predikimet shpirtërore dhe të dhënat metafizike të botës së përtejme. Si shembull, ai sjell mjekësinë e Profetit, dhe duke cituar *Muqaddiman* e Ibn Khaldunit, pohon se mjekësia e Profetit ishte mjekësi e arabëve të shkretëtirës dhe vetë ai kurohej te mjeku specialist.[23] Një shembull tjetër të moskoordinimit të kuptimit formal të Kuranit me shkencën njerëzore, Soroushi përmend edhe "shtatë qiejt", ku të gjithë komentuesit e Kuranit e kanë komentuar duke u mbështetur në teorinë astronomike të Ptolemeut.

3.2. Analizë e ideve dhe teorive të Soroushit

Ideja e Soroushit mbi vazhdimësinë e Zbulesës edhe pas vdekjes së Profetit Muhamed, rrënjët i ka në mendime mistike të traditës islame. Ibn Arabiu ishte i mendimit se Zbulesa që ka përfunduar me Profetin Muhamed është vetëm Zbulesa normative, që synon të vendosë ligje në shoqëri, ndërsa Zbulesa në përgjithësi vazhdon t'i zbulohet njerëzve në çdo kohë.[24] Si duket, edhe Soroush njëjtë si Ibn Arabi, nuk arrin të bëjë ndonjë dallim ontologjik dhe epistemologjik

---

[22] Kalām-e Muhammed. Intervistë me gazetarin Micheal Hubing. http://www.drsoroush.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html E aploudaur: 2007/09/27.

[23] Soroush, Abdulkarim. Bashar wa Bashīr. http://www.drsoroush.com/-Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html. E aploudaur: 2007/11/15.

[24] Ibn ʿArabi, Muhyiddin ((1391[2009]) Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by: Muhammedali Mowahed and Samad Muwahed. Tehran: Karnāme. P. 134.

midis Zbulesës së Profetëve dhe të mistikëve, prandaj, që të dy vënë theksin se dallimi midis këtyre zbulesave qëndron në aplikueshmërinë e normave apo të dhënave të saj në shoqëri. Pra për ata, profetët janë të obliguar që të dhënat që iu kanë zbuluar t'i përhapin midis njerëzve, ndërsa mistikët e të tjerët që kanë pranuar të dhëna hyjnore, nuk ndiejnë ndonjë obligim të tillë. Por meqë ne nuk dimë për natyrën e Zbulesës së tyre, atëherë mund të shtrojmë pyetjen se në çfarë mënyre ata janë obliguar me një përgjegjësi të tillë, apo pse disa individë të caktuar (profetët) janë obliguar për vendosjen e normave, e të tjerët (për shembull mistikët) nuk janë ngarkuar me një obligim të këtillë? Ose cila është arsyeja e ndërprerjes së Zbulesës normative, kur e dimë se njeriu në çdo kohë e ndien nevojën për norma dhe ligje të reja dhe bashkëkohore. Muhammed Iqbal, fundin e profetësisë e arsyeton duke pohuar se me ardhjen e Profetit Muhammed, lind arsyeja kritike dhe pas tij, ajo në mënyrë të pavarur mund të jetë kritike edhe ndaj vetë Zbulesës.[25] Por ky pretendim i Iqbal ndoshta do të mund të pranohej vetëm për botën arabe, por jo edhe për atë greke që kishte krijuar një traditë të pasur filozofike.

Ideja e A. Soroushit mbi "zgjerimin e përvojës profetike" mund të kuptohet edhe si zgjerim dhe zhvillim i idesë emancipuese dhe qytetëruese të Profetit Muhamed, i cili, me përvojat e tij, kishte kontribuar në emancipimin e shoqërisë së atëhershme arabe dhe kishte hedhur themelet e një qytetërimi të madh historik. Soroushi, ndjekjen e traditës profetike e interpreton në dy mënyra: E para, është shquarja apo theksimi i personalitetit historik i Profetit, në kuptimin që Profeti kundrohet vetëm si një misionar, misioni i të cilit ka përfunduar në një periudhë të caktuar historike, dhe tani meqë personaliteti i tij nuk është më në mesin tonë, atëherë duhet t'i ndjekim vetëm mësimet e tij. Kjo është ndjekje apo zbatim formal i urdhrave të tij. Sipas Soroushit, një ndjekje të tillë të Profetit mund ta shohim në mesin e teologjisë vahabiste. Në këtë lloj perceptimi, ndahen plotësisht lidhja midis personalitetit shpirtëror të Profetit nga personaliteti historik i tij, dhe në realitet, personaliteti shpirtëror i Profetit nuk merret fare parasysh. Ndërsa kuptimi i dytë i ndjekjes së Profetit mbështetet në dallueshmërinë midis Profetit dhe një themeluesi të një shkolle njerëzore. Themeluesit e shkollave njerëzore kanë personalitete historike, dhe ajo që mbetet pas vdekjes së tyre, është shkolla që e kanë krijuar. Ndërsa, personaliteti historik i Profetit mbështetet në personalitetin

[25] Iqbal, Muhamad (2009). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Dodo Press. P. 141.

ezoterik të tij. "Profetësia ishte një përvojë, derisa kjo përvojë mbetet e ndezur, edhe profetësia do të mbetet e gjallë dhe aktive". Prandaj, "Ndjekja e Profetit do të thotë ndjekje e përvojave të tij. Kurse, ndjekje nuk nënkupton imitim dhe përsëritje pasive, por pjesëmarrje aktive në përvojat e udhëheqësit."[26] Pra, për Soroushin, ndjekja e personalitetit historik të Profetit nënkupton mbyllje në realitete të kufizuara historike të arabëve të Gadishullit Arab të para katër-mbëdhjetë shekujve, të cilët, në shumë dimensione nuk i ndërlidh asgjë me kohërat e mëvonshme. Prandaj, sipas Soroushit, përpjekjet e lëvizjet që sfidat dhe realitetet e kohërave tona mëtojnë t'i zgjidhin me realitetet e kohës profetike, nuk çojnë kund tjetër pos në veprime radikale dhe dekadente. Kështu, nëse myslimanët sot e kuptojnë idenë e "zgjerimit" dhe e aplikojnë ashtu siç kërkon Soroush, atëherë, do të mund t'i eliminonin pengesat që kanë në rrugën e emancipimit intelektual dhe zhvillimit kulturor.

Zgjerimi i përvojës fetare sipas Soroushit gjithashtu mund të konsiderohet si një përpjekje për të shtuar praninë dhe gjallërimin e fesë dhe shpirtërores në botën moderne. Studiuesi Abulqāsim Fanāyī kur flet për implikimet dhe rezultatet që mund t'i ketë kjo ide e Soroushit në botën aktuale, shkruan:

"Me hapjen e sërishme të dyerve të qiellit, do të rivendoset përsëri dialogu midis tokës dhe qiellit, si dhe Zoti do të jetë i pranishëm në jetën e njerëzve dhe sërish do të bisedojë me ta. Nevoja e njeriut për fenë mund të sigurohet vetëm nëpërmjet përvojës profetike, ndërsa përvoja profetike mund të sigurojë këtë nevojë vetëm nëse mendohet se ajo mund të "zgjerohet" edhe pasurohet edhe pas vdekjes së Profetit Muhamed. "Zgjerimi" i mëtejshëm i kësaj përvoje është përgjegjësi e "shoqërisë" së besimtarëve, e jo e ndonjë individi të vetëm. Gjithashtu duhet pasur parasysh se përvoja profetike është "zgjeruar" nën influencën e rrethanave historike të kohës së Profetit, dhe pa i njohur mirë këto rrethana, pa bërë ndarjen në mes dimensionit të tij hyjnor dhe historik, pra të esencave dhe aksidencave të përvojës së tij profetike, do të ishte i pamundur zgjerimi i kësaj përvoje në epokën tonë. Aktualisht "përvoja profetike" duhet të zgjerohet e shoqëruar me zgjerimin e përvojës racionale dhe shpirtërore, këto të fundit kategori përtej fetare. Pra, për të marrë pjesë në zgjerimin e përvojës profetike, duhet të kuptojmë aksidentalet dhe esencialet e kësaj përvoje, dhe kështu, në këtë kohë mund të ringjallim mësimet

[26] Soroush, Abdulkarim (2006). Basṭ-e Tajrobeh-yi Nabavī. Tehran: Farhang-e ṣeraṭ,. P. 171

esenciale të profetit nëpërmjet aksidentaleve të kohës dhe vendit ku ne jemi duke jetuar."[27]

Soroush përveç theksit që e vë në nevojën e zgjerimit dhe përtëritjes së përvojës profetike në kohën tonë, në teorinë e tij gjithashtu mëton t'i gjejë vend një leximi dhe interpretimi të ri dhe më aktual të Librit të Shenjtë. Arsyeja moderne i ka përballur me një pyetje thelbësore të gjitha pretendimet e vjetra rreth Librit të Shenjtë, përfshirë këtu edhe pretendimet e myslimanëve: Si mundet që Libri i Shenjtë të jetë qiellor dhe të manifestojë të vërteta absolute hyjnore, kur në të reflektohen qartë ndikimet dhe realitetet kulturore, gjuhësore, etnike dhe historike të ambientit në të cilin ka jetuar profeti? Studiuesit, qoftë ata në botën islame, qoftë në atë perëndimore, gjithnjë janë përballur me temën nëse fjalët e Kuranit janë të Zotit, pra nëse Zoti ka folur vetë në gjuhën arabe, apo vetëm kuptimi i tyre është nga Zoti, ndërsa fjalët janë të Profetit Muhamed. Në lidhje me këtë temë, aktualisht në mesin e mendimtarëve e studiuesve kemi dy pozicione, prej të cilëve i pari është dominues, ndërsa i dyti më periferik. Pozicioni i parë është ai i cili nuk sheh asnjë ndërlidhje dhe ndërveprim në mes Zbulesës dhe profetësisë me botën përreth apo me kulturën e kohës, dhe mohon çdo ndërhyrje të nevojave historike dhe kohore në formën e procesit të shpalljes së Zbulesës dhe formimit të profetësisë. Sipas kësaj qasjeje, Profeti është vetëm një lajmëtar, i cili të dhënat hyjnore ua ka transferuar njerëzve, ashtu siç i ka marrë nga Zoti në përmbajtje dhe formë, pa bërë as ndërhyrjen më të vogël. Shikuar nga ky këndvështrim, Zbulesa nuk është historike por është një imperativ plotësisht i shenjtë dhe hyjnor, përtej çdo kohe e hapësire dhe nevojave kohore. Teologjia ortodokse islame mbron një qëndrim të tillë në lidhje me Zbulesën dhe profetësinë, e cila vë theksin në atë se Zbulesa profetike dhe islame ka zbritur në gjuhën e njeriut dhe në paradigmat e gjuhës arabe, andaj domosdoshmërisht duhej të ishte në gjuhën e popullit që i kishte ardhur Profetit, por megjithatë kjo nuk do të thotë që në procesin e formimit të Zbulesës ka luajtur ndonjë rol vepra e njeriut dhe kërkesat historike të popullit arab të shekullit VII. Kurse pozicioni i dytë[28], Zbulesën dhe profetësinë e konsideron profane, historike, të koordinuar me pyetjet dhe nevojat historike të popullit arab gjatë shekullit VII. Kjo qasje

---

[27] Fanāyī, Abulqāsim (1389[2010]) *Akhlāq-e dinshanasi*. Negah-e Moaser, p. 449-451

[28] I përfaqësuar nga mendimtarët modernë si Muhamed Arkoun, Nasr Abu Zayd, Mojtahed Shabestari, Abdulkarim Soroush.

pohon se kuptimi i drejtë i Kuranit rezulton nga vështrimi i "ndër-veprimit të Zbulesës me ngjarjen", pra, për ta kuptuar Kuranin duhet parë ngjarjet dhe kulturën e kohës së zbulimit të tij dhe duhet analizuar rolin e kulturës të kohës së shpalljes përgjatë periudhës së mbledhjes dhe hartimit të tij. Edhe Abdulkarim Soroush një theks të veçantë e vë në faktin se Kurani është produkt i subjektit historik. Imanuel Kanti thoshte që arsyeja e njeriut nuk e krijon objektin, por në fakt, është arsyeja ajo që formën identifikuese të njeriut - e cila është e definuar dhe përcaktuar përmes përvojës dhe perceptimit njerëzor - ia imponon materies përfundimtare të përvojës. Ndërsa, Soroush kur shkruan se "Zbulesa e ndjek Profetin", në fakt, thotë se Profeti nuk e krijon Zbulesën, por gjatë shpalljes së Zbulesës, arsyeja e Profetit asaj (Zbulesës) ia imponon kategoritë dhe format imagjinare të tij.[29]

Kategoritë si feja dhe Zbulesa kanë lidhje me njeriun dhe është subjekti njeri ai që i jep kuptim dhe i aplikon normat e ligjet e saj në shoqëri. Pra, perceptimi i Zbulesës dhe i fesë si kategori njerëzore të cilat janë dimensione të rëndësishme të qenies së njeriut, mund të jetë një çështje e rëndësishme në përpjekjet për të rikuptuar dhe riinterpretuar komponentet themelore të traditës islame.

Kështu, nëse merret seriozisht përshkrimi i Profetit si një njeri, dhe nëse njeriu vështrohet si qenie historike, ndërsa historiciteti është njëri nga përshkrimet fundamentale të mënyrës së ekzistencës së njeriut, atëherë nuk mund t'i iket pranimit të faktit se Profeti ka qenë një njeri historik dhe rezultatet e tij, si Kurani dhe feja islame, janë kategori historike. Pra, të pranohet se edhe kategoria e Zbulesës, e cila ka lidhje dhe ndërveprim me mënyrën e posaçme të individit si një qenie historike, atëherë si çdo kuptim dhe akt tjetër njerëzor, nuk mund të jetë e pavarur nga tradita dhe dimensioni historik e kulturor i Profetit. Nëse fjala e shenjtë konsiderohet si një fjalë historike që është thënë e është strukturuar brenda rrethanave të caktuara kulturore dhe historike, atëherë myslimanët do të çliroheshin nga kuptimet e ngushta, anakronike dhe dogmatike. Prandaj, qëndrimi i Soroushit për Kuranin si përvojë profetike e krijuar brenda kufizimeve të caktuara historike dhe vendore ndihmon në zgjerimin dhe pasurimin e herme-neutikës kuranore dhe prurjen e leximeve dhe interpretimeve më bashkëkohore. Sepse, teologjia e sotme dogmatike duke bërë lexime

---

[29] Mas'udi, Jehangir, Tolou Berekati, Faize (1393). "Tahlil-e az Maban-e falsafi nazariye-i Bast-e tajrube-e nabavi". Jostarha-ye Falsfe-i din. Pajuhashgah-e Ulum-e Insani va Motaleat-i Farhangi. Year 3, No. 1, p. 78.

jashtë konteksteve historike, epistemike dhe politike të Kuranit, e ka reduktuar imagjinatën dhe kreativitetin spekualitv, dhe në këtë mënyrë vazhdon të krijojë një mendësi të zhveshur nga çdo formim filozofik dhe estetik.

Idetë e Soroushit mund të lexohen si një kontribut i dobishëm për të nxjerrë besimin dhe bindjet fetare nga konflikti i vjetër midis teologjisë ortodokse dhe arsyes pozitiviste. Ai këtë e bën duke e sfiduar seriozisht teologjinë ortodokse, e cila aspak nuk është hyjnore, por rezultat i strukturimeve njerëzore-historike, madje gjithnjë në koordinim edhe me shkencat e tjera, të cilët myslimanët i kishin huazuar nga popujt tjerë.[30] Mendimet e Soroshit mbi Zbulesën dhe Kuranin, kontribuojnë në krijimin e një hermeneutike të re jashtë paradigmave historike të teologjisë ortodokse islame dhe asaj moderne sekulariste, dhe njeriut ia hap një mundësi dhe rrugë të re për të rikuptimësuar dhe zgjeruar edhe më tej jetën shpirtërore.

4. PËRFUNDIME

Abdulkarim Soroush në shkrimin "Zgjerimi i përvojës profetike" sjell mendime të reja dhe jokonvencionale për qarqet teologjike islame, veçmas për medresetë tradicionale të Iranit. Përveç tjerash, në këtë shkrim ai pohon se "Zbulesa është përvojë fetare", "Zbulesa e shoqëron personalitetin e Profetit, e jo Profeti Zbulesën", "Zbulesa ose përvoja profetike mund të zgjerohej edhe më shumë sikur të jetonte më gjatë Profeti" dhe "feja është përvojë shpirtërore dhe sociale e Profetit. Mendimet kryesore të Soroushit në këtë vepër kanë të bëjnë me atë se gjatë periudhës së Profetit Muhamed kanë dalë në pah pyetje dhe sfida, të cilat e kanë ndikuar frymën e Profetit dhe që e detyronin të merrte qëndrim përballë tyre. Prandaj, Zbulesa ishte pa formë, pa fjalë, dhe me qëllim që njerëzit ta kuptonin Zbulesën, Profeti fliste duke shfrytëzuar gjuhën dhe dijet e kufizuara me të cilat ishte e njohur shoqëria e atëhershme. Edhe Soroushi mendonte se Kurani është vepër njerëzore, duke pohuar se ai është vetëm perceptim dhe kuptim i Zbulesës si një përvojë fetare-shpirtërore e Profetit. Ideja e "Zgjerimit të përvojës profetike" e Soroush-it, edhe pse jo krejt e

[30] Për këtë temë shih: Al-Jabiri, Muhamed Abid. Naqd al-ʿaql al-ʿarabī-1: Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī Beirut: Markaz dirāsāt al Waḥdat al ʿArabiya, 1982; Naqd al-ʿaql al-ʿarabī-2: Bunyat al-ʿaql al-ʿarabī, Beirut: Markaz dirāsāt al Waḥdat al ʿArabiya, 1986; Naqd al-ʿaql al-ʿarabī-3: Al-ʿaql al-siyāsī al-ʿarabī, Beirut: Markaz dirāsāt al Waḥdat al ʿArabiya, 1990.

panjohur për traditën filozofike e mistike të myslimanëve, sot mund të konsiderohet një kontribut i vlefshëm në drejtim të rimendimit dhe ridefinimit të Zbulesës dhe natyrës së Librit të Shenjtë në botën moderne. Padyshim se kjo ide e Soroush-it e ka sfiduar seriozisht sistemin teologjik ortodoks, si dhe i ka zbehur tepër shumë fundamentet e hipotezat teologjike të shumë besimtarëve. Por duhet pasur parasysh se këto sisteme teologjike e metafizike të kodifikuara para më shumë se dhjetë shekujve, sot nuk mund të mbrojnë e justifikojnë arsyen spirituale e fetare në shoqëritë e modernizuara të botës. Prandaj, mendimtarët si Muhamed Arkoun, Nasr Abu Zayd, Mojtehed Shabestari, Soroush, e disa të tjerë, e kanë kuptuar se konceptet si Zbulesa më nuk mund të mbrohen nëpërmjet sistemeve metafizike, teologjike dhe me gjuhën e mendimtarëve të lashtë. Për atë dhe, duhet përkrahur dhe mirëpritur ndërmarrjet e mendimtarëve të sotëm si Soroush, të cilët, duke e rimenduar, rikuptuar, dhe duke i riinterpretuar kategoritë aktuale të traditës dhe fesë islame sipas kornizave të dijeve të sotme, ndër to edhe Zbulesën dhe Librin e Shenjtë, po përpiqen të zgjerojnë dhe pasurojnë dimensionin shpirtëror të myslimanëve dhe të instalojnë një kulturë më emancipuese dhe paqësore në shoqëritë islame.

Gjithashtu, nëse merret në konsideratë hermeneutika moderne e cila mundëson zgjerimin e vazhdueshëm të korpusit të kuptimeve dhe që e lë të hapur tekstin edhe për kuptime të reja të mëtutjeshme, atëherë aplikimi i kësaj qasjeje edhe në studimet e Kuranit dhe ato fetare do të avanconte edhe më kuptimet dhe përsiatjet, dhe, në përgjithësi, mendimin filozofik te myslimanët.

A READING OF THE QUR'AN ACCORDING TO MODERN HERMENEUTICS: THE THEORY OF ABDULKARIM SOROUSH

Resume

Since early times, Muslims have speculated on the nature of Revelation and the Divine Speech. This has resulted in Muslim scholars developing divergent approaches to this problem. With the constitution of the orthodoxy, the former school became dominant and it postulated that the Quran is the Word of God dictated to Prophet Muhammad through the angel Jabrail. However, during the last decades in Iran emerged scholars, such as Abdulkarim Soroush, who proposed new approaches to understanding and interpreting Revelation. In the article, Soroush maintains that “Revelation is a religious

experience," "Revelation follows Prophet's personality, and not vice versa," "Revelation or Prophetic experience could be expanded more if the Prophet lived longer," and "religion is a spiritual and social experience of the Prophet." The key Soroush's thoughts presented in the abovementioned article could be summarized as follows: during Prophet Muhammad's era there were questions and challenges that have influenced Prophet's psyche and put him in a position to take certain stances on them. Revelation was amorphous, silent, and in order for the people to understand it, the Prophet spoke in the language and restricted knowledge of the society of that time. Soroush thinks that the Quran is a human work and merely a particular perception and understanding of Revelation as a religious-spiritual experience of the Prophet. The ideas of "Expansion of Prophetic experience", though not unknown to the Muslim mystical philosophical tradition, could be considered a valuable contribution towards rethinking and redefining Revelation and the nature of the Holy Book in the modern world. Clearly, such ideas pose serious threat to the orthodox theological system and have to a great extend challenged the theological fundamentals and hypothesis of many believers. But, it should be bore in mind that the theological and metaphysical systems codified more than ten centuries, could not defend and justify the religious spiritual reason in modern societies. Thinkers such as Mohammed Arkoun, Nasr Abu Zayd, Mojtehed Shabestari, Soroush, and others, apprehended that concepts such as Revelation could not be defended with metaphysical and theological systems and with the language of ancient believers. Therefore, projects of contemporary thinkers, such as Soroush and others – who by rethinking and reinterpreting the actual categories of Islamic tradition and religion according to contemporary frameworks of knowledge, including Revelation and the Holy Book – are seeking to expand and enrich the spiritual dimension of Muslims and to build a more emancipatory and intelligent cultural spirit in Islamic societies.

REFERENCAT

Abdulkarimi, B. (1396). Pāyān-e teoloji 1: Teoloji, aqlāniyat wa ulum-e insānī jadīd. Tehran: Naqd-e Farhang

Ahmadi, B. (1993). Sakhtār wa T'avil-e Matn. Tehran: Entesharat-e Markaz.

Al-Azm, S. (2014). Critique of Religious Thought. Berlin: Gerlach.

Al-Jabri, M. (2011). The Formation of Arab Reason. London: I.B.Tauris & Co.Ltd.

Arkoun, M. (2006). Islam: To Reform or to Subvert? London: Saqi Books.

Bijan, A. (1396). Pāyān-e teoloji 1: Teoloji, aqlāniyat wa ulum-e insānī jadīd. Tehran: Naqd-e Farhang.

Fanāyī, A. (1389) Akhlāq-e dinshanasi. Tehran: Negah-e Moaser.

Grondin, J. (2002). Gadamer's Basic Understanding of Understanding, Cambridge Companion to Gadamer. Cambridge: Cambridge University Press.

Ibn ʿArabi, M. (1391). Fuṣūṣ al-Ḥikam. Edited by: Muhammedali Mowahed and Samad Muwahed. Tehran: Karnāme.

Iqbal, M. (2009). The Reconstruction of Religious Thought in Islam. Dodo Press.

Izutsu, T. (1966). Ethico-religious concepts in the Qur'ān, Montreal.

Mas'udi, J. & Tolou Berekati, F. (1393). Tahlil-e az Maban-e falsafi nazariyei Bast-e tajrube-e nabavi. Jostarha-ye Falsafe-i din. Pajuhashgah-e Ulum-e Insani va Motaleat-i Farhangi. Year 3, No. 1

Melekian, M. (2009). Moshtāqī wa mahjūrī. Tehran: Tarh-e Nou.

Palmer, Richard E. (1969). Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer. Evanstron,

Soroush, A. (1378). Basṭ-e Tajrobeh-yi Nabavī. Tehran. Tehran: Farhang-e ṣeraṭ.

Soroush, A. (2007). Bashar wa Bashīr. http://www.drsoroush.com/Persian/By_DrSoroush/P-NWS-BasharVaBashir.html. Accessed on: 2007/11/15.

Soroush, A. (2009). Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency, and Plurality in Religion. Translated by Nilou Mobasser. Edited with analytical introduction by Forough Jahanbakhsh. Leiden: Brill.

Shabestari, Mohammad M. (2010) Qerāʾat-e Nabavī az Jehān. Tehran.

Shabestari, Mohammad M. (2006). ""Fehme motefāwot "sokhan-e Waḥyānī" nazd-e mot'ahelān-e Moselmān". In: Hermenūtīk, Ketāb wa Sunnat – Farāyand-e Tafsīr-e Wahy. Sixth edition. Tehran: Tarh-e Nou.

Shabestari, Mohammad M. (2006). Hermenūtīk, Ketāb wa Sunnat – Farāyand-e Tafsīr-e Wahy. Sixth edition.Tehran: Tarh-e Nou.

KDU 76 (496.51)(05)

Shpresë Siqeca, Prizren

ARTI MURAL NË FASADAT E NDËRTESAVE TRADICIONALE PRIZRENASE

Abstrakt

Shumë ndërtesa dhe Institucione të vjetra publike të Prizrenit janë ndërtuar sipas arkitekturës së stilit perëndimor. Ato shquhen për nga fasadat ballore, të cilat kanë zbukurime, mbishkrime në gjuhën arabo - osmane të vitit të ndërtimit, si dhe të emrit të pronarit të ndërtesave. Nga mbishkrimet kuptojmë se këto ndërtesa janë ndërtuar rreth viteve 1926 - 1932.

Fasadat kanë zbukurime florale, florale dhe gjeometrike, gjeometrike (në formë të rombeve të vogla), zig - zake, zoomorfe, astrale (në formë të yllit me hënën), antropomorfe dhe figura të kurorave.

Mbishkrimet dhe zbukurimet në fasada janë të punuara në reliev të cekët ose të thellë. Ata janë të ngjyrosur me ngjyrat karakteristike të verdhë, të kuqërremtë, të kaltër dhe të përhime.

Ndërtesat e Prizrenit me fasada të zbukuruara, pos vlerave historike, arkitektonike, kulturore dhe ambientale, kanë vlera të theksuara artistike. Ato i japin hijeshi hapësirave ku gjenden dhe e veçojnë Prizrenin si një qytet, i cili, pos vlerave të tjera, shquhet edhe për nga vlerat e arkitekturës karakteristike të tij.

Metodologjia e punës: Hulumtimet për artin mural në fasada të ndërtesave prizrenase janë kryer në vitet 2019 - 2021 në disa komplekse dhe lagje të qytetit, duke pasqyruar edhe gjendjen e tyre aktuale.

Fjalët çelës: Prizreni, fasadat, arti mural, shtëpitë, shatërvani, mbishkrimet, motivet

Ndërtesat dhe institucionet publike për të cilat do të bëjmë fjalë në këtë punim kryesisht gjenden në Qendrën Historike të Prizrenit.

Në kompleksin e nënkalasë, të Pantelisë dhe të Potokmahallës gjenden disa ndërtesa dhe institucione të vjetra publike të ndërtuara sipas stilit perëndimor.

Ndërtesa e konsullatës Austro - Hungareze supozohet se është ndërtuar në shekullin XIX. Konsullata është hapur në Prizren pas luftës së Krimesë (1853 - 56) dhe është mbyllur në vitin 1912.[1] Në

---

[1] HASKUKA, Dr. Esat (1985): *Historijsko-geografska analiza urbanih funkcija*

fasadën anësore të ndërtesës me shikim kah rruga, si dhe në kurorën e çatisë, ka disa profilizime të cekëta. Sot ndërtesa është shumë e dëmtuar. Kati i poshtëm banohet nga disa familje, ndërsa kati i sipërm nuk banohet.

Ndërtesa e Postës së parë të Prizrenit gjendet në lagjen e Sarajit të Vjetër. Ajo është ndërtuar në shekullin XIX dhe ka shërbyer si postë, ndërkaq sot shërben për banim.[2] Fasada e postës është e zbukuruar me plastikë murale, me zbukurime të pasura. Në vitin 2017, në ndërtesë u realizuan intervenimet emergjente për rehabilitimin e çatisë dhe të fasadës.

Shtëpia e Shemsidin (Shefki) Bërlajollit gjendet në lagjen e Sarajit të Vjetër. Fasada është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Rreth dritareve, fasada është e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale në formë të luleve me tetë cepa. Në vitin 2011, Minstria e Kulturës, Rinisë dhe Sportit ("MKRS") realizoi intervenime emergjente për rehabilitimin e çatisë.

Ndërtesa e kazermës së vjetër - Internatit gjendet në lagjen e Sarajit të Vjetër (Fig. 1). Ajo është ndërtuar në vitin 1926, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Kazerma është ndërtesë e gjatë, me bodrum dhe dy kate. Fasada është e ngjyrosur me ngjyrën e verdhë dhe është e zbukuruar me plastikë murale. Sot ndërtesa është shumë e dëmtuar dhe banohet nga disa familje.

Fig. 1, Kazerma e vjetër – Internati

Prizrena, Universitet Kosova, Viša pedagoška škola "Bajram Curi", Đakovica, f. 111-112.

[2] Rr. Alajdin Berisha, nr. 45.

Kompleksi i Konkatedrales ”Zonja Ndihmëtare” gjendet në lagjen e Qafës së Pazarit. Në kuadër të Kompleksit gjenden tri ndërtesa të ndërtuara sipas stilit perëndimor: ndërtesa e Seminarit, ndërtesa e priftërinjve dhe ndërtesa e Motrave të nderit.

Në ndërtesën e Seminarit (sot shkolla “Loyola”), fasadat ballore, si dhe kurorat e çatisë, janë punuar me plastikë murale (Fig. 2). Fasada ballore e ndërtesës së priftërinjve ka profilizime rreth dritareve, ndërkaq fasada ballore e ndërtesës së Motrave të nderit ka profilizime rreth derës dhe dritareve.

Fig. 2. Ndërtesa e Seminarit

Ndërtesa e Kryqit të Kuq, e cila është dykatëshe, gjendet në lagjen e Qafës së Pazarit.

(Fig. 3). Ajo është ndërtuar në vitin 1932, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore të ndërtesës. Fasada është e zbukuruar me plastikë murale, me zbukurime florale.

Në lagjen e Qafës së Pazarit gjenden tri ndërtesa, të cilat i kanë fasadat e zbukuruara me plastikë murale, me motive florale. Njëra prej tyre është dykatëshe (Fig. 4). Në mes të katit gjendet ballkoni, i cili ka rrethoja hekuri. Deri vonë këtu gjendej bujtina “Andi”, ndërkaq sot nuk funksionon.

Fig. 3, Ndërtesa e Kryqit të Kuq Fig. 4, Ndërtesa e ish- bujtinës "Andi"

Shkolla fillore "Lidhja e Prizrenit" gjendet në afërsi të kishës katolike.[3] Fasada e shkollës është e zbukuruar me plastikë murale në tërë sipërfaqen e saj. Në vitin 2014, shkolla u renovua dhe sot është në gjendje të mirë.

Ndërtesa e Qendrës Rajonale të Trashëgimisë Kulturore ("QRTK) është ndërtuar në vitin 1928, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore (Fig. 5). Fasada është e zbukuruar me plastikë murale, me motive të pasura florale. Në vitin 2014, në ndërtesë u realizuan intervenimet emergjente për rehabilitimin e enterierit dhe të fasadës.

[3] Rr. Ismet Jashari Kumanova.

Fig. 5, Ndërtesa e ("QRTK"), Prizren

Shtëpia e Jahir Krasniqit është ndërtuar në fillim të shekullit XX.[4] Ky ndërtim përmban elemente perëndimore dhe paraqet një ndër objektet e para të arkitekturës moderne gjatë shekullit XX.[5] Fasada e shtëpisë është e zbukuruar me plastikë murale, me figura antropomorfe të femrave, figura zoomorfe dhe figura të kurorave. Shtëpia në fillim ka shërbyer për banim, më vonë si ndërtesë administrative, ndërsa sot është në pronësi private.

Në lagjen e Terzimahallës gjenden disa ndërtesa dhe institucione publike, të cilët kanë fasada të zbukuruara.

Kinemaja e parë e Prizrenit [6] një kohë ka vepruar si kinema, ndërkaq pas Luftës së Dytë Botërore ka shërbyer si kuzhinë publike për të varfrit, si dhe Shoqatë e të Shurdhërve. Fasada e kinemasë është e zbukuruar me plastikë murale me motive të pasura. Sot ndërtesa është shumë e dëmtuar dhe nuk funksionon.

Ndërtesa e gjimnazit "Pjetër Bogdani" është ndërtuar në vitin 1932, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore (Fig. 6). Hyrja në ndërtesë karakterizohet me katër shtylla në formë të rrumbullakëta, me kapitele të zbukuruara me motive florale. Fasada, si dhe kurora e çatisë, janë të e zbukuruara me plastikë murale, me pak motive florale. Dyert dhe dritaret janë prej druri, me profilizime në pjesët e sipërme.

Në Lagjen e Terzimahallës, në afërsi të xhamisë, gjendet një shtëpi e vjetër dykatëshe. Fasada e shtëpisë ka zbukurime të ndryshme gjeometrike.

---

4 Rr. Pal Paluca.

5 Trashëgimia e evidentuar e Kosovës (2005), Minstria e Kulturës, Rinisë dhe Sportit, Prishtinë, f. 115.

6 Rr. Ismet Jashari Kumanova

Fig. 6, Gjimnazi "Pjetër Bogdani"

Në Sheshin e Shatërvanit, sidomos përreth kroit, gjenden disa shtëpi të ndërtuara sipas stilit perëndimor, me fasada ballore të kthyera kah rruga. Disa nga këto shtëpi janë të renovuara, ndërsa të tjerat nuk janë në gjendje të mirë.

Dy shtëpi gjenden pranë njëra-tjetrës dhe kanë fasada të zbukuruara me plastikë murale, me motive florale. Njëra gjendet në kënd të rrugës. Në kat gjendet ballkoni me rrethoja hekuri. Sot në katin përdhes vepron një pizzeri. Shtëpia tjetër është ndërtuar në vitin 1928, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Sot në katin përdhes vepron një kafene.

Një shtëpi dykatëshe është ndërtuar në vitin 1929, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Ajo e ka fasadën të ngjyrosur me ngjyrë të kuqërremtë, dhe të zbukuruar me plastikë murale, me motive florale. Sot në katin përdhes veprojnë dy dyqane.

Një shtëpi, e cila gjendet përballë kishës ortodokse, është ndërtuar në vitin 1930, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Ajo është trekatëshe, e ndërtuar sipas stilit perëndimor. Në mes të katit gjendet ballkoni. Fasada është e zbukuruar me plastikë murale. Sot në katin përdhes veprojnë një ëmbëltore dhe një dyqan.

Një ndërtesë është ndërtuar në vitin 1930, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Fasada është e zbukuruar me plastikë murale. Sot ndërtesa është e restauruar dhe shërben si zyre për disa departamente të (”MKRS”).

Një shtëpi është ndërtuar në vitet 1930 - 1931, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore (Fig. 7). Fasada është e ngjyrosur me ngjyrë të kuqe dhe e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale Sot në katin përdhes veprojnë dy dyqane.

Një shtëpi dykatëshe është ndërtuar në vitin 1931, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore (Fig. 8). Në kat gjendet ballkoni që shtrihet në tërë ballin e fasadës. Ballkoni ka rrethoja guri, të punuara në formë të stilizuar. Fasada është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të kaltër dhe është e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale dhe zoomorfe. Sot në katin përdhes vepron një dyqan.

Fig. 7 dhe 8, Dy shtëpi në Lagjen e Shatërvanit

Një shtëpi gjendet në afërsi të Urës së Gurit. Përpara, fasada ballore e shtëpisë ka qenë e ngjyrosur me ngjyrë të kaltër, ndërkaq sot është e ngjyrosur me ngjyrën e verdhë. Fasada është e zbukuruar me plastikë murale, me disa motive florale dhe antropomorfe. Sot në katin përdhes veprojnë dy byrektore të vogla.

Një ndërtesë dykatëshe gjendet përballë xhamisë së Sinan Pashës, pranë medresesë së Javuz Mehmed Efendiut. Fasada e ndërtesës është e zbukuruar me plastikë murale, me pak motive gjeometrike. Sot në katin përdhes vepron një kafe – restaurant.

Në Lagjen e Gazi Mehmet Pashës u evidentuan disa ndërtesa të ndërtuara sipas stilit perëndimor.

Kompleksi i i ndërtesave ku janë shtypur për herë të parë gazetat "Rilindja" dhe "Zëri" përbëhet prej konakut, shtëpisë për banim dhe oborrit.[7] Fasada e konakut është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo është e zbukuruar me plastikë murale, me motivin e yllit dhe të hënës. Në fasadë gjenden dy tabela në të cilat shkruan se në këtë shtëpi janë botuar gazetat e para në gjuhën shqipe "Rilindja" (12.II.1945) dhe "Zëri" (15.VI.1945). Kompleksi ka vlera historike dhe arkitektonike, prandaj është shpallur monument në mbrojtje të ligjit.

Shtëpia e Nysret Dodës gjendet në afërsi të Kompleksit Monumental të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit. Në shtëpi, mbi derë gjendet mbishkrimin në gjuhën osmane ku është i shënuar viti i renovimit të shtëpisë: hixhri 1352/1933[8]. Fasada ballore e shtëpisë është e ngjyrosur me ngjyrë të kaltër. Ajo ka profilime rreth dritareve, me motive florale. Përndryshe, dritaret e fasadës rrethohen me parmakë hekuri.

Një shtëpi dykatëshe, e cila sot është e rrënuar, gjendej përballë xhamisë së Gazi Mehmet Pashës (Fig. 9). Fasada e shtëpisë ishte e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo ishte e zbukuruar me plastikë murale, me disa motive florale të punuara në reliev të thellë. Në anën e pasme të shtëpisë, me shikim kah rr. Bajrakli, vëreheshin dy zbukurime florale. Brenda njërit ishte i shënuar viti i ndërtimit të shtëpisë (1929).

Një shtëpi dykatëshe është ndërtuar në vitin 1930, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore (Fig. 10). Fasada e shtëpisë është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo është e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale dhe antropomorfe të punuara në reliev të thellë.

Konaku i Sevime Dorambarit është ndërtesë dykatëshe. Fasada e konakut është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo është e zbukuruar me plastikë murale, me pak motive gjeometrike. Sot konaku është i pabanuar.

---

7 Rr. Ardian Zurnaxhiu.

8 SIQECA, Shpresë (2017): *Zejet dhe artizanatet e Prizrenit në Kompleksin Monumental të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit,* Qendra Rajonale për Trashëgimi Kulturore-Prizren, Prizren, f. 51.

Fig. 9 dhe 10, Dy shtëpi në lagjen e Gazi Mehmet Pashës

Konaku i Abdullah Shejh Potokut është ndërtesë dykatëshe. Fasada e konakut është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo është e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale (lule).

Shtëpia e familjes Shpejti, e cila është ndërtuar në shek. XIX, gjendet në kënd të dy rrugëve.[9] Shtëpia ka bodrum dhe dy kate dhe është e kthyer kah oborri. Të dy katet kanë ballkone me rrethoja hekuri dekorativ, të cilët janë ndërtuar më vonë. Fasada është e zbukuruar me plastikë murale, me motive gjeometrike rreth dritareve. Shtëpia është akoma e banueshme.

Shtëpia e Musë Shehzades gjendet në Lagjen e Sarajit. Fasada ballore e shtëpisë është e ngjyrosur me ngjyrë të verdhë. Ajo veçohet me kompozim atraktiv të dritareve, çardaqeve dhe të qoshkut. Dritaret e katit të sipërm kanë nga një shtesë dekorative në formë të

[9] Rr. Bajrakli, pa nr dhe rr. Ardian Zurnaxhiu, nr. 12 A.

trekëndëshit, brenda të cilave paraqitet motivi i diellit në formë të yllit me gjashtë cepa. Shtyllat e fasadës janë të punuara prej druri dhe kanë nëntrarëza të gdhendura.[10] Këto zbukurime i gjejmë edhe në fasadën e shtëpisë së Adem agë Gjonit, e cila gjendet në Lagjen e Saraçëve. Sot shtëpia e Musë Shehzades është e restauruar dhe e revalorizuar në Muze Etnologjik të qytetit.

Shtëpia e Mehmet - Tahir Efendiut (familjes Myftiu), e cila sot është e rrënuar, gjendej afër Hamamit të Gazi Mehmet Pashës. Në murin e shtëpisë ishte mbishkrimi i shkruar në mermer në gjuhën arabo - osmane, me stilin S y l y s. Mbishkrimin me përmasa: 44 x 30 cm. e shkroi vetë Mehmet - Tahir Efendiut ku shkruhet se shtëpinë e ndërtoi Tahir efendiu në vitin 1859.[11]

Disa ndërtesa të tjera u evidentuan në Lagjet e Arastës, të Rahlinit dhe të Bazhdarhanes.

Një shtëpi trekatëshe gjendej përballë Urës së Arastës dhe në afërsi të xhamisë së Arastës.[12] Fasada ishte e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale. Një kohë, në katin përdhes kanë vepruar barnatorja e qytetit, si dhe disa dyqane tekstili. Sot shtëpia është e rrënuar dhe në vend të saj është ndërtuar banesa shumëkatëshe, përfundi së cilës janë vendosur disa kiosqe.

Shtëpia e Jashar Gjurgjealos gjendet në lagjen e Arastës, në afërsi të Hamamit të Gazi Mehmet Pashës. Ajo është dykatëshe, e ndërtuar në fillim të shekullit XX sipas stilit perëndimor. Fasada e shtëpisë është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë, ndërsa zbukurimet janë me ngjyrë të bardhë, me motive florale dhe antropomorfe. Sot në katin përdhes veprojnë tri dyqane të vogla të zejes së qeleshepunuesve.

Shtëpia e Zeqir (Ismet) Sokolit, gjendet në Lagjen e Arastës dhe është e kthyer kah oborri. Ajo është ndërtuar në fillim të shekullit XIX. Fasada ballore e shtëpisë është e zbukuruar sipas stilit perëndimor me plastikë murale, me disa motive të punuara me një mjeshtëri të rrallë artistike. Ndërkaq konaku i Zeqir (Ismet) Sokolit është i kthyer kah rruga. Ai është ndërtuar në vitin 1930, bazuar në mbishkrimin në fasadë. Fasada ballore e konakut është e zbukuruar

---

10 SIQECA Shpresë: (2016), *Shtëpia e Musë Shehzades në Prizren në kontekstin muzeologjik,* Studime shoqërore 3, Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë, f. 132-133

11 SIQECA, Shpresë (2017): *Zejet dhe artizanatet e Prizrenit në Kompleksin Monumental të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit,* f. 51.

12 Rr. Adem Jashari dhe Sheshi i Lidhjes.

sipas stilit perëndimor me plastikë murale, me motive florale (lule dhe gjethe të mëdha).

Një shtëpi dykatëshe është ndërtuar në vitin 1930, bazuar në mbishkrimin në fasadë.[13] Ajo është e kthyer kah rruga dhe e rrethuar me shtëpi të tjera banimi. Në mes të katit gjendet ballkoni i cili ka rrethoja guri të punuara në formë të stilizuar. Fasada ballore e shtëpisë është e zbukuruar me plastikë murale, me motive florale. Sot kati përdhes shërben si dyqan tekstili.

Ndërtesa e ish- Armatës Jugosllave gjendet në afërsi të xhamisë së Levishës.[14] (Fig. 11). Fasada ballore dhe fasada e pasme e ndërtesës janë të ngjyrosura me ngjyrë të bardhë dhe të përhime. Ato kanë zbukurime me plastikë murale, me motive florale, gjeometrike dhe në formë zig - zake. Zbukurimet janë mbi dyer dhe dritare. Shquhet dera e oborrit mbi të cilën është zbukurimi në reliev me motive florale - fleta.

Fig. 11, Ndërtesën e ish-Armatës Jugosllave

Në Lagjen e Rahlinit gjendet një shtëpi dykatëshe. Ajo është ndërtuar në vitin 1936, sipas mbishkrimit të shënuar në fasadën ballore. Fasada është e ngjyrosur me ngjyrën karakteristike të verdhë. Ajo është e zbukuruar me plastikë murale, me pak motive florale.

Në Prizren gjenden dy shtëpi të Destan Kabashit (1846-1928), personalitet politik i fundit të shekullit XIX dhe fillimit të shekullit XX.

---

13 Rr. Adem Jashari.

14 Rr. Adem Jashari, pa nr.

Shtëpia e parë e Destan Kabashit gjendet pranë Xhamisë Mezxhid.[15] Sipas të dhënave gojore, shtëpia është ndërtuar në fund të shekullit XIX dhe ka shërbyer tërë kohën për banim. Fasada ballore e shtëpisë është e zbukuruar me plastikë murale, me disa motive gjeometrike (në formë të rombeve të vogla) dhe astrale (në formë të yllit me hënën).

Shtëpia e dytë e Destan Kabashit gjendet përballë lumit dhe Urës së Rinisë.[16] Sipas të dhënave gojore, shtëpia është ndërtuar në fillim të shekullit XX. Në periudha të ndryshme kohore ka shërbyer si ndërtesë administrative, si dhe për banim. Fasada e shtëpisë është e zbukuruar me plastikë murale, me motive të ndryshme. Sot shtëpia shërben për banim.

Shtëpia e familjes Agallari, e cila sot është e rrënuar, gjendej në Lagjen e Bazhdarhanes. Ajo është ndërtuar në fund të shekullit XIX. Fasada e shtëpisë ishte e zbukuruar me plastikë murale, me disa motive gjeometrike.

Shtëpia e Hëzër Fishekqiut gjendet në Lagjen e Bazhdarhanes (Fig. 12). Ajo është ndërtuar në shekullin XX (në vitin 1900). Fasada ballore e shtëpisë është e zbukuruar me plastikë murale, me një mjeshtëri të madhe. Fasada ka disa motive gjeometrike (në formë të katërkëndëshit, trekëndëshit dhe të rombit), si dhe motive astrale (motivin e diellit dhe të hënës, të brendashkruar në rrathë koncentrikë). Shtëpia është akoma e banueshme.

Fig. 12, Shtëpia e Hëzër Fishekqiut

[15] Rr. Salajdin Braha, nr. 19.
[16] Rr. Remzi Ademi, pn.

Shtëpia e familjes Rrekathati[17] gjendet në lagjen e Bazhdarhanes. Ajo është ndërtuar në fund të shekullit XIX (viti 1886).[18] Në fasadën e shtëpisë gjendet mbishkrimi i shkruar në gjuhën arabo – osmane me stilin S y l y s, ku është i shënuar viti i rindërtimit të shtëpisë: hixhri 1321/1903.[19] Në vitin 2014, në shtëpi u realizuan intervenimet emergjente për rehabilitimin e çatisë dhe të fasadës.

Shumica e ndërtesave dhe Institucioneve publike, për të cilat bëmë fjalë në këtë punim, janë vënë në Listën e Trashëgimisë Kulturore për Mbrojtje të Përkohshme nga ana e ("MKRS"), për vitet 2020 - 2021, sipas propozimit të ("QRTK") të Prizrenit. Ndërkaq disa sosh janë regjistruar në Databazën e Trashëgimisë Kulturore të Kosovës nga ana e ("MKRS").

SUMMARY

MURAL ART ON THE FACADES OF PRIZREN TRADITIONAL BUILDINGS

Many old buildings and public Institutions of Prizren were built according to Western (neoclassical) style. They are distinguished by the front facades which have decorations, inscriptions in the Arabic - Ottoman language of the year of construction, as well as the name of the buildings owners. From the inscriptions we understand that these buildings were built around the years 1926 - 1932.

The facades have floral, floral and geometrical decorations, geometrical (in the shape of small rhombuses), zig - zag, zoomorphic, astral (in the shape of a star and the moon), anthropomorphic and crown figures.

Inscriptions and decorations on the facades were worked in shallow or deep relief. They are colored with the characteristic yellow, red, blue and grey color.

Prizren buildings with decorated facades, except historical, architectural, cultural and environmental values, bare big artistic values. They distinguish Prizren as a city, which, apart from the other values, is also known for the values of its characteristic architecture.

---

17 Rr. Ali Pashë Elbasani, nr. 12.

18 Kumtim gojor i Ahmet Rrekathatit, trashëgimtar i familjes.

19 Dokumentacioni i shtëpisë së familjes Rrekathati, ("QRTK"), Prizren

Key words: Prizren, facades, mural art, houses, fountain, inscriptions, motifs

LITERATURA

Dokumentacioni i Trashëgimisë Arkitekturale të Prizrenit (“QRTK”), Prizren

HASKUKA, Dr. E., Historijsko-geografska analiza urbanih funkcija Prizrena, Universitet Kosova, Viša pedagoška škola “Bajram Curi”, Đakovica 1985.

SIQECA Sh, Shtëpia e Musë Shehzades në Prizren në kontekstin muzeologjik, Studime shoqërore 3, Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës, Prishtinë 2016.

SIQECA, Sh, Zejet dhe artizanatet e Prizrenit në Kompleksin Monumental të Lidhjes Shqiptare të Prizrenit, Qendra Rajonale për Trashëgimi Kulturore-Prizren, Prizren, 2017

Trashëgimia e evidentuar e Kosovës (2005), Minstria e Kulturës, Rinisë dhe Sportit, Prishtinë.

KDU 377.36 (05)
62(496.51)(05)

Minir Dushi, Prishtinë

60-VJETORI NGA THEMELIMI DHE PUNA E SHKOLLËS SË LARTË TEKNIKE NË MITROVICË

Abstrakt

Reforma 10-vjeçare (1953-1963) organet kompetente të ish-Federatës jugosllave ishin të përqendruara në "demokratizimin" e arsimit dhe të zhvillimit të "vetëqeverisjes" në shkolla dhe në institucione të arsimit.
Demokratizimi i arsimit do të thotë edukimi fillor (bile dhe i mesëm) për të gjithë, heqja e numrus clauzusit (mbyllje) dhe zbatimi i politikës së portës së hapur në shkolla të larta dhe fakultete.
Periudha 1953-1963 e zbatimit të reformës së universiteteve dhe të shkollave të larta ishte shumë e rëndësishme për zhvillimin e arsimit të lartë në Kosovë. Pikërisht brenda kësaj periudhe, për herë të parë u hapën shkolla e lartë pedagogjike në Prishtinë (1958), Fakulteti Filozofik (1960), Fakulteti Juridiko-Ekonomik (1961) dhe i dy shkollave të larta teknike (SHLT), njëra në Prishtinë e tjetra në Mitrovicë (1961).

Reforma e shkollave të larta dhe universiteteve ka sjellë:

1. Pritjen e numrit të studentëve dhe të institucioneve të shkollimit të lartë, pranë të cilave themelohen edhe shkolla të reja, të cilat me parë nuk kanë ekzistuar. Rëndësi të veçantë iu është kushtuar Shkollës së Lartë Teknike dhe
2. Zbatimin e studimeve tri shkallëshe, nga të cilat secila jep arsimim të përmbaruar dhe përgatit ekspertë për punë të caktuar, duke përfshirë edhe SHL.

Në Republikën e Serbisë ku bënte pjesë dhe Kosova në vitet 60, fillon një ekspansion i vërtetë për themelimin e shkollave të larta, numri i të cilave rritet nga 5 (1953) në 48 (1968) syresh.
Në vitin shkollor 1961/62 u themelua Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë me seksionin e xehetarisë. Më vonë zgjerohet edhe me dy seksione të reja, atë të teknologjisë dhe të metalurgjisë. Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës ka qenë shkolla e vetme e xehetarisë në ish-Federatën e Jugosllavisë.
Megjithëse SHL në Kosovë u themelua për zhvillimin e popullsisë shqiptare, pjesa më e madhe e studentëve dhe e mësimdhënësve ishin serbë, malazias dhe mësimet mbaheshin në gjuhën serbe (pas vitit 1968 pjesërisht në gjuhën shqipe).
Gjenerata e parë e regjistruar në SHL të Mitrovicës përbënin 75 studentë të rregullt dhe me korrespondencë.
Asokohe raporti i mësimdhënësve të përhershëm dhe me honorar ishte në favor të atyre me honorar:
5:32 në vitin shkollor 1963/64 dhe

6:21 në vitin shkollor 1966/67 (plani mësimor)
Një raport i këtillë ndërmjet kuadrit të përhershëm dhe me honorar pa dyshim se ka ndikuar në mënyrë negative në cilësinë dhe në rezultat e punës mësimore të studentëve.
Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë u themelua në periudhën e zbatimit të mësimit në tri shkallë në universitetet e ish-Jugosllavisë. Shkollat e larta formalisht kanë qenë të barabarta me shkallën e parë të studimeve universitare. Një rrugë e këtillë e formimit të kuadrove inxhinierike ishte e gabuar, pasi në shkallën I të fakulteteve në vitin e parë të studimeve, pjesërisht edhe në të dytin dëgjohen lëndët që kanë karakter përgatitor, kurse ato profesionale mësohen në vitin e dytë. Ndërkaq SHLT duhet të japim arsimim të përmbaruar të inxhinierive të repartit.
Prandaj, Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë asokohe ka pasur planin dhe programet e veta të veçanta që dalloheshin nga ata të shkallës I të studimeve në fakultete.
Studimet në tri shkallë të arsimit në universitete dhe në shkolla të larta nuk kanë qenë të suksesshme.
Në seksionin e xehetarisë të Shkollës së Lartë Teknike të Mitrovicës në periudhën kohore 1963-1968 kanë diplomuar 55 studentë nga të cilat vetëm 9 kanë qenë shqip.

Fjalët çelës: *Fillet e arsimit të lartë teknik në Republikën e Kosovës.*

NJOHURI TË PËRGJITHSHME MBI SHKOLLIMIN E LARTË NË KOSOVË

Siç u tha, në periudhën 10-vjeçare (1953-1963) kujdesi dhe përpjekjet e qarqeve arsimore të ish-Federatës jugosllave kanë qenë përqendruar në "demokratizimin" e arsimimit dhe të zhvillimit të "vetëqeverisjes" në shkolla dhe institucione. Në atë kohë "vetëqeverisja" ishte vendosur dhe forcuar në ndërmarrjet ekonomike, kurse tani gjithnjë e më shumë kishte zënë të përhapej edhe në sfera të tjera të jetës shoqërore.

Derisa "vetëqeverisja" iu ka dhënë një fizionomi të veçantë shkollave dhe universiteteve në ish-Federatën jugosllave, "demokratizimi" në këtë periudhë ka pasur për qëllim zbatimin e tij në të gjitha vendet e zhvilluara të Evropës, madje jo vetëm në to, por edhe në ish-Federatën jugosllave.

Demokratizimi i arsimit do të thotë edukim fillor (bile edhe ai i mesëm) për të gjithë, heqja e numrus clauzusit dhe zbatimi i politikës së portës së hapur, në shkollat e larta dhe ato superiore.

Periudha (1953-1963) e zbatimit të reformës së universiteteve dhe të shkollave të larta ka qenë shumë e rëndësishme për zhvillimin e arsimimit të lartë në Kosovë. Pikërisht brenda kësaj periudhe, për herë të parë u hapën Shkolla e Lartë Pedagogjike në Prishtinë (1958), Fakulteti Filozofik (1960), Fakulteti Juridiko-Ekonomik (1961) dhe i dy shkollave të larta teknike, njëra në Prishtinë e tjetra në Mitrovicë (1961). Nga Shkolla e Lartë Teknike e Prishtinës, në vitin 1965 u themelua Fakulteti Teknik, dega e ndërtimtarisë. Themelimi i Universitetit të Prishtinës (1970) ishte një ngjarje historike jo vetëm për popullin e Kosovës, por për të gjithë shqiptarët në trojet e veta etnike në Federatën jugosllave. Me këtë fillonte një etapë e re e zhvillimit të arsimit, shkencës dhe të kulturës ndër ne. Universiteti i Prishtinës ka luajtur një rol të rëndësishëm në afirmimin e identitetit kombëtar dhe në shkollimin e shqiptarëve nga të gjitha viset ku jetonin. Rruga e zhvillimit ndodhi shpejt e papritmas, por edhe e shoqëruar nga pengesa e vështirësi të ndryshme.

Reforma e shkollimit të lartë dhe universitar ka sjellë:

1. Zbatimi i studimeve tri shkallëshe dhe ka rritur shumë numrin e studentëve dhe të fakulteteve. Kur flitet për studimet tri shkallëshe duhet thënë se mossuksesi i shkollës I të studimeve shkaktar ka qenë "mosinteresimi i ekonomisë për kuadra që kanë mbaruar shkollën I të studimeve, si dhe këmbëngulja e këtyre kuadrove për të vazhduar studimet në shkollën II.

2. Rritjen e numrit të institucioneve të shkollimit të lartë, pranë të cilave themelohen edhe shkolla të reja, të cilat më parë nuk kanë ekzistuar. Rëndësi të veçantë iu është kushtuar shkollave të larta teknike (SHLT).

ZANAFILLET E ARSIMIT TË LARTË DHE SUPERIOR TEKNIK NË KOSOVË

Në v.sh. 1959/60, në Republikën e Serbisë, ku bënte pjesë edhe Kosova, fillon një ekspansion i vërtetë për themelimin e shkollave të larta, kur numri i tyre rritet nga 5 në 48 syresh (1963). Shkollat e larta pedagogjike kanë qenë ndër më të vjetrat në ish-Jugosllavi, nga të cilat disa kanë ekzistuar qysh para Luftës së Dytë Botërore (SHLP e Beogradit).

Mbledhja vjetore e Shkollës së Lartë Teknike të Mitrovicës (1964)
Marrin pjesë autoritetet e KE të Kuvendit të Kosovës, I. Vakiqi,
dekani i Fakultetit Filozofik të PR-së, prof. Dr. Brana Velkoviq, Zv. drejt.
I kombinatit Trepça, M. Manula, kryetari i Këshillit rrethit të Mitrovicës, etj.

Pasuritë e mëdha të lëndëve të ndryshme minerale të qymyrit, plumb-zinkut, nikel-kobaltit, bakrit, magnezitit, boksitit, lëndëve jometalore dhe materialeve të ndërtimit në Kosovë ka bërë të mundshme zhvillimin e xehetarisë, metalurgjisë dhe të industrisë së përpunimit, veçanërisht në qytetin e Mitrovicës. Nga zhvillimi ekonomiko-shoqëror rrjedh edhe nevoja e madhe që në afërsi të kompleksit industrial "Trepça" të themelohen institucionet e shkollimit të lartë, të cilat do të përgatisin kuadro të kualifikuara të profileve të ndryshme për xehetari dhe metalurgji. Kjo do të jetë aq më e nevojshme, kur dihet se politika e zhvillimit ekonomik të Kosovës, siç u tha, mbështetet në shfrytëzimin kompleks të lëndëve të para metalore dhe jometalore, duke i finalizuar ato në shkallë të gjerë.

Kështu, me gjithë pengesat e mëdha që bënin qarqet e vendosjes në Republikën e Serbisë, ishte imperativ i kohës hapja e institucioneve të arsimit superior dhe të shkollave të larta në Kosovë. Në vitin shkollor 1961/62, siç është thënë, për herë të parë në historinë e Kosovës themelohen shkollat e larta teknike (SHLT), nga të cilat njëra në Mitrovicë, me degën e xehetarisë, dhe tjetra në Prishtinë, me degët e ndërtimtarisë, makinerisë dhe të elektroteknikës. Edhe pse këto Shkollën e Lartë Teknike e themeluan në Kosovë për zhvillimin e popullsisë shqiptare, pjesa dërrmuese e studentëve dhe e

mësimdhënësve ishin serbë e malazez dhe mësimet mbaheshin në gjuhën serbe (pas vitit 1968 pjesërisht edhe në gjuhën shqipe). Kur bëhet fjalë për themelimin e Shkollës së Lartë Teknike në Mitrovicë dhe asaj në Prishtinë, duhet përkujtuar me respekt emrat e disa personaliteteve, që kanë udhëhequr Sekretariatin Krahinor të Arsimit, Shkencës dhe të Kulturës të KE të Kuvendit të Kosovës si: Kolë Shiroka, Ismet Mula etj., iniciativa dhe përkrahjet e të cilëve për hapjen e këtyre shkollave ka qenë punë e rrezikshme dhe me pasoja në atë kohë (të Rankoviqit).

Nga e majta në rendin e parë: prof. Dr. Jasmina Sefaja, Ismet Mula, sekretar i arsimit kulturës dhe shkencës KE të Kuvendit të Kosovës, Asllan Fazlia, udhëheqës i lartë, Kol Shiroka ish sekretar i arsimit, kulturës dhe shkencës, Sali Nushi. Mbrapa: prof. Nga fakultetet e xehetarisë dhe metalurgjisë "Beogradi Tuzlles dhe Lubjanës".

Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë, në vitin shkollor 1963/64 zgjeron veprimtarisë duke themeluar edhe degën e kimisë teknologjike, kurse diçka më vonë (1968) pranë kësaj shkolle themelohet edhe dega e metalurgjisë me të cilën rrumbullakohet projeksioni i zhvillimit për periudhën 1964/1970. Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë ka qenë e para dhe i vetmi institucion i shkollimit të lartë në Kosovë nga dilnin kuadro tekniko-inxhinierike të xehetarisë,

teknologjisë dhe të degës së metalurgjisë dhe, siç u tha, e vetmja shkollë e lartë e xehetarisë në ish-Federatën e Jugosllavisë.

Sidoqoftë, programi zhvillimor i shkollimit universitar superior në Kosovë ka paraparë që ky proces të zhvillohet në dy etapa:

- në etapën e parë të themelohen shkollat e larta, të cilat pas forcimit e konsolidimit dhe
- në etapën e dytë rezultojnë në fakultet.

Në këtë mënyrë në Kosovë ka qenë formuar FJ nga rrita e Shkollës së Lartë Administrative, FT, nga rrita e Shkollës së Lartë Teknike, FB, nga rrita e Shkollës së Lartë Bujqësore, artet figurative, nga rrita e Seksionit përkatës të SHLP etj.

Përjashtim nga një rrugë e këtillë zhvillimore ka pasur vetëm Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës, për të cilën, për shkak të dilemave dhe të qëndrimit joefikas për nevojën e kuadrove me përgatitje të lartë profesionale, si dhe për shkak të disa komplikimeve dhe mosmarrëveshjeve që lindën rreth lokacionit të Fakultetit, u bë çrregullim i panevojshëm i procesit të formimit të inxhinierëve të diplomuar të xehetarisë, metalurgjisë dhe të teknologjisë, aq shumë të nevojshëm për ekonominë e Kosovës.

Për shkak të kundërshtimeve dhe mosmarrëveshjeve që patën lindur asokohe, organet kompetente të Kuvendit të Kosovës u desh ashpër të intervenojnë, duke sjellë Ligj të posaçëm për themelimin e FXM në Mitrovicë dhe shuarjen e funksionit të seksioneve përkatëse në Shkollën e Lartë Teknike të Mitrovicës. Siç shihet, pra, me gjithë përcaktimet e padyshimta të përcaktuara që në fillim të themelimit të Shkollës së Lartë Teknike në Mitrovicë (1961) që procesi i formimit të inxhinierëve të xehetarisë, metalurgjisë dhe të teknologjisë më vonë edhe të gjeologjisë të zhvillohej në Mitrovicë, në afërsi të kombinatit të “Trepçës”, intervenimi i organeve krahinore ishte i domosdoshëm.

Një grup i studentëve të diplomuar të SHLT, dega e xehetarisë, me disa nga profesorët e tyre. Në mjedis në këmbë: prof. N. Azanjac, prof. M. Stanisavleviq, nga UB prof. M. Dushi, prof. B. Miladinoviq nga UB, prof. Janaq, prof. F. Presheva, prof. A. Gllashqeviq. Studentët në prapavijë: B. Mehmeti, M. Vishkoviq, R. Krivokapiq, të ulur: P. Radoica, M. Fejza, R. Koçanoviq, B. Kovaçeviq. Mitrovicë, dhjetor 1963.

STUDIMET NË TRI SHKALLË DHE SHKOLLAT E LARTA

Asokohe, sipas Ligjit të shkollimit të lartë, shkollat e larta formalisht kanë qenë të barabarta me shkallën I të studimeve universitare, kurse përcaktimi i kushteve të regjistrimit të studentëve ka qenë në kompetencë të pleqësisë së shkollës.

Duke analizuar zhvillimin e situatës të shkollimit në nivel të shkallës I (në titullin inxhinier apo inxhinier reparti) qoftë në fakultete apo në Shkollën e Lartë Teknike, fillimisht planet dhe programet kanë qenë të njëjta. Por për këtë mund të thuhet se ishte një rrugë e gabuar, pas së cilës organet udhëheqëse të Shkollës së Lartë Teknike të Mitrovicës kërkuan që ky institucion të kthehet në gjendjen e detyrave, që kanë qenë parashtruar në fillim të formimit të saj, siç janë:

- të shkollojë kuadro për ekonomi,
- të japin kuadro të profileve sa më të specializuara,
- që kuadrot pas mbarimit të Shkollës së Lartë, të inkuadrohen drejtpërdrejt në prodhim.

Që të arrihet demokratizimi i arsimit, në njërën anë, dhe, në anën tjetër, të krijohet sistemi modern i shkollimit të lartë, i është hyrë reformës së shkollimit të lartë.

Shtyllat themelore të kësaj reforme, kanë qenë studimet në tri shkallë të arsimit dhe shkollat e larta. Shkalla I është treguar e mirë në shumë vende të botës (SHBA, Francë etj.), sikurse edhe shkollat e larta (SHBA, Gjermani etj.). Por teoricienët në ish-Federatën jugo-sllave, që ishin kreatorë të reformës, SHL i kanë trajtuar si të izoluara (të mbyllura në vete) dhe të ndara nga mjedisi ku kanë vepruar.

Sa i përket formimit të "inxhinierëve të repartit" për punë në xehetari dhe metalurgji, Kongresi i Inxhinierëve dhe i Teknikëve të Jugosllavisë të këtyre degëve, i cili ka qenë mbajtur më 29-30 shtator 1957 në Beograd ka marrë qëndrim që ky profil i inxhinierëve nuk është i nevojshëm në xehetari dhe metalurgji. Ky qëndrim u rivërtetua edhe në Kongresin, i cili u mbajt në Tuzëll më 16-18 mars 1962.

Ka pasur shumë kritika ndaj sistemit të organizimit të mësimit në 3 shkallë dhe në shkolla të larta. Është thënë se qëllimi i reformës ka qenë:

1. Rritja e shpejtë e pjesëmarrjes (%) të kuadrove me kualifikime të larta, para së gjithash, për nevojat e industrisë, e cila ka anuar nga modernizimi dhe

2. Shtypja gjithnjë e më e madhe që bënin nxënësit me shkolla të mesme të mbaruara, të cilët jo vetëm që numerikisht rriteshin nga viti në vit, por edhe kërkesat e tyre për të studiuar shtoheshin për çdo vit.

Përveç këtyre, ekzistojnë edhe disa arsye të tjera që lidhen me njerëz (kuadro udhëheqëse), që kishin zënë pozita, por që nuk kishin (kualifikim) diplomë të shkollës së lartë. Zbatimi i mësimit të shkallës I ka qenë objekt i diskutimeve dhe këshillimeve të gjera. Lidhur me këtë çështje ka pasur kundërshtime dhe dilema, pasi disa nga fakultetet kanë mohuar përparësitë dhe nevojën për organizimin

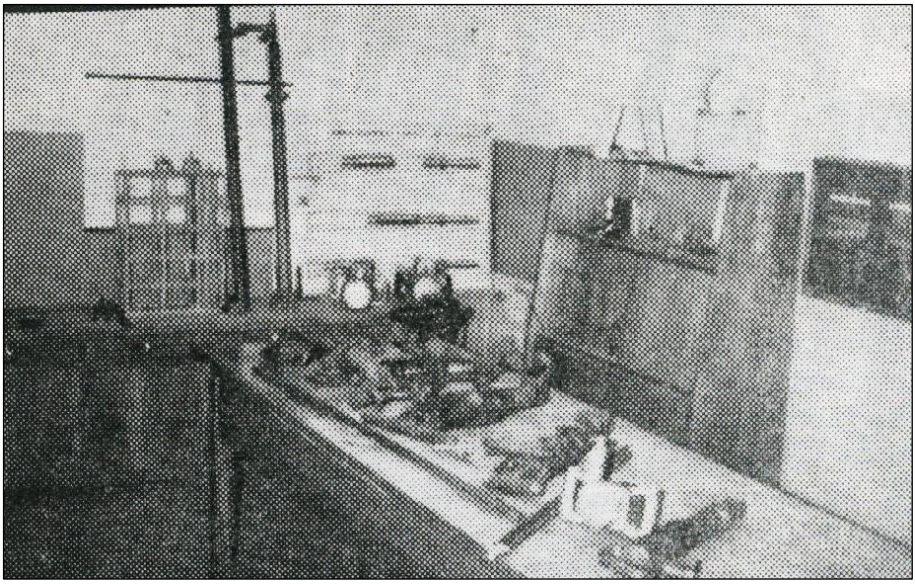
(futjen) e shkallës I të studimeve në fakultete dhe kanë bërë çmos që në fakultete të ruhet sistemi unik i studimeve. Është vënë në dukje se ndarja e sistemit unik katërvjeçar në dy pjesë kërkon inversionin (kthim nga ana tjetër) e mësimit, që ka qenë vështirë dhe e pamundur të bëhet e që të mos rrezikohet seriozisht shkalla II e mësimit. Sipas këtij mendimi, kompleksiteti i disa profesioneve kërkon edhe mësimin kompleks nga një numër i madh i lëndëve të përgjithshme ose të lëndëve profesionale, sepse aftësimi i kuadrove për detyrat përgjegjëse profesionale në prodhimin industrial dhe në xehetari duhet të bëhet me anë të sintezës të një numri të madh të disiplinave shkencore.

Është vënë në dukje se mësimi në kohëzgjatje prej dy vjetësh në shkallën I të fakultetit këtë nuk mund ta realizojë, sado që të organizohet zhvillimi i mësimit në mënyrë solide. Mirëpo, ka pasur propozime që profilet e këtilla kuadrove, në të vërtetë, inxhinierët (reparti) të përgatiten vetëm në shkollat e larta teknike e jo edhe në fakultete.

Lidhur me përgatitjen paraprake shkollore të kandidatëve që do të regjistrohen në Shkollën e Lartë Teknike dhe në shkallën I të fakultetit, mendim i përgjithshëm ka qenë se nga nxënësit e diplomuar në gjimnaze nuk mund të formohet "inxhinieri i repartit" si kuadër i aftë me dituri solide për punë në xehetari, gjeologji dhe metalurgji. Kjo për arsye se në vitin e parë të studimeve zhvillohen vetëm lëndë që kanë karakter përgatitor, kurse ato profesionale mësohen në vitin e dytë.

Nga kjo del se "inxhinieri i repartit" formohet për një vit të studimeve profesionale. Për shkak të specifikave të lëndëve mësimore dhe të profesionit në xehetari dhe në metalurgji, nuk mund të jetë racionale formimi i këtyre kuadrove nga gjimnazistët. Prandaj, është thënë se në këto institucione të shkollimit të lartë duhen regjistruar vetëm nxënësit, që kanë kryer shkollën e mesme profesionale të xehetarisë, gjeologjisë dhe të metalurgjisë.

Kësodore ka pasur edhe vërejtje se në periudhën e kaluar profilet e këtilla të kuadrove nuk kanë arritur të afirmohen dhe të zënë vend përkatës në ekonomi. Mirëpo, për shkak të specifikave të Kosovës, në të vërtetë mungesës së kuadrove të niveleve të ndryshme, në atë kohë, nga disa organizata ekonomike janë dhënë vlerësime pozitive për kuadrot me shkollë të lartë teknike.



Laboratori i punimeve minerare të SHLT

Sido që të ketë qenë, është reale të konfirmohet se Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës në periudhën 10-vjeçare të ekzistimit të punës i ka dhënë ekonomisë ekspertë të mirë – inxhinierë. Në repartet e kombinateve "Trepça" dhe "Kosova", si dhe në ndërmarrje të tjera, janë dalluar sidomos ata inxhinierë, të cilët, duke punuar më parë në ekonomi kanë depërtuar më lehtë dhe më të përgatitur në sferën e prodhimit material. Siç është thënë edhe më lart, në gjysmën e dytë të viteve '60 shumë fakultete kanë hequr shkallën I. Në Fakultetin e Xehetarisë dhe të Gjeologjisë të Universitetit të Beogradit, pas një pune trevjeçare, më në fund ky institucion ka hequr shkallën I të studimeve, megjithëse koha prej tre vjetësh ka qenë shumë e shkurtër për të dhënë vlerësim real dhe objektiv për shkallën I të studimeve.

THEMELIMI I SHKOLLËS SË LARTË TEKNIKE NË MITROVICË

Pas dy viteve të përgatitjes me kujdes, një ide e madhe, si rezultat i nevojës për kuadro të larta u bë realitet më 20 tetor 1961, kur filloj punën Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë. Në këtë ditë, në bankat e kësaj shkolle u ulën 75 studentë të rregullt dhe me korrëspondencë, duke shënuar kështu një kaptinë të re në historinë e Kosovës, veçantë në qytetin e Mitrovicës. Struktura nacionale e

studentëve të regjistruar ishte 70% serbë e malazias dhe vetëm 30% shqiptarë. Në seksionin e xehetarisë të Shkollës së Lartë Teknike të Mitrovicës në periudhën kohore 1963-1968, kanë diplomuar 55 studentë nga të cilët vetëm 9 kanë qenë shqiptarë.

Shkolla e Lartë Teknike në atë kohë ishte vendosur përkohësisht në objektin e shkollës së mesme teknike pa pajisje minimale e me një numër të vogël të personelit arsimor. Kjo ishte normale për një institucion të sapothemeluar. Në vitin 1964 Shkolla e Lartë Teknike u akomodua në objekt të ri që ishte ndërtuar për vendosjen e shkollës së lartë. Në këtë mënyrë u krijuan kushte për punë normale të këtij institucioni të shkollimit të lartë.

Asokohe, në disa vende të ish-Jugosllavisë, që kishin industri të zhvilluar, kanë qenë formuar qendra, të cilat kanë organizuar mbajtjen e mësimit për përgatitjen e kuadrove me shkollim të lartë dhe superior. Qendra të këtilla në Kosovë kanë qenë kombinati i "Trepçës", por edhe ai i "Kosovës", të cilat kanë zhvilluar prodhim të madh të lëndëve-minerale. Në atë kohë, ekonomia gjithnjë e më shumë ka shtuar interesimin për shkollat e larta. Për shkak të zhvillimit të shpejtë ekonomik, nga njëra anë dhe përsosjes së proceseve teknologjike dhe të shtimit dinamik të prodhimit industrial, nga ana tjetër është imponuar një ritëm i njëjtë edhe në formimin e kuadrove në shkollat e larta dhe fakultete.

Pranimi i studentëve në shkollat e larta e fakultete ishte bërë sipas dispozitave, të cilat kanë lejuar jo vetëm regjistrimin e nxënësve me shkollë të mesme të mbaruar, por edhe nxënësit që kanë kryer shkollat për punëtorë të kualifikuar dhe punëtorë me kualifikim të lartë, pasi më parë e kanë dhënë me sukses provimin pranues. Kështu, nga 75 studentë të brezit të parë të regjistruar në SHLT të Mitrovicës 26 kanë qenë punëtorë të kualifikuar dhe me kualifikime të larta nga prodhimi, të cilët me sukses e kanë dhënë provimin pranues. Ndonëse ka ekzistuar një mosbesim ndaj "studentëve nga prodhimi", praktika ka treguar se ata janë ekuivalentë me nxënësit që kanë kryer shkollat e mesme.

Duhet thënë se studimet me korrespondencë të teknikës nuk janë treguar të suksesshme. Prandaj, orientimi i Shkollës së Lartë Teknike të Mitrovicës ka qenë kryesisht kah studimet e rregullta (aktive).

Në vitin e parë të themelimit të Shkollës së Lartë Teknike studimet me korrespondencë kanë shënuar një zhvillim të gjerë dhe si rezultat i kësaj pason themelimi i qendrave për këto lloje të studimeve Qendra për studime me korrespondencë ishin themeluar në kombinat

të Trepçës të Kosovës, në të cilat studimet i kanë ndjekur punëtorët e vet. Prandaj dhe financimin e qendrave e kanë bërë kombinati në fjalë.

KUADRI MËSIMOR I SHKOLLËS SË LARTË TË MITROVICËS

Raporti i mësimdhënësve të përhershëm dhe të përkohshëm ose me honorar, në favor të këtyre të fundit ka qenë:

- 5:32 në v.sh. 1963/64 dhe
- 6:21 në v.sh. 1966/67 (plani i ri mësimor).

Gjendja e kuadrove sipas sistematizimit të vendeve të punës dhe të asaj faktike në procesin mësimor në shkollë ka qenë si më poshtë.

Tabela 1

Me sistematizim				***Gjendja faktike***			
Mësimdhënës		Asistent		Mësimdhënës		Asistent	
Të përher.	Me honorar	Të përher.	Me honorar	Të përher.	Me honorar	Të përher.	Me honorar
18	16	8	2	10	21	-	-

Siç shihet nga tabela e mësipërme, shkolla nuk ka pasur asnjë asistent të përhershëm në marrëdhënie pune. Drejtoria e shkollës ka insistuar të shihet mundësia e angazhimit të mësimdhënësve të përhershëm për dy lëndë të përafërta, që kanë numër të vogël orësh. Mirëpo, Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë ka qenë institucion i ri e pa traditë. Prandaj, kuptohet se me kalimin e kohës mund të sigurohej edhe numër më i madh i kuadrit të përhershëm mësimor nëpërmjet kryerjes së studimeve pasuniversitare. Angazhohen sa më shumë kuadro vendore e më pak nga fakultetet e Universitetit të Beogradit.

Një raport i këtillë ndërmjet kuadrit të përhershëm dhe me honorar pa dyshim se ka ndikuar në mënyrë negative në cilësinë dhe në rezultatet e punës mësimore, pasi dihet se mësimdhënësit e përhershëm më shumë e më mirë janë të angazhuar në punën me studentë, si dhe me punët e tjera të shkollës se ata me honorar. Një pjesë e konsiderueshme e kuadrit me honorar, të përfshirë në procesin mësimor të Shkollës së Lartë Teknike, kanë qenë ekspertë – inxhinierë

nga repartet e prodhimit nga kombinati i "Trepçës". Këto kuadro nga prodhimi kanë qenë zgjedhur me referate, me tituj profesor apo ligjërues, sipas dispozitave të Ligjit mbi shkollimin e lartë.

Kryesia e Konferencës së Fakulteteve dhe SHL të Xehetarisë së Jugosllavisë, mbajtur në Mitrovicë në vitin 1964 (Prof. M. Dushi, prof. B. Glushçeviq nga Beogradi dhe prof. Gogolla nga Lubjana)

Pamje nga Konferenca e Fakulteteve dhe SHL të Xehetarisë së Jugosllavisë, mbajtur në Mitrovicë në vitin 1964

Edhe pse ndihej shumë mungesa për kuadro mësimore në marrëdhënie të përhershme pune, nuk ka qenë e mundur të sigurohen ato, pasi kuadrot nga ekonomia nuk kanë treguar interes për të lidhur marrëdhënie të përhershme pune me Shkollën e Lartë. Shkaku kryesor i mosinteresimit të këtyre kuadrove mendohet të ketë qenë të ardhurat më të vogla personale, por edhe të mirat e tjera që kanë gëzuar inxhinierët nga puna në repartet e prodhimit (banesat, udhëtimet zyrtare në vend dhe në botën e jashtme, specializimet, punësimi i anëtarëve të familjes, trajtim më të mirë etj.). Prandaj, konkurset e Shkollës së Lartë Teknike kanë qenë përherë të hapura, por interesimi në vazhdimësi ka munguar.

Për lëndët e përgjithshme (matematikë, fizikë, kimi etj.) nuk ka pasur vështirësi për sigurimin e kuadrit mësimor, kurse ndryshe ka qenë situata kur bëhet fjalë për lëndët profesionale të degëve përkatëse (si, p.sh., për lëndët: Punimet minerare, Sistemet e shfrytëzimit, Ajrimi, Teknologjitë kimike, Makinat dhe aparatet, Termodinamika, Termoteknika, Bazat e automatizimit etj.), të cilat ka mundur t'i ligjërojë vetëm një numër i vogël ekspertësh të dalluar nga prodhimi. Mirëpo, siç u tha, këto kuadro nuk kanë qenë të interesuara për t'u marrë me punë pedagogjike.

Prandaj, vështirësitë dhe dobësitë kanë gjetur shprehje nga puna me kuadro mësimore, që punonin me honorar. Këto vështirësi ka qenë e mundur të zbuten, sikur një pjesë e kuadrove me honorar të zëvendësohej me kuadro të përhershme. Por kjo nuk do të thotë se secili mësimdhënës me honorar duhej të zëvendësohej me kuadro të përhershme. Bie fjala, lëndët njësemestrale dhe lëndët ndihmëse mund të ligjërohen me sukses nga kuadrot me honorar.

Prof. B. Glusheviq (Fakulteti i Xehetarisë – Beograd) dhe prof. A. Jeremiq (Fakulteti i Xehetarisë në Tuzëll) përshëndetin punën e Konferencës së Fakulteteve dhe SHLT të Xehetarisë së Jugosllavisë mbajtur në Mitrovicë (1964)

PLANET DHE PROGRAMET MËSIMORE

Shkolla e Lartë Teknike në Mitrovicë është themeluar në periudhën e zbatimit të mësimit në tri shkallë në universitetet e ish-Jugosllavisë. Nga kjo kuptohet se planprogrami i parë i kësaj shkolle ka qenë i njëjtë me ato të shkallës I të Fakultetit të Gjeologjisë dhe të Xehetarisë të Beogradit. Mirëpo, shpejt u konstatua se ky planprogram ka të meta serioze, ngase ka qenë hartuar dhe aprovuar në shpejtësi për shkak të kërkesës urgjente për zbatimin e mësimit treshkallësh. Prandaj, ishte e domosdoshme të bëhen ndryshime dhe plotësime, sidomos kur kemi parasysh se profili specifik i kuadrit që del nga Shkolla e Lartë Teknike duhet të jetë i atillë që të mund të inkuadrohet drejtpërdrejt në punën praktike të reparteve prodhuese dhe jo të vazhdojë studimet në shkallën II. Vetëm studentët e talentuar, pas diplomimit në Shkollën e Lartë Teknike, kanë mundur të vazhdojnë studimet në shkallën II edhe në qendra të tjera të Jugosllavisë, por kuptohet duke dhënë provimet plotësuese.

Prandaj, Drejtoria dhe Pleqësia e Shkollës së Lartë Teknik kanë sjellë vendim për hartimin e planprogrameve të reja në pajtim me qëllimet e Komisionit Republikan për shkollat e larta. Për realizimin e kësaj detyre ka qenë formuar Komisioni, i cili ka pasur për detyrë hartimin e projektit të planprogrameve të reja, me të cilat Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës merr një fizionomi të re me karakter të përkryer mësimor. Komisioni është udhëhequr nga parimi që në programe të mësimit t'u lihet hapësirë më e vogël lëndëve teorike, kurse atyre profesionale hapësirë më të madhe. Struktura e këtyre planprogrameve ka qenë e atillë, siç u tha, që studentët, të cilët mbaronin Shkolla e Lartë Teknike të Mitrovicës nuk do të mundë të vazhdonin studimet në shkallën II në fakultetet përkatëse pa dhënë ndryshimin e provimeve plotësuese nga disa lëndë. Siç do të kuptohet, qëllimi i planprogrameve të reja ka qenë aftësimi i kuadrove me arsim të lartë profesional. Pra, kuadro këto –inxhinierë reparti, të cilët direkt do të përfshihen në punën e reparteve prodhuese.

Një ecuri (koncept) i tillë nuk ka qenë zbatuar edhe në shkollat e tjera të larta të ish-Jugosllavisë. Përkundrazi, shkollat e larta profilin e kuadrit, pra bashkë me të edhe planprogramet i kanë pasur të njëjta me ato të shkallës I të degëve të fakulteteve përkatëse. Prandaj, këto shkolla të larta qysh në fillim kanë funksionuar, si të thuash, si filiale të degëve të fakulteteve përkatëse. Kjo nuk ka qenë në pajtim me rolin

dhe detyrat, për të cilat kanë qenë themeluar Shkolla e Lartë Teknike në kohën e zhvillimit të fuqishëm ekonomik të vendit.

Ndërkaq, Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës qysh nga fillimi ka qenë orientuar nga ndërtimi specifik i strukturës së vet arsimore e profesionale të drejtuar nga kërkesat e ekonomisë e të shërbimeve shoqërore. Zaten, ky edhe ka qenë qëllimi fillestar (origjinaliteti) i themelimit të SHL, të cilat është dashur të kenë forma specifike në pajtim me qëllimin, për të cilin kanë qenë themeluar, pa marr parasysh se a do t'iu pranoheshin provimet studentëve që kanë kryer SHL, kur donin të vazhdonin studimet në shkallën II.

Laboratori i fizikës i SHLT

BAZA LABORATORIKE E SHKOLLËS SË LARTË TË MITROVICËS

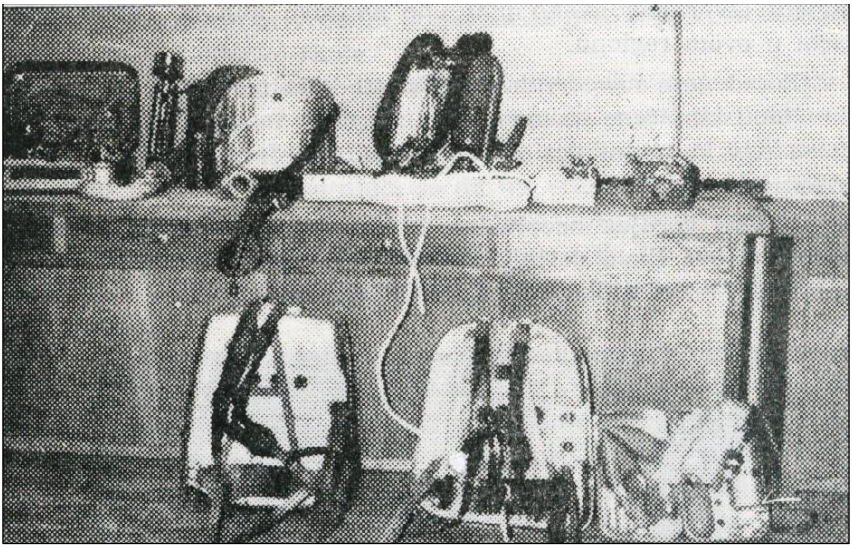
Sidoqoftë, formimi i kuadrove teknike-inxhinier reparti nuk mund të arrihet vetëm me anë të ligjëratave teorike në auditorë. Prandaj, para organeve të Shkollës së Lartë Teknike në Mitrovicë ka qenë shtruar në mënyrë urdhërore formimi dhe kompletimi i laboratorëve për ushtrime të studentëve. Për një kohë të shkurtër Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës ka arritur të formojë dhe të pajisë disa laboratorë. Në tre vjetët e parë të punës së shkollës kanë qenë formuar laboratorët për lëndë të përgjithshme (fizikë, kimi), por jo edhe laboratorët për ushtrime nga lëndët profesionale. Ushtrimet për lëndët profesionale të vitit të dytë të studimeve janë realizuar në

repartet e kombinatit të "Trepçës" (Përgatitja e lëndëve të para minerale, Elektroteknika, Ajrimi i minierave, Mbrojtja teknike, Teknologjia e materialit në xehetari, etj.). Ndërkaq, nga disa lëndë studentët i kanë bërë ushtrimet edhe në laboratorët e Shkollës së Lartë Teknike të Prishtinës, të cilët kanë qenë të pajisur mirë.

Laboratori i kimisë në SHLT

Në v.sh. 1963/64 Shkolla e Lartë Teknike e Mitrovicës ka pasur këta laboratorë, të pajisur në nivel modest:

- *laboratori për kimi të përgjithshme,*
- *laboratori për kimi organike,*
- *laboratori për kimi analitike dhe dhomën për peshoja,*
- *laboratori për punime minerare,*
- *pajisje gjeodezike për ushtrime - matjet minerare,*
- *laboratori për teknologji inorganike,*
- *koleksion mostrash të mineraleve dhe të modeleve kristalografie,*
- *laboratori për ajrim dhe mbrojtje teknike,*
- *laboratori për ushtrime nga fizika.*



Koleksioni i aparateve të shpëtimit në miniera

STUDIMET ME KORRESPONDENCË

Për studime me korrespodencë zakonisht janë deklaruar kandidatët që kanë pasur arsye personale. Mirëpo, duhet thënë se kjo mënyrë e studimeve të teknikës nuk është treguar e suksesshme, pasi rezultatet e arritura kanë qenë relativisht të dobëta, kurse interesat private të kandidatëve kanë qenë dominuese.

Prandaj, orientimi i Shkollës së Lartë Teknike së Mitrovicës ka qenë kryesisht kah studimet e rregullta (aktive). Për këtë lloj të studimeve OTHPB-të[1] i kanë zgjedhur kandidatët nga radha e punëtorëve të vet, të cilët i kanë dërguar në studime. Për këta studentë, këto organizata i kanë kompensuar shpenzimet e shkollimit, kurse kandidatëve iu kanë siguruar vendin e punës pas mbarimit të specializimit.

Në shkollat e larta dhe fakultete vërehet shtimi i konsiderueshëm i studentëve me korrespondencë. Shtimi gjithnjë e më i madh i studentëve me korrespondencë, në të gjitha shkollat e larta dhe fakultet, paraqet ndryshim të madh në sistemin e shkollimit të lartë. Por, në anën tjetër, studentëve me korrespondencë duhej t'iu siguroheshin forma të tjera të mbajtjes së ligjëratave, pasi bëhet fjalë për njerëz, të cilët studionin pa shkëputje nga puna.

---

[1] Organizata themelore e punës së bashkuar.

Në vitin e parë të themelimit të Shkollës së Lartë Teknike, studimet me korrespondencë kanë shënuar një zhvillim të gjerë dhe si rezultat i kësaj pason themelimi i qendrave për këto lloje të studimeve. Por më vonë pati stagnim dhe shkapërderdhje të studentëve të regjistruar. Numri i studentëve me korrespondencë, të cilët në mënyrë të rregullt i kanë ndjekur ligjëratat dhe me kohë i kanë dhënë provimet, ka qenë i vogël. Ndërmjet tyre ka qenë një numër jo i vogël i atyre, të cilët asnjëherë nuk kanë dalë në provime. Kjo tregon se këta studentë janë regjistruar sa për sy e faqe për të fituar statusin e studentit, status ky që iu siguronte beneficione. Studentët me korrëspondencë gjithnjë kanë shprehur dëshirën që sipas programit të dëgjojnë të gjitha ligjëratat e vitit I dhe II, edhe pse shumica prej tyre kanë pasur të dhënë vetëm nga 2-3 provime, duke mos pasur kushte për regjistrimin e vitit të studimeve. Çështja e financimit të studentëve me korrespondencë nuk ka qenë e zgjidhur. Për këtë formë të studimeve, SHL nuk iu kanë dhënë mjete të veçanta nga Fondi krahinor i arsimit. Kombinati i "Trepçës", me mjete të veta, ka financuar Qendrën për studime me korrespondencë, në të cilën mësimet i kanë ndjekur punëtorët e vet, kryesisht të përkatësisë serbo-malazeze. SHL, për t'i ndihmuar studentët me korrespondencë, gjatë pushimeve të dimrit dhe të verës ka organizuar forma të veçanta të mësimit me numër të kufizuar të orëve të ligjëratave dhe të ushtrimeve. Mirëpo, disa ndërmarrje, në të cilat kanë qenë në marrëdhënie pune studentët, nuk iu kanë bërë të mundshme ndjekjen e mësimit në këto seminare, duke mos i liruar nga puna.

Minir Dushi

THE 60th ANNIVERSARY OF THE ESTABLISHMENT AND WORK OF THE HIGHER EDUCATION TECHNICAL SCHOOL IN MITROVICA

Summary

During the reform that lasted for 10 years (1953-1963) the competent bodies of former Yugoslav Federation were concentrated on "democratization" of the education and the development of "self-government" in schools and in educational institutions.

The democratization of the education means that the primary (even secondary) education is accessible to everyone, removal of the

numerus clausus (closure) and implementation of open gate policies in higher education schools and faculties.

The period, from 1953 to 1963, of implementation of reforms in higher education schools and universities was crucially important for the development of higher education in Kosova. It is exactly this period when were opened for the first time the Higher Education Pedagogical School in Prishtina (1958), the Faculty of Philosophy (1960), the Faculty of Law-Economics (1961) and two Higher Education Technical Schools (HETS) located in Prishtina and Mitrovica (1961).

The reform in the higher education schools and universities brought:

1. Increase in the number of students and higher education institutions and establishment of the new schools that didn't exist before. It has been given a great importance to the Higher Education Technical School and

2. Implementation of the three cycle study system which provides completed education and prepares experts for a specific job, including HES.

In the Republic of Serbia, a part of which was Kosova in the '60s, began a real expansion as regards the establishment of higher education schools and there was an increase in their number from 5 (1953) to 48 (1968).

During the school year 1961/62 was established the Higher Education Technical School in Mitrovica with its department of mining. It was enlarged later on with two other departments, the department of technology and the department of metallurgy. The Higher Education Technical School of Mitrovica was the only mining school in former Yugoslav Federation.

Although HES in Kosova was established to develop Albanian population, the students and teaching staff mostly were Serbs, Montenegrins while the classes were delivered in Serbian language (after 1968 partially in Albanian language).

The first enrolled generation in HES of Mitrovica was composed of 75 full-time and part-time students.

Then, the ratio between permanent and adjunct professors was in favor of adjunct professors as follows:

5:32 during the school year 1963/64 and

6:21 during the school year 1966/67 (curriculum)

There is no doubt that such a ratio between permanent professors and adjunct professors had a negative impact on the quality and the results that students achieved in the teaching process.

Higher Education Technical School of Mitrovica was established in the period of implementation of the three cycle teaching system at the universities of former Yugoslavia. The higher education schools formally were equal to the first cycle of the university studies. The creation of a staff of engineers in such a way was wrong because in the 1st cycle at the faculty respectively the first year of studies were taught subjects that do have a preparatory character while the professional subjects were taught during the second year. Meanwhile, HETS should provide a completed education to the engineers' division.

That's why the Higher Education Technical School of Mitrovica had, then, its special plans and programs that were different from those that belonged to the 1st cycle studies at the faculties.

The studies divided into three cycles of education at the universities and higher education schools were not successful.

55 students graduated within the mining department of the Higher Education Technical School of Mitrovica for the period 1963-1968 and out of them only nine students graduated in Albanian.

Key words: The begginings of the higher education technical studies in the Republic of Kosova.

BIBLIOGRAFI

1. Zhvillimi i Shkencave të Xehetarisë dhe Metalurgjisë në Kosovë (1970-2005), (Aspektet kadrovike), ASHAK, Prishtinë, 2005.
2. Millorad Zakiq: Reforma universiteta i vishin shkolla, Beograd, 1971.
3. Raporte për punën SHLT të Mitrovicës, mars, 1965.
4. Kogres saveza inxhjera i tehniqara nastave inastavni programi na vishim, visokim shkollama Tuzlla, 1971.
5. Dorëshkrime e fotografi të mbledhura gjatë qeverisjes pesë vjeçare të autorit me SHLT të Mitrovicës.

KDU 811.18(496.51)’373.2 (05)

Nebi Caka, UP, Prishtinë
Ali Caka, UP, Prishtinë

EMRAT E SHQIPTARËVE TË KOSOVËS

Prejardhja dhe motivimi nëpër breza

Abstrakt

Në këtë punim jepet klasifikimi i emrave të shqiptarëve të Kosovës sipas prejardhjes dhe motivimit, si dhe listat e 100 emrave më të shpeshtë të vajzave dhe listat e 100 emrave më të shpeshtë të djemve në harkun kohor prej 100 vjetëve (1921-2020), të ndarë në 4 periudha a breza prej nga 25 vjet, përpiluar në bazë të një korpusi prej rreth 1.700.000 emrash, të marrë nga regjistra e lista të ndryshme të fëmijëve, nxënësve, studentëve, pensionistëve e votuesve etj., që kemi pasur në dispozicion. Analiza e rezultateve të përftuara dhe intervistat me persona të caktuar lidhur me motivimin e emërtimit të tyre tregojnë se emrat e shqiptarëve të Kosovës pasqyrojnë gjendjen kulturo-sociale të shqiptarëve të Kosovës në periudha kthesë të historisë së tyre. Kështu, derisa në periudhën 1921-1945 në 10 emrat e parë të vajzave edhe të djemve nuk kemi asnjë emër me prejardhje shqip, po kryesisht të traditës islame, e që në disa raste përputhet edhe me traditën familjare të trashëgimit të emrit, në periudhën 1971-1995, nga 10 emrat e parë të vajzave 7 janë shqip (*Merita, Shqipe, Shpresa, Vjollca, Fitore, Liridona, Luljeta*), një ilir (*Teuta*), një kombëtar (*Vlora*) dhe një i traditës së Luftës Nacionalçlirimtare (*Ganimete*)*;* ndërsa në 10-shën e parë të djemve, 9 janë shqip (*Bekim, Arben, Burim, Blerim, Valon, Besnik, Jeton, Besim, Driton*) dhe një ilir (*Agron*).

Fjalët çelës: Emrat shqip, prejardhja e emrave shqiptarë, motivimi i emrave, 100 emrat më të përdorur të djemve, 100 emrat më të përdorur të vajzave

HYRJE

Me emër personal nënkuptojmë një fjalë, kryesisht emër, me të cilin identifikohet zyrtarisht një person. Prandaj ai duhet të zgjidhet ashtu që personi që e bart të mos ketë probleme me të. Për këtë qëllim në shumë vende kjo çështje është rregulluar me ligj.

Me prejardhjen e emrave janë marrë shumë autorë në të gjitha vendet e botës. Me prejardhjen e emrave të shqiptarëve, ndër të tjerë, janë marrë: Batalli, Shaqiri, Hasani, Elezi, Zoto, Shkurtaj etj., të cilët kryesisht kanë listuar emrat që përdoren te shqiptarët, duke veçuar emrat shqip (shih Referencat!).

Edhe ne jemi marrë me trajtimin e emrave personalë (Caka, Nebi dhe Ali Caka, 2009). Risi e këtij punimi është analiza e emrave personalë brenda një harku kohor prej 100 vjetëve (1921–2020) të ndarë në katër periudha prej nga 25 vjet ose në katër breza, duke përcaktuar prejardhjen e emrave dhe duke hetuar (me anë të intervistave) motivimin e emërtimeve të fëmijëve në Kosovë në këto periudha.

Ky hark kohor, për shqiptarët e Kosovës karakterizohet me një varg ngjarjesh historike që kanë ndikuar edhe në jetën jo vetëm politike, por edhe kulturo-sociale, siç janë: Ardhja në pushtet e mbretit Zog – Mbretëria Shqiptare 1928–1939; Lufta e Dytë Botërore 1939–1945 dhe ardhja e 200 arsimtarëve nga Shqipëria në Kosovë më 1941; Prishja e marrëdhënieve me Bashkimin Sovjetik dhe me Shqipërinë – 1949; Rezistenca ndaj shpërnguljeve masive 1949–1967; Demonstratat e studentëve – 1968 dhe hapja e Universitetit të Kosovës 1970; Kongresi i Drejtshkrimit – 1972; Miratimi i Kushtetutës së KSA të Kosovës – 1974, Themelimi i Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës – 1975; Lufta për pavarësi 1991–1997; Lufta e Ushtrisë Çlirimtare të Kosovës 1998-1999 dhe çlirimi i Kosovës; Administrimi Ndërkombëtar 2000-2007; Kosova e pavarur 2008–2020. Këto ngjarje kanë lënë gjurmë në jetën shpirtërore të shqiptarëve të Kosovës, e janë pasqyruar edhe nëpërmjet emërtimit të fëmijëve të lindur në periudhat përkatëse të këtyre 100 vjetëve të marrë në shqyrtim

Për këtë punim janë vjelë gjithandej të dhënat publike për emrat personalë duke u përkujdesur për privatësinë bazuar në Ligjin për mbrojtjen e të dhënave personale edhe atëherë kur personat janë kontaktuar drejtpërdrejt me email a me anë të rrjeteve sociale, dhe kësisoj është formuar baza e të dhënave me rreth 1.700.000 emra. Të dhënat më tej janë përpunuar dhe analizuar me veglat e ndryshme softuerike dhe rezultatet janë paraqitur në tabelat përkatëse. Shembujt e emrave personalë të dhënë në këtë punim janë marrë nga lista e 1000 emrave më të shpeshtë (që nuk jepet këtu, për shkak të hapësirës).

PREJARDHJA

Sipas prejardhjes, emrat personalë të shqiptarëve mund të klasifikohen në këto grupe:

1. Emra shqip – emrat që hasen vetëm te shqiptarët, e që mund të jenë:
   a. Emra të mirëfilltë shqip – sipas një fjale të shqipes ose të formuara me to, me variantet përkatëse, si p.sh.: *Agim, Alendita, Bekim, Besa, Besarta, Besbardha, Besëforta, Besëjona, Besëlidhja, Besëmira, Bleta, Bilbil, Blerim, Burim, Djelldrit, Djellërim, Fatgëzim, Fatlindje, Fatvera, Fitore, Fjollë, Flaka, Hënë, Kthjellëza, Lirie, Lindita, Linditrim, Liridon, Liridona, Liridokena, Lirigëzona, Lirijona, Lirikena, Luan, Lule, Lum, Mal, Manushaqe, Megzim, Merita, Mimoza, Mjellma, Murrlan, Natyra, Petrit, Pëllumb, Pëllumbesha, Pranvera, Rrush, Shegë, Shotë* (mbase edhe sipas Shote Galicës), *Shqipdona, Shqipridona, Shpend, Shqipe, Shqiponja, Trëndelina, Vesa, Vjendita, Vjollca, Xixëllonjë, Zana, Zog* etj.
   b. Emra shqip që, me kuptim tjetër, hasen edhe te popujt e tjerë: *Besim, Hana, Linda, Vera, Zoja* etj.
   c. Emra me prejardhje nga ilirët, fiset ilire ose trojet ilire, me variantet përkatëse, si p.sh.: *Agron, Alban, Arba, Arduba, Atintane, Bardhyl, Bato, Breuk, Daors, Dardan, Dasaret, Dimal, Entela, Epidam, Epikad, Epir, Foinika, Genc, Gent, Gentian, Glauk, Gresa, Helidon, Ilir, Iliri, Japod, Jon, Jorik, Kaon, Klaud, Kleit, Klest, Labeat, Liburn, Likan, Lirian, Lorik, Medion, Molos, Naltor, Narent, Naron, Orges, Partin, Pladiron, Plarent, Plator, Pleurat, Redon, Rizon, Rizona, Sationa, Skerdian, Skirtana, Skordiana, Taulant, Taunit, Teuta, Tribal, Trint, Trita, Ulpian etj.*
   d. Emra nga gjeografia e trojeve të banuara tash ose dikur me shqiptarë, arbërorë a ilirë, me variantet përkatëse, si p.sh.: *Adriatik, Albulena, Arta, Artana, Barbana, Berat, Besiana, Bujana, Butrint, Çabrat, Çamëri, Dajt, Damastion, Dardan, Delvina, Devoll, Dibran, Drin, Drilon, Dodona, Drenas, Drenica, Dukagjin, Durrës, Elbasan, Emona, Epir, Erenik, Erseka, Erzen, Fier, Filat, Prekaz, Preveza, Prishtina, Rinas, Rubik, Rugovë, Saranda, Shkodra, Sazan, Sharr, Shkëlzen, Shkumbin, Shqipërie, Tirana, Tomor, Trojë, Tropojë, Ulp, Therandë, Ulpiana, Valbona, Vendenis, Vjosa, Vlora, Vranina, Xheravica, Zym* etj.
   e. Emra banorësh visesh shqiptare (ilire), me variantet përkatëse,

si: *Arben, Arbër, Arbëresha, Arbnor, Dalmat, Dardan, Dibran, Epirot, Llapjan, Kosovar, Matjan, Matjane, Opojare, Peon, Peonare, Shqiptar, Shkodran, Tropojane, Vlonjat* etj.

f. Emra shqip popullorë: *Bardh, Bardhosh, Ujkan, Ukë, Sose, Shkurte, Zojë* etj.

2. Emra me origjinë arabe, me variantet përkatëse: *Abdullah, Ajshe, Ali, Fatime, Emine, Muhamet, Emin, Hasan, Hysen, Ymer* etj. Këtu bëjnë pjesë edhe emrat nga tradita islame, por që me shqiptim të përafërt i hasim edhe te të krishterët (e që janë kryesisht me origjinë hebraike), si ato të profetëve: *Adem, Daud, Harun, Isa, Jahja, Jusuf, Musa, Sulejman, Zeqirja.*
3. Emra me origjinë turke: *Asllan, Kapllan, Murat, Orhan, Shemsije, Turkan* etj.
4. Emra popullorë shqip kryesisht me prejardhje të huaj, por që janë karakteristikë për shqiptarët dhe nuk gjenden te të tjerët: *Azë, Bube, But, Bute, Cen, Col, Cyme, Çun, Dedë, Demë, Dodë, Dudë, Frrok, Hale, Hil, Hile, Ibe, Jak, Jup, Lah, Met, Mic, Mon, Noc, Ramë, Sak, Sef, Sofe, Shake, Vake, Vase, Xhevë, Zef, Zhujë/Zhuj, Zhukë/Zhuk,* etj.
5. Emra të rinj europianë, me origjinë angleze, franceze, italiane, gjermane, spanjolle etj., me variantet përkatëse, si p.sh.: *Albert, Alfred, Bekenbauer(1), Elvis* (sipas këngëtarit amerikan Elvis Prisli), *Ines, Roland* etj.
6. Emra të rinj orientalë, me origjinë arabe ose turke, shumica e të cilëve hasen edhe te boshnjakët: *Amar, Elmedina, Enis,* etj.

MOTIVIMI

Sipas motivimi të emërtimit të fëmijëve të porsalindur, emrat e shqiptarëve mund të klasifikohen në këto grupe:

1. Emra sipas një fjale shqipe që do të karakterizonte tiparet e ardhshme të bartësit të emrit: *Bukurie, Guximtar, Shpejtim, Trim* etj.
2. Emra që shënojnë një ngjarje historike a që paraqesin një aspiratë: *Fitore, Liri, Liridona, Pavarësi* etj.; *Atdhetare, Atdhedona, Beslidhje, Liridokena, Krejona* (**K**osova **R**epublikë **e jona**) *etj.*
3. Emra sipas emrit të gjyshit a gjyshes, të stërgjyshit a të stërgjyshes, të axhës a të hallës, të dajës a të tezës ose të vëllait a të motrës së vdekur, po edhe të babës a të nënës. Nëse i ati ia ka vënë të birit

emrin e babait të vet, atëherë edhe ai e ka pa si obligim moral t'ia vë emrin e babait të vet, pra emrin e gjyshit, një djali që i ka lindur pas vdekjes së babait të këtij, si p.sh.: *Ragib* C. (1989, Prishtinë), i biri i *Ali* C. (1956), i biri i *Ragib* C. (1912), i biri i *Ali* C. (1852).

4. Emra sipas mysafirit që ka qëlluar në shtëpinë ku ka lindur fëmija: *Bajram B* (1963, Suharekë) – ka lindur Ditën e Bajramit dhe atë ditë në shtëpinë e tyre ka qëlluar si mysafir një mik shtëpie me emrin Bajram; *Dervish Q.* (1953) – ka lindur në shtëpinë e Dervish Begut (në Pejë); *Dibran G.* (1955, Skenderaj) – ditën kur ka lindur në shtëpinë e tyre ka qenë burri i hallës, me emrin Dibran.
5. Emra të traditës myslimane:
   a. Sipas njërit prej profetëve (pejgamerëve) që përmenden në Kuran, me variantet përkatëse, si p.sh.: *Muhamet/Muhamed, Adem, Ibrahim, Isa, Musa, Sylejman, Salih, Shaip, Jakup, Ismail, Nuhi, Isak, Ilaz, Daut, Ejup, Jusuf, Lutfi, Januz, Elez, Jahja, Zekirjah/Zeqirja, Idriz, Hyzri/Hysri, Llukman* etj.
   b. Sipas anëtarëve të familjes së profetit Muhamed: *Fatime, Ali, Hasan, Hysen; Abdullah, Emine; Ajshe, Hatixhe*.
   c. Sipas muajve të kalendarit mysliman (hixhrës) e festave fetare: *Bajram, Kadri, Kadrije, Mevlyde, Muharrem, Nevruz, Ragip, Ramadan, Rexhep, Sefer, Shaban* etj.
6. Emra të traditës së krishterë (katolike):
   a. Që hasen në Bibël, me variantet përkatëse: *Abraham, Adam, Adi, Admin, Andre, Arnit, Avram, Daniel, David, Filip, Gjon, Habil, Isa, Izak, Jakob, Jakov, Joel, Josef, Jozef, Lluka, Mari, Marijë, Mark, Mate, Min, Natan, Noa, Pal, Pjetër, Samuel, Simon, Tomë, Xhozef, Zakaria* etj.
   b. Sipas festave të krishtera, me variantet përkatëse: *Anton, Gabriell, Gjergj, Krist, Magdalena, Marie, Mëhill, Mikel, Nikollë, Pashk, Rafael, etj.*
   c. Emra popullorë nga tradita e krishterë/katolike (kryesisht me origjinë hebraike ose greke), me variantet përkatëse: *Dedë, Engjëll, Gjergj, Gjon, Kolë, Luigj, Llukë, Marie, Marte, Mikel, Mhill, Ndue, Pjetër, Pashk, Pjetër, Shtjefën, Zef* etj.
   d. Sipas trupave qiellorë dhe fenomeneve të natyrës, me variantet përkatëse: *Bota, Glob, Planet, Qiell, Toka, Hënë, Hënëza, Mars, Venera, Afrodita, Uran, Merkur, Pluton, Diell, Yll, Aura, Azurina, Meteor, Borë, Erë, Fjollë, Furtunë, Krismë / Krisma,*

Murrlan, Ortek, Puhi, Termet, Uragan, Ushtim, Vesë, Veton, Vullkan, Ylber etj.

7. Sipas personaliteteve historike dhe kulturore që kanë shënuar një epokë të caktuar, me variantet përkatëse: *Agron, Bardhyl, Genc, Gent, Teuta, Pirro, Pleurat, Lekë, Skenderbe, Kastriot, Micsokol, Atfisht, Barlet, Çajup, Asdren, Migjen, Lazgush, Fanol, Deradë, Kadare; Marigona, Ahmet, Ismet, Fadil, Emin, Enver, Ganimete, Bekim, Faruk, Adelina, Rita, Bleona, Dua* etj.
8. Emra të rinj të konceptuar si modern, shpesh pa ia ditur as prejardhjen e as kuptimin, por që emërvënësi e ka dëgjuar në medie a e ka hasur në literaturë: *Adelina, Aida, Albert, Diana, Edison, Edmond, Elmedina, Ernest, Hektor, Liliana, Robert, Valentina* etj.
9. Sipas personaliteteve të filmit, të personazheve të romaneve: *Dije, Fidan, Lis, Nita, Shpend, Tringa, Vita* etj.
10. Nga gjeografia e trojeve etnike shqiptare: *Adriatik, Albulena, Gramoz, Korab, Vlora, Saranda, Sharr* etj.
11. Emra gjeografikë: *Bjeshkë, Det, Shkamb / Shkëmb* etj.
12. Emra nga flora e fauna, me variantet përkatëse: *Aguliqe, Bli, Dafina, Dredhëz, Çetina, Fara, Fleta, Florë, Frashër, Gonxhe, Jasemin, Karafil, Lis, Lule, Mandarina, Manushaqe, Mimoza, Molla, Nektar, Orkide, Palma, Polen, Qershije, Rrap, Rrush, Shega, Shkoza, Thanë, Trëndafile, Trumza, Vjollca, Zymbyl; Albatros, Bleta, Bukurezë, Bylbyl, Dallëndyshe, Dash, Delfin, Dren, Drenusha, Fazan, Feniks, Flutur, Gjeraqina, Gocë, Kanarinë, Kumri, Lauresha, Leopard, Luan, Mjellma, Nosit, Pëllumb, Petrit, Pulë, Shote, Shpend, Shqipe, Shqiponjë, Skifter, Sokol, Sorkadhe, Sutë, Thëllëzë, Tigër, Ujk, Xixëllonjë, Zog, etj.*
13. Sipas liderëve të vendeve të painkuadruara (1954/1961) dhe të vendeve arabe: *Gandi* (4), *Indira* (171), *Nehru* (19), *Naser* (4757), *Sukarno* (1); *Arafat* (47), *Jaser* (91), *Sadam* (37), *Gadaf* (84) *etj.*
14. Emra nga mitologjia greko-romake, me variantet e tyre përkatëse, si: *Adonis, Antigona, Hera, Hektor, Odise, Priam, Venera, Zeus* etj.
15. Emra nga historia më e re, si: *Tonibler, Klinton, Bilklinton, Medlin, Klark* etj. Me historinë më të re lidhet edhe emri: *Pavarësi* – Vajza e parë që ia vunë këtë emër ka lindur në Prishtinë, dy minuta pas leximit të Deklaratës së Pavarësisë (së Kosovës) më 17 shkurt 2008, po edhe djali *UÇK* (topchannel, 2021).
16. Sipas një sistemi personal të familjes:

- *Valon-Flamur-Vlorë*; *Nëntor-Valon-Flamur*; *Valon* e *Flamur* (binjakë të lindur në Ditën e Flamurit); *Drin-Bardhë* (Drini i Bardhë); *Diell* e *Agon* (binjakë) e pastaj vajzën Ejona – për të bërë 'Agon dielli ynë'.
- Edhe vajzës edhe djalit emrin e njëjtë: *Agim – Agime* (binjakë), *Bujar – Bujare*, *Gëzim – Gëzime*, *Yll – Yllka* etj.
- E gjithë familja me shkronjën e njëjtë: Ademi dhe Alija i emërtuan që të gjashtë fëmijët e tyre me emra shqip: *Amshim, Arsim, Agron, Arlinda, Arben, Agon* (Caka, Nebi dhe Ali Caka, 2009). Misini e Nezafetja i emërtuan që të tre fëmijët e tyre me 'fat': *Faton, Fatmir, Fatmire*, e pastaj Fatoni i emërtoi djemtë e vet me shkronjën *f*: *Fisnik* e *Florin*. Familja me 16 fëmijë nga një nënë, Shkabaj (ish Orloviq): 11 djem (emrat e të cilëve që të gjithë fillojnë me shkronjën **b**: Bardhyl, *Besmir, Butrint, Betim, Bekim, Blerim, Besim, Bujar, Burim, Berat, Besnik* dhe 5 vajza: *Albana, Merita, Feride, Vlora, Flora*.
- Të prirë nga besimet e kota. Për shkak që të përfundojë lindja e vajzave dhe të fillojë lindja e djemve, vajzës së porsalindur i jepet emri: *Dëshprime, Fundesa, Mjaftije, Mjaftore, Mbarina, Mbaresë, Ndalore, Sosë, Shkurte, Shkurtesa, Shkurtije, Shkurtlinda*, etj.
- Dikur emri i një anëtari të njohur a të respektuar të familjes është bërë edhe mbiemër i tërë familjes, si p.sh. Hasanmetaj: familja Hasanmetaj (Strellc, Deçan): *Redon* (1995) < *Miftar* (1956) < *Shaban* (1914-1996) < *Azem* (1885-1952) < *Sylë* < *Nezir* < *Haredin* < ***Hasan*** < ***Metë*** < *Lekë*. (Caka, Ali dhe Nebi Caka, 2010)

REZULTATET DHE ANALIZA

Janë marrë për analizë gjithsej rreth 1.700.000 emra (rreth 49% vajza dhe rreth 51% djem). Nga periudhat e ndryshme shihet se si ka lëvizur rrjedha e emërtimit të fëmijëve e në të cilën ka ndikuar motivimi kombëtar bazuar në rëndësinë e periudhës së zgjimit kombëtar dhe të rezistencës ndaj pushtuesit, a të ndikimit të figurave të shquara të historisë, të kulturës e të artit.

Në periudhën **1921–1945** në 10 emrat e parë të vajzave a edhe të djemve nuk kemi asnjë emër me prejardhje shqip, po kryesisht të traditës islame, e që në disa raste përputhet edhe me traditën familjare të

trashëgimit të emrit, me përjashtim të emrit *Ahmet* që ka lidhje me Mbretin Ahmet Zogu pasi që shumica e djemve me emrin *Ahmet* i përkasin periudhës së Mbretërisë Shqiptare 1928–1939 (44%) dhe të ndikimit të kësaj periudhe edhe gjatë Luftës së Dytë Botërore 1939 – 1945 (54%).

Në periudhën **1946–1970** në 10 emrat e parë të vajzave kemi vetëm një emër shqip – *Drita* me motivimin se Lufta Nacionalçlirimtare solli dritën për popullin shqiptar të Kosovës, po te djemtë kemi dy emra shqip – *Agim*, i cili prin në krye të radhës, dhe *Afrim*, që ndërlidhen me agimin e ditëve të mira dhe afrimin e çlirimit të plotë kombëtar dhe me prosperitetin e popullit shqiptar të Kosovës. Në këtë periudhë emrin e Mbretit Zogu e zëvendësojnë emrat e udhëheqëseve të Luftës Nacionalçlirimtare dhe të pushtetit në Kosovë e në Shqipëri, si *Fadil* (sipas Fadil Hoxhës, 1916-2001) dhe *Enver* (sipas Enver Hoxhës, 1908–1985), po edhe *Skender* që ndërlidhet me Skënderbeun, dhe *Shaban* (sipas Shaban Polluzhës 1871–1945) pasi që vetëm 29 prej tyre kanë lindur në muajin arab Shaban.

Në periudhën **1971–1995** nga 10 emrat e parë të vajzave 7 janë shqip (*Merita, Shqipe, Shpresa, Vjollca, Fitore, Liridona, Luljeta*), një ilir (*Teuta*), një kombëtar (*Vlora*) dhe një i traditës së Luftës Nacionalçlirimtare *Ganimete*, i cili paraqitet edhe në periudhën 1946–1970 (sipas Ganimete Terbeshit, 1927–1944). Në 10-shën e parë të emrave të djemve, 9 janë emra shqip (*Bekim* – sipas Bekim Fehmiut, 1936–2010, *Arben, Burim, Blerim, Valon, Besnik, Jeton, Besim, Driton*) dhe një ilir (*Agron*). Është interesante që në këtë periudhë në 100 emrat e parë mbizotërojnë emrat shqip (57/100 te vajzat dhe 70/100 te djemtë), ndërsa ata të traditës myslimane bien (33/100 te vajzat dhe 28/100 te djemtë), dhe kjo krejt falë ndikimit të Universitetit të Kosovës në ngritjen e vetëdijes kombëtare.

Në periudhën **1996–2020** nga 10 emrat e parë të vajzave vetëm 3 janë shqip (*Edona, Blerta, Jona*) e një arab *Medina* e 6 'evropianë' (*Agnesa, Sara, Erza, Anita,* Albina), ndërsa në 10-shën e parë të djemve, 5 emra janë shqip (*Endrit, Ardit, Egzon, Arlnid, Rinor*) dhe një kombëtar *Jon* e 4 janë evropianë (*Altin, Leon, Albin, Dion*).

Emra vajzash dhe djemsh me fjalë shqip paraqiten që në kohën e Mbretërisë Shqiptare. Kështu mësuesi dhe atdhetarit i njohur Ibrahim Fehmiu (Gjakovë, 1892 – Prizren 1951), të tetë fëmijëve të vet, të lindur në harkun kohor 1925-1939, u pat vënë emra kuptimplotë shqip: *Besa, Shpresa, Bashkim, Luljeta, Arsim, Fatmir, Bekim, Afërdita,* e sipas emrit të njërit prej tyre, aktorit të njohur Bekim

Fehmiu (1936), me mijëra prindër i emërtuan pastaj djemtë e tyre të porsalindur. (Caka, Nebi dhe Ali Caka, 2009).

Emrat *Bashkim, Drita, Lirije, Lirie, Shpresa, Fatmir, Fatmire, Arsim, Lumnije, Bardhyl, Bekim* janë emrat e parë shqip me të cilët shqiptarët e Kosovës fillojnë t'i emërtojnë fëmijët e vet. Në këtë kohë paraqitet edhe emri *Lekë*.

Emërtimi i fëmijëve me emra të kuptimtë shqip vazhdoi edhe gjatë Luftës së Dytë Botërore – Luftës Nacional Çlirimtare kur paraqiten edhe emrat e tjerë shqip me variantet përkatëse, si: *Afërdita, Agim, Bardh, Bardhe, Bardhec, Bardhosh, Besim, Besa, Besnik, Besnike, Bujar, Cuca, Cuba, Çun, Curr, Dallendysha, Dash, Dashamir, Dëshire, Dije, Driton, Dritusha, Edija, Fatbardha, Faton, Fëllanza, Fitore, Flamur, Fluturije, Flurina, Gazmend, Gegë, Genc, Gëzim, Gjelosh, Ilirjana, Kumri, Kujtim, Lule, Luljeta, Lulzim, Lumturije, Mentor, Merita, Mic, Mirë, Mirushe, Mitare, Pelivan, Petrit, Përparim, Plak, Pranvera, Rrushe, Shkelzen, Shkurta, Shote, Shpend, Shqipe, Sokol, Sutë, Tetor, Teuta, Tomor, Trashe, Trashja, Ujkan, Uk, Uka, Ukë, Ukshin, Vjollca, Vogla, Votim, Ylbere, Zojë.* Në këtë kohë paraqiten edhe disa emra "modern" si *Florent, Florie, Florijana, Florije, Florina, Flurije, Suzana, Tringa,*

Në vitin e lumturimit të Nënës Terezë (Anjezë Gonxhe Bojaxhiu) dhe në vitet në vijim rritet numri i fëmijëve të pagëzuar me emrin e saj: Anjeza (49, 34, 16, 11 – 2003, 2004, 2005, 2006).

Nga analiza bërë listës me rreth 100.000 emra të votuesve të diasporës kosovare (shkurt 2021), del se rreth 30% e personave me emër *Bajram, Ramadan, Muharrem, Rexhep, Shaban* kanë lindur në festën a muajin përkatës të kalendarit mysliman.

PËRFUNDIM

Shikuar në tërësi emrat e shqiptarëve të Kosovës, të vajzave dhe të djemve, kryesisht janë me origjinë shqipe, e motivet janë gati plotësisht kombëtare a etnike dhe në këtë, varësisht nga periudhat e caktuara historike e kulturore, kanë ndikuar ngjarjet e rëndësishme, si: Luftërat e pareshtura për liri dhe pavarësi e për mosasimilim kombëtar e kulturor dhe aspiratat e vazhdueshme për çlirim dhe pavarësim të plotë kombëtar e kulturor, e sidomos në dekadat e fundit të shek. XX. Në këtë periudhë, emrat shqip (*Merita, Shqipe, Shpresa, Vjollca, Fitore, Liridona, Luljeta, Teuta, Vlora*; *Bekim, Arben, Burim, Blerim, Valon, Besnik, Jeton, Besim, Driton, Agron*) marrin hov dhe

mbizotërojnë në krahasim me periudhat e tjera të mëparshme kur emrat e shqiptarëve janë pothuajse tërësisht të traditës myslimane (*Fatime, Ajshe, Emine, Hajrije, Hava, Sabrije, Xhemile, Nurije, Feride, Hava*; *Bajram, Ramadan, Rexhep, Shaban, Ali, Adem, Hasan, Ahmet, Idriz, Muharrem*), po edhe të mëpasshme kur marrin hov emrat evropianë e arabo-turk "modernë" që në të shumtën e rasteve u pëlqehet tingëllima po nuk u dihet kuptimi.

Nebi Caka, UP, Prishtinë
Ali Caka, UP, Prishtinë

KOSOVAR'S ALBANIANS NAMES
Origin and motivation across generations

Abstract

This paper presents the classification of Kosovo Albanian names according to their origin and motivation, as well as lists of the 100 most common names of girls and boys that appeared over 100 years (1921–2020), divided into 4 periods or generations of 25 years. The lists of names are compiled on the basis of a corpus of about 1.700.000 names, taken from various registers and lists of children, pupils, students, pensioners and voters, etc., that were available. The analysis of the obtained results and the interviews with certain persons regarding the motivation of their naming show that the names of Kosovo Albanians reflect the cultural and social situation of Kosovo Albanians in turn off periods in their history. Thus, in the period between 1921–1945, in the first 10 names of girls or boys, we do not have any name of Albanian origin, but mainly of Islamic tradition, which in some cases coincides with the family tradition of inheriting the name. While, in the period between 1971–1995, out of the first 10 girls names, 7 are Albanian (*Merita, Shqipe, Shpresa, Vjollca, Fitore, Liridona, Luljeta*), one is Illyrian (*Teuta*), another one is national (*Vlora*) and one from the tradition of the National Liberation War (*Ganimete*); while in the first 10 of the boys names, 9 are Albanian (*Bekim, Arben, Burim, Blerim, Valon, Besnik, Jeton, Besim, Driton*) and one is Illyrian (*Agron*).

Keywords: Albanian names, origin of Albanian names, motivation of names, 100 most popular names for boys, 100 most popular names for girls.

REFRENCAT / REFERENCES

Batalli, Qamil dhe Hasan Hasani. (1991). *Si ta pagëzojmë fëmijën*. Prishtinë: Zëri i Rinisë.

Caka, Ali dhe Nebi Caka. (2010). Mbiemrat e sotëm të shqiptarëve të Kosovës. *2. AKTET – Revistë shkencore e Institutit Alb-Shkenca / Journal of Institute Alb-Shkenca, ISSN 2073-2244; Vol. III, Nr. 4, 2009, Tiranë – Prishtinë – Shkup*, f. 565-569.

Caka, Nebi dhe Ali Caka. (2009). Motivimi i emërtimit të fëmijëve në Kosovë 1912-2008. *AKTET – Revistë shkencore e Instituti Alb-Shkenca / Journal of Institute Alb-Shkenca, ISSN 2073-2244; Vol. III, Nr. 4, Tiranë – Prishtinë – Shkup, 2010*, f. 554-556.

Elezaj, M. (2015). *Fjalor me emra njerëzish: 31000 emra iliro-shqiptarë.* Lezhë: Enti Botues "Gjergj Fishta".

Hasani, H. (2010). *6500 emra shqip për fëmijë.* Prishtinë: Faik Konica.

Shaqiri, X. V. (1995). *Fjalor emrash: të burimeve të gjuhëve të ndryshme të komentuar e të përkthyer shqip.* Prishtinë: NPT Valton.

Shkurtaj, G. (2017). *Enigma e emrave: Përzgjedhja e emrit, shkurtimet ledhatuese dhe nofkat. Fjalorë shkurtimesh dhe emrash të pëlqyeshëm.* Tiranë: "Naimi" - Shtëpi botuese dhe studio letrare.

topchannel. (2021, 3 5). *7-vjeçari me emrin UÇK/ Pasardhës i familjes Morina në Klinë me dy dëshmorë në luftë*. Retrieved from https://top-channel.tv/: https://top-channel.tv/2021/03/05/7-vjecari-me-emrin-uck-pasardhes-i-familjes-morina-ne-kline-me-dy-deshmore-ne-lufte/

Zoto, V. (2016). *Fjalor emrash: Të gjithë emrat iliro - shqiptarë dhe mijëra emra të huaj me shpjegime të kuptimit të tyre.* Tiranë: Dasara.

Zukorolić, M. (2008). *Muslimanska imena.* Novi Pazar: El_Kelimeh.

1921–2020 Vajza								1921–2020 Djem							
Nr.	Emri	D	‰	Nr.	Emri	D	‰	Nr.	Emri	D	‰	Nr.	Emri	D	‰
1	Fatime	9027	10,39	51	Nurije	2942	3,39	1	Bekim	7509	8,29	51	Endrit	3161	3,49
2	Emine	5940	6,84	52	Blerina	2910	3,35	2	Bajram	7401	8,17	52	Albert	3160	3,49
3	Ganimete	5376	6,19	53	Violeta	2897	3,34	3	Arben	6812	7,52	53	Dardan	3149	3,48
4	Shqipe	5332	6,14	54	Besarta	2885	3,32	4	Agim	6579	7,26	54	Nazmi	3132	3,46
5	Merita	5328	6,13	55	Dafina	2851	3,28	5	Fatmir	6421	7,09	55	Ibrahim	3130	3,46
6	Shpresa	5147	5,93	56	Kaltrina	2832	3,26	6	Besim	6302	6,96	56	Florim	3104	3,43
7	Sanije	4991	5,75	57	Aferdita	2719	3,13	7	Afrim	6258	6,91	57	Besart	3078	3,40
8	Vlora	4760	5,48	58	Selvete	2716	3,13	8	Blerim	6039	6,67	58	Kujtim	3067	3,39
9	Fatmire	4703	5,41	59	Hatixhe	2646	3,05	9	Ramadan	6038	6,67	59	Mehmet	3028	3,34
10	Sevdije	4642	5,34	60	Arjeta	2603	3,00	10	Naim	5991	6,61	60	Granit	2949	3,26
11	Drita	4449	5,12	61	Mirlinda	2525	2,91	11	Agron	5978	6,60	61	Astrit	2925	3,23
12	Vjollca	4389	5,05	62	Marigona	2505	2,88	12	Valon	5943	6,56	62	Halil	2916	3,22
13	Lumnije	4310	4,96	63	Lirije	2504	2,88	13	Besnik	5809	6,41	63	Isuf	2828	3,12
14	Ajshe	4294	4,94	64	Bahrije	2502	2,88	14	Burim	5802	6,41	64	Adnan	2796	3,09
15	Luljeta	4192	4,83	65	Minire	2496	2,87	15	Muhamet	5640	6,23	65	Arton	2793	3,08
16	Fitore	4165	4,80	66	Valdete	2480	2,86	16	Egzon	5484	6,05	66	Muharrem	2782	3,07
17	Teuta	4128	4,75	67	Albina	2479	2,85	17	Enver	5441	6,01	67	Ramiz	2711	2,99
18	Liridona	4017	4,62	68	Gentiana	2432	2,80	18	Ilir	5392	5,95	68	Imer	2664	2,94
19	Edona	3936	4,53	69	Albana	2421	2,79	19	Jeton	5292	5,84	69	Artan	2657	2,93
20	Adelina	3923	4,52	70	Ibadete	2416	2,78	20	Bashkim	5281	5,83	70	Idriz	2648	2,92
21	Valentina	3907	4,50	71	Lendita	2390	2,75	21	Driton	5205	5,75	71	Arlind	2645	2,92
22	Sabrije	3853	4,44	72	Lumturije	2385	2,75	22	Fadil	5203	5,74	72	Bedri	2632	2,91
23	Florije	3823	4,40	73	Agnesa	2372	2,73	23	Avni	5186	5,73	73	Xhevdet	2567	2,83
24	Shukrije	3809	4,39	74	Anita	2354	2,71	24	Ali	5150	5,69	74	Xhevat	2554	2,82
25	Hajrije	3772	4,34	75	Valbona	2353	2,71	25	Ismet	5044	5,57	75	Arbër	2548	2,81
26	Shkurte	3674	4,23	76	Florentina	2334	2,69	26	Bujar	4980	5,50	76	Enis	2527	2,79
27	Remzije	3673	4,23	77	Donjeta	2300	2,65	27	Rexhep	4969	5,49	77	Haki	2525	2,79
28	Mimoza	3627	4,18	78	Selvije	2273	2,62	28	Liridon	4929	5,44	78	Kadri	2509	2,77
29	Bukurije	3597	4,14	79	Antigona	2251	2,59	29	Shaban	4894	5,40	79	Fehmi	2480	2,74
30	Valbone	3561	4,10	80	Saranda	2251	2,59	30	Skender	4816	5,32	80	Nexhat	2463	2,72
31	Arta	3559	4,10	81	Vahide	2240	2,58	31	Lulzim	4781	5,28	81	Leutrim	2455	2,71
32	Nexhmije	3556	4,09	82	Mirvete	2236	2,57	32	Alban	4686	5,17	82	Valmir	2429	2,68
33	Sadije	3545	4,08	83	Lindita	2230	2,57	33	Naser	4657	5,14	83	Sadik	2424	2,68
34	Blerta	3509	4,04	84	Shemsije	2214	2,55	34	Arsim	4544	5,02	84	Kastriot	2411	2,66
35	Hava	3402	3,92	85	Bedrije	2136	2,46	35	Faton	4345	4,80	85	Shkelzen	2375	2,62
36	Egzona	3393	3,91	86	Hasime	2111	2,43	36	Adem	4234	4,67	86	Rinor	2372	2,62
37	Afërdita	3391	3,90	87	Besa	2096	2,41	37	Sami	4172	4,61	87	Fidan	2361	2,61
38	Kimete	3354	3,86	88	Shyhrete	2088	2,40	38	Kushtrim	4155	4,59	88	Petrit	2345	2,59
39	Fahrije	3337	3,84	89	Jehona	2082	2,40	39	Fitim	4058	4,48	89	Ekrem	2332	2,57
40	Nazmije	3275	3,77	90	Mirjeta	2080	2,39	40	Armend	3934	4,34	90	Ardit	2325	2,57
41	Leonora	3246	3,74	91	Xhevahire	1989	2,29	41	Gani	3906	4,31	91	Berat	2317	2,56
42	Arlinda	3204	3,69	92	Mihane	1986	2,29	42	Ardian	3834	4,23	92	Azem	2298	2,54
43	Xhemile	3190	3,67	93	Naxhije	1966	2,26	43	Mentor	3831	4,23	93	Xhavit	2278	2,51
44	Feride	3181	3,66	94	Naile	1949	2,24	44	Gazmend	3711	4,10	94	Osman	2277	2,51
45	Ardita	3142	3,62	95	Ardiana	1943	2,24	45	Ahmet	3550	3,92	95	Hysen	2237	2,47
46	Hanife	3142	3,62	96	Arbenita	1923	2,21	46	Gëzim	3518	3,88	96	Selim	2236	2,47
47	Hamide	3108	3,58	97	Fjolla	1904	2,19	47	Hasan	3450	3,81	97	Remzi	2197	2,43
48	Albulena	3098	3,57	98	Halime	1889	2,17	48	Flamur	3284	3,63	98	Luan	2192	2,42
49	Miradije	3086	3,55	99	Kumrije	1886	2,17	49	Labinot	3277	3,62	99	Behar	2177	2,40
50	Fetije	3034	3,49	100	Zarife	1875	2,16	50	Visar	3220	3,55	100	Islam	2139	2,36

1921–1945 Vajza						1921–1945 Djem					
Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend
1	Fatime	1202	51	Zahide	208	1	Bajram	772	51	Jakup	207
2	Ajshe	697	52	Nazlije	201	2	Ramadan	727	52	Musa	207
3	Emine	671	53	Gjyla	200	3	Rexhep	711	53	Halit	207
4	Hajrije	594	54	Azemine	199	4	Shaban	658	54	Shaip	205
5	Hava	593	55	Rahime	198	5	Ali	638	55	Murat	205
6	Sabrije	584	56	Rukije	198	6	Adem	568	56	Musli	204
7	Xhemile	574	57	Sala	193	7	Hasan	534	57	Fazli	202
8	Nurije	559	58	Fata	188	8	Ahmet	498	58	Muhamet	196
9	Feride	550	59	Raba	187	9	Idriz	395	59	Zenel	192
10	Fetije	529	60	Mehreme	181	10	Muharrem	390	60	Sahit	191
11	Miradije	528	61	Xhyla	181	11	Ibrahim	350	61	Ruzhdi	188
12	Hanife	520	62	Bahrije	177	12	Halil	346	62	Rifat	187
13	Hamide	506	63	Zejnije	177	13	Sadik	345	63	Hazir	187
14	Fahrije	459	64	Xhezide	176	14	Osman	344	64	Sabit	182
15	Vahide	446	65	Shemsije	175	15	Mehmet	344	65	Ismail	182
16	Shefkije	413	66	Shkurta	175	16	Gani	341	66	Selman	181
17	Sadije	408	67	Mejreme	171	17	Kadri	338	67	Shefki	181
18	Shukrije	388	68	Ajete	169	18	Imer	329	68	Jusuf	181
19	Nazmije	367	69	Tahire	169	19	Isuf	320	69	Daut	175
20	Naile	366	70	Kada	166	20	Hysen	319	70	Halim	174
21	Mihane	360	71	Xhevrije	161	21	Selim	303	71	Xhemajl	174
22	Zarife	351	72	Elheme	160	22	Beqir	301	72	Fehmi	173
23	Nexhmije	345	73	Hafize	160	23	Hamdi	298	73	Emin	169
24	Sevdije	339	74	Ziza	160	24	Nazmi	297	74	Shaqir	168
25	Halime	331	75	Rabije	157	25	Azem	286	75	Rrustem	167
26	Naxhije	329	76	Hana	156	26	Tahir	278	76	Qerim	165
27	Zoja	329	77	Zyla	154	27	Qazim	275	77	Miftar	165
28	Sherife	328	78	Adile	151	28	Ismet	272	78	Aziz	164
29	Hatixhe	324	79	Marte	146	29	Brahim	264	79	Isak	164
30	Qamile	315	80	Zelfije	145	30	Salih	262	80	Rasim	157
31	Arife	302	81	Zyhra	145	31	Islam	256	81	Shefqet	156
32	Remzije	299	82	Selime	144	32	Faik	255	82	Hamit	155
33	Sanije	294	83	Shkurte	143	33	Sadri	250	83	Vesel	154
34	Nazife	281	84	Taibe	139	34	Haki	248	84	Sinan	151
35	Shehide	278	85	Bedrije	135	35	Zeqir	247	85	Skender	150
36	Shaha	273	86	Elfije	131	36	Sali	242	86	Nazif	150
37	Fazile	269	87	Hata	131	37	Sylejman	242	87	Muharem	149
38	Ramize	268	88	Vezire	130	38	Isa	230	88	Raif	148
39	Hasime	265	89	Maliqe	129	39	Arif	229	89	Rrahman	145
40	Zylfije	249	90	Marija	128	40	Nezir	227	90	Latif	142
41	Mihrije	245	91	Dinore	126	41	Mustafa	227	91	Ajet	141
42	Raza	243	92	Hysnije	118	42	Sherif	226	92	Feriz	137
43	Habibe	242	93	Gjyle	115	43	Avdi	224	93	Avdullah	134
44	Sabile	242	94	Fatima	114	44	Xhafer	223	94	Zymer	133
45	Sofije	240	95	Elmaze	111	45	Sejdi	219	95	Qamil	133
46	Hyra	238	96	Elife	110	46	Ramiz	217	96	Ejup	132
47	Bahtije	237	97	Mevlide	110	47	Asllan	216	97	Xhemail	130
48	Zade	234	98	Fikrije	104	48	Avdyl	214	98	Jahir	127
49	Azize	220	99	Hazbije	102	49	Haxhi	214	99	Ismajl	127
50	Nafije	217	100	Rabishe	102	50	Ilaz	211	100	Ferat	127

1946–1970 Vajza						1946–1970 Djem					
Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend
1	Fatime	4384	51	Habibe	880	1	Agim	3880	51	Beqir	1039
2	Sevdije	2930	52	Luljeta	869	2	Ismet	3469	52	Hamdi	1027
3	Sanije	2840	53	Zejnije	858	3	Bajram	3355	53	Azem	992
4	Emine	2792	54	Ramize	857	4	Fadil	3082	54	Hysen	991
5	Shukrije	2274	55	Sherife	849	5	Ramadan	3057	55	Nexhat	989
6	Sabrije	2246	56	Shehide	811	6	Enver	3043	56	Islam	987
7	Ajshe	2243	57	Mevlude	808	7	Skender	2866	57	Brahim	983
8	Remzije	2199	58	Arife	787	8	Afrim	2665	58	Remzi	969
9	Nexhmije	2111	59	Flurije	771	9	Rexhep	2582	59	Ragip	953
10	Drita	2056	60	Sofije	762	10	Shaban	2581	60	Haxhi	949
11	Sadije	2021	61	Qamile	759	11	Gani	2544	61	Sali	948
12	Hajrije	1926	62	Nazife	756	12	Naser	2485	62	Milaim	929
13	Nazmije	1924	63	Mevlide	750	13	Fatmir	2428	63	Avdi	926
14	Fahrije	1893	64	Rukije	746	14	Ali	2296	64	Xhevdet	922
15	Hava	1829	65	Mehreme	741	15	Naim	2272	65	Sylejman	915
16	Miradije	1747	66	Mejreme	740	16	Muhamet	2079	66	Jakup	900
17	Feride	1625	67	Lirije	724	17	Adem	1997	67	Sabri	887
18	Fetije	1604	68	Nazlije	713	18	Nazmi	1689	68	Zeqir	883
19	Xhemile	1584	69	Igballe	712	19	Ahmet	1667	69	Bekim	879
20	Fatmire	1532	70	Vjollca	687	20	Hasan	1627	70	Shaip	864
21	Hamide	1496	71	Selvije	675	21	Sami	1624	71	Tahir	849
22	Nurije	1487	72	Fikrije	667	22	Besim	1549	72	Sadri	849
23	Hanife	1458	73	Zade	648	23	Bashkim	1527	73	Ekrem	841
24	Kimete	1456	74	Zyrafete	642	24	Mehmet	1489	74	Qazim	816
25	Florije	1396	75	Fazile	638	25	Xhevat	1458	75	Qamil	808
26	Lumnije	1371	76	Zylfije	636	26	Imer	1430	76	Asllan	805
27	Bahrije	1345	77	Rabije	636	27	Isuf	1405	77	Milazim	804
28	Bedrije	1275	78	Aferdita	634	28	Haki	1373	78	Sejdi	801
29	Hatixhe	1235	79	Azemine	624	29	Idriz	1366	79	Shemsi	776
30	Bukurije	1199	80	Shqipe	620	30	Halil	1353	80	Murat	774
31	Shemsije	1168	81	Shkurte	615	31	Ramiz	1346	81	Nexhmedin	772
32	Mirvete	1129	82	Resmije	607	32	Muharrem	1318	82	Mehdi	762
33	Naxhije	1106	83	Bahtije	607	33	Bedri	1238	83	Nezir	751
34	Ganimete	1102	84	Raza	605	34	Shefqet	1229	84	Zenel	750
35	Hasime	1075	85	Makfire	603	35	Fehmi	1229	85	Avdyl	739
36	Shpresa	1071	86	Elheme	602	36	Xhavit	1212	86	Rasim	736
37	Vahide	1062	87	Shaha	597	37	Avni	1203	87	Nuhi	734
38	Mihrije	1053	88	Xhevahire	596	38	Kadri	1199	88	Arif	734
39	Xhevrije	1050	89	Hana	595	39	Ibrahim	1186	89	Halit	728
40	Mihane	1025	90	Servete	592	40	Sadik	1185	90	Rifat	723
41	Kumrije	1016	91	Vezire	586	41	Ruzhdi	1185	91	Sahit	713
42	Zarife	994	92	Sala	571	42	Xhafer	1154	92	Fazli	711
43	Minire	976	93	Zahide	558	43	Isa	1120	93	Izet	705
44	Shefkije	933	94	Elfete	555	44	Osman	1104	94	Sherif	703
45	Naile	930	95	Dashurije	554	45	Sabit	1086	95	Salih	702
46	Halime	919	96	Shyhrete	549	46	Faik	1085	96	Mustafa	702
47	Safete	907	97	Hidajete	544	47	Lulzim	1056	97	Ilmi	699
48	Selvete	906	98	Rahime	541	48	Selim	1049	98	Shefki	689
49	Nafije	902	99	Ajete	525	49	Musa	1044	99	Sokol	688
50	Zoja	892	100	Raba	524	50	Agron	1041	100	Isak	685

1971–1995 Vajza						1971–1995 Djem					
Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend
1	Merita	4646	51	Selvete	1816	1	Bekim	6567	51	Granit	1998
2	Shqipe	4625	52	Jehona	1707	2	Arben	6365	52	Berat	1993
3	Vlora	4471	53	Besa	1701	3	Burim	5358	53	Ramadan	1976
4	Ganimete	4252	54	Marigona	1662	4	Blerim	5212	54	Ali	1878
5	Shpresa	3953	55	Ardiana	1637	5	Valon	5172	55	Kastriot	1859
6	Vjollca	3545	56	Gentiana	1625	6	Besnik	5001	56	Skender	1847
7	Teuta	3490	57	Mirjeta	1576	7	Agron	4763	57	Petrit	1793
8	Fitore	3436	58	Selvije	1553	8	Jeton	4694	58	Shkelzen	1776
9	Liridona	3421	59	Lirije	1553	9	Besim	4692	59	Behar	1759
10	Luljeta	3246	60	Minire	1532	10	Driton	4644	60	Valmir	1746
11	Mimoza	3227	61	Florentina	1514	11	Ilir	4294	61	Leutrim	1700
12	Adelina	3211	62	Donjeta	1496	12	Bujar	4228	62	Veton	1643
13	Fatime	3192	63	Shyhrete	1480	13	Liridon	4146	63	Fisnik	1630
14	Valentina	3161	64	Sevdije	1419	14	Avni	3948	64	Xhevdet	1619
15	Valbone	3158	65	Albina	1409	15	Fatmir	3920	65	Arbër	1618
16	Fatmire	3135	66	Majlinda	1383	16	Arsim	3844	66	Shaban	1484
17	Lumnije	2979	67	Arbenita	1342	17	Egzon	3804	67	Rexhep	1483
18	Afërdita	2881	68	Xhevahire	1279	18	Alban	3790	68	Fatos	1455
19	Arta	2806	69	Anita	1256	19	Faton	3753	69	Ekrem	1448
20	Edona	2656	70	Kosovare	1250	20	Naim	3720	70	Nexhat	1431
21	Albulena	2649	71	Ajshe	1244	21	Bashkim	3695	71	Luan	1427
22	Blerta	2506	72	Luljete	1241	22	Afrim	3621	72	Adem	1400
23	Ardita	2488	73	Hajrije	1232	23	Lulzim	3612	73	Jetmir	1399
24	Egzona	2477	74	Shukrije	1227	24	Kushtrim	3580	74	Durim	1367
25	Shkurte	2463	75	Remzije	1221	25	Mentor	3369	75	Mergim	1336
26	Violeta	2441	76	Suzana	1200	26	Fitim	3314	76	Valdet	1335
27	Florije	2435	77	Sadete	1193	27	Gazmend	3160	77	Bedri	1329
28	Bukurije	2410	78	Pranvera	1187	28	Armend	3088	78	Faruk	1324
29	Besarta	2395	79	Qendresa	1165	29	Ardian	3007	79	Ismet	1308
30	Emine	2322	80	Nexhmije	1149	30	Muhamet	2972	80	Përparim	1307
31	Valdete	2318	81	Hanife	1149	31	Bajram	2876	81	Ibrahim	1307
32	Arlinda	2315	82	Sadije	1135	32	Visar	2861	82	Enis	1264
33	Drita	2294	83	Mirvete	1114	33	Labinot	2790	83	Shpend	1262
34	Leonora	2292	84	Valmire	1108	34	Gëzim	2772	84	Kreshnik	1252
35	Lendita	2193	85	Arbnore	1087	35	Agim	2688	85	Lavdim	1244
36	Arjeta	2095	86	Hamide	1065	36	Arton	2530	86	Fatlum	1241
37	Valbona	2085	87	Resmije	1045	37	Astrit	2512	87	Qendrim	1240
38	Lindita	2060	88	Hatixhe	1037	38	Besart	2499	88	Ahmet	1230
39	Mirlinda	2058	89	Sabrije	1029	39	Florim	2492	89	Shpejtim	1219
40	Albana	2036	90	Nazmije	1023	40	Kujtim	2449	90	Arbnor	1193
41	Blerina	2027	91	Bahrije	1008	41	Flamur	2445	91	Ylber	1166
42	Aferdita	2018	92	Fahrije	1006	42	Sami	2411	92	Pajtim	1156
43	Ibadete	1999	93	Samire	1002	43	Artan	2359	93	Nazmi	1152
44	Dafina	1995	94	Xhemile	988	44	Albert	2347	94	Remzi	1151
45	Saranda	1920	95	Burbuqe	986	45	Enver	2324	95	Safet	1136
46	Kimete	1896	96	Hidajete	984	46	Dardan	2287	96	Arlind	1133
47	Antigona	1888	97	Qëndresa	983	47	Naser	2206	97	Hasan	1124
48	Sanije	1882	98	Feride	963	48	Adnan	2138	98	Samir	1110
49	Kaltrina	1843	99	Donika	962	49	Fadil	2103	99	Gzim	1105
50	Lumturije	1824	100	Elfete	961	50	Fidan	2032	100	Ramiz	1091

1996–2020 Vajza						1996–2020 Djem					
Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend	Nr.	Emri	Dend
1	Agnesa	1458	51	Arbenita	599	1	Endrit	2589	51	Fatlum	683
2	Edona	1312	52	Vesa	565	2	Ardit	1835	52	Leonard	680
3	Sara	1287	53	Anesa	563	3	Egzon	1728	53	Dren	664
4	Elsa	1247	54	Hana	556	4	Arlind	1524	54	Arian	660
5	Erza	1159	55	Diana	554	5	Rinor	1523	55	Ylli	654
6	Anita	1111	56	Albiona	551	6	Altin	1474	56	Erblin	650
7	Medina	1110	57	Fiona	548	7	Leon	1444	57	Arianit	646
8	Albina	1073	58	Altina	543	8	Albin	1380	58	Erjon	635
9	Blerta	1033	59	Dorentina	538	9	Dion	1344	59	Eron	633
10	Fjolla	1031	60	Aulona	536	10	Jon	1287	60	Jetmir	630
11	Kaltrina	1021	61	Rita	531	11	Enis	1286	61	Valdrin	623
12	Bleona	1002	62	Vanesa	524	12	Albion	1223	62	Ledion	613
13	Gresa	996	63	Erona	523	13	Andi	1198	63	Besart	603
14	Diellza	989	64	Yllka	522	14	Leart	1076	64	Bleron	598
15	Egzona	954	65	Besarta	508	15	Drilon	1067	65	Olti	597
16	Rinesa	929	66	Erblina	502	16	Lorik	1059	66	Kushtrim	596
17	Anisa	922	67	Anila	502	17	Erion	1050	67	Drin	594
18	Arlinda	917	68	Shkurte	496	18	Gentrit	1043	68	Fitim	592
19	Leonora	903	69	Mirjeta	496	19	Denis	985	69	Meriton	590
20	Blerina	900	70	Alisa	494	20	Granit	982	70	Leonit	586
21	Rina	894	71	Ermira	493	21	Art	968	71	Elton	571
22	Leonita	891	72	Arjeta	493	22	Florian	959	72	Blend	563
23	Dafina	883	73	Alma	491	23	Alban	936	73	Fatlind	561
24	Marigona	867	74	Albulena	489	24	Arbër	918	74	Blendi	561
25	Elona	858	75	Elda	485	25	Dardan	882	75	Elion	545
26	Florentina	826	76	Elma	484	26	Diar	871	76	Erdi	544
27	Leona	825	77	Eliza	477	27	Edon	863	77	Edonis	539
28	Donjeta	825	78	Elvira	469	28	Florent	853	78	Taulant	537
29	Gentiana	823	79	Lejla	464	29	Ardian	836	79	Labinot	521
30	Erina	813	80	Ema	453	30	Ermal	827	80	Argjend	521
31	Arta	786	81	Adea	453	31	Liridon	822	81	Leotrim	520
32	Melisa	783	82	Elisa	452	32	Amar	822	82	Ajan	517
33	Tuana	775	83	Mirlinda	450	33	Valon	819	83	Bajram	512
34	Era	775	84	Lea	444	34	Lirim	810	84	Orges	509
35	Valentina	766	85	Fatlinda	442	35	Agon	809	85	Amir	508
36	Vlera	765	86	Fatjona	441	36	Armend	807	86	Adrian	506
37	Alea	745	87	Mimoza	440	37	Edison	801	87	Muhamed	495
38	Suela	732	88	Majlinda	440	38	Çlirim	801	88	Rilind	491
39	Adelina	731	89	Aurela	439	39	Yll	795	89	Fisnik	491
40	Fitore	713	90	Erisa	437	40	Leutrim	779	90	Kastriot	489
41	Lorena	708	91	Fatime	426	41	Ensar	765	91	Loris	488
42	Elmedina	707	92	Kosovare	424	42	Enes	752	92	Besnik	483
43	Donika	700	93	Albana	411	43	Mergim	741	93	Ardi	471
44	Djellza	679	94	Miranda	409	44	Arbnor	733	94	Almir	466
45	Dea	663	95	Verona	407	45	Valmir	705	95	Luan	464
46	Qendresa	657	96	Qëndresa	403	46	Qendrim	699	96	Muhamet	461
47	Ardita	649	97	Xheneta	399	47	Eris	692	97	Omer	460
48	Laura	637	98	Jona	392	48	Albert	691	98	Rron	456
49	Liridona	631	99	Jehona	391	49	Ilir	685	99	Driton	452
50	Aurora	599	100	Olta	373	50	Flamur	683	100	Gent	451

KDU 316.343:321.7(082)
321.7:316.343(082)
008(496.51)(081.2)
929(410) Bottomore, Thomas Burton

Blerim Halili, Prishtinë

KONCEPTI I ELITËS NGA PIKËPAMJA DEMOKRATIKE

Vështrim mbi konceptin e elitës nën dritën e studimit me titull "Elitat dhe Shoqëria" të sociologut britanik, Thomas Burton Bottomore

Abstrakt

Termi elitë në sociologjinë politike rëndom përshkruan pjesën e shoqërisë e cila është pakicë dhe sundon mbi shumicën, si dhe që identifikohet me pushtetin politik e ekonomik, privilegjin, respektin e famën. Elita pra paraqet shtresën e ngritur të një shoqërie.

Ekzistojnë disa lloje të elitave, siç janë elita intelektuale, politike, ekonomike, ushtarake, kulturore e të tjera. Por elitat nuk janë shtresa statike e të përjetshme shoqërore. Sipas shumë autorëve ekzistojnë edhe ligjet shoqërore të rënies dhe ngritjes së elitave, apo transformimit të tyre. Po ashtu shumë autorë vënë në dukje se elitat nuk janë grup/shtresë homogjene e uniforme, por një zinxhir pushteti, heterogjen, me interesa e synime të ndryshme.

Autorët shprehen se ekziston një kontradiktë ndërmjet konceptit elitist dhe atij demokratik. Përderisa demokracia synon pjesëmarrjen e shumicës në qeverisjen e popullit, pikëpamja elitiste privon shoqërinë nga barazia, duke marrë si të mirëqenë ndarjen elitë-joelitë. Disa autorë të tjerë e relativizojnë këtë mospajtim duke argumentuar se demokracia në shoqërinë moderne inkurajon dhe lejon pjesëmarrjen aktive qytetare në vendimmarrje dhe në pushtet në përgjithësi, gjë që e zvogëlon hendekun në fjalë. Janë pikërisht këta "mekanizma shoqërorë" që luajnë rolin e ndërmjetësit dhe pamundësojnë funksionimit e elitës ndaras nga shoqëria.

Kritikët e pikëpamjes elitiste kanë vënë në dukje se megjithatë ekziston një dallim ndërmjet elitës dhe pjesës tjetër të shoqërisë në raport me qasjen ndaj kapitalit dhe arsimimit. Dhe ky shkrim ofron një pasqyrë të pikërisht këtyre debateve mbi konceptin e elitës nën dritën e studimit "Elitat dhe shoqëria" të sociologut Thomas Bottomore.

HYRJE

Koncepti *elitë* zë vend të rëndësishëm në sociologjinë politike. Me termin *elitë* identifikohet pjesa "më e ngritur" e shoqërisë, shtresa më e privilegjuar, e cila gëzon pushtet politik dhe ekonomik, famë, ndikim, autoritet dhe respekt në masë. Përderisa ekzistojnë disa lloje të elitave ekzistojnë edhe ligjësitë shoqërore të ngritjes dhe rënies së elitave, apo siç do ta quante Vilfredo Pareto, ligjësitë e "qarkullimit të elitave". Ekziston një ndërveprim ndërmjet kategorive të ndryshme të elitave, qoftë ai ndërveprim i konkurrencës e konfliktit, qoftë i kompromisit e bashkëpunimit. Nga ana tjetër elita nuk është e ndarë tërësisht nga njerëzit e rëndomtë, ajo te ta gjen legjitimitetin dhe, në rastin e elitës së pushtetit, ajo i sundon ata dhe ndërvepron me ta përmes mekanizmave të ndryshëm shoqërorë. Teoria e elitës shpjegon relacionet e pushtetit, jo vetëm atij politik, në shoqërinë bashkëkohore. Por si definohet elita nga perspektiva demokratike, e cila synon barabarësinë mes njerëzve? A bie ndesh teoria e elitës me idetë themelore të demokracisë? A ekziston pajtim e kompromis apo vetëm konflikt e kundërshti ndërmjet këtyre dy koncepteve politike e shoqërore? Ky shkrim synon ta shqyrtojë teorinë e elitës në kontekst të kundërshtisë apo kompromisit me idenë e demokracisë nën dritën e ideve të disa mendimtarëve kryesorë të kësaj fushe. Shpjegimet i referohen kryesisht studimit të sociologut marksist britanik, Thomas Burton Bottomore, me titull "Elitat dhe shoqëria", por jo vetëm.

KLASAT POLITIKE, ELITAT POLITIKE DHE "FORCAT SHOQËRORE"

Një nga autorët më të njohur që është marrë me konceptin e elitës është sociologu dhe ekonomisti italian, Vilfredo Pareto. Sipas tij "në çdo shoqëri ekziston dhe duhet të ekzistojë një pakicë sunduese"[1]. Në bazë të konceptit të Paretos, njerëzit ndahen në dy kategori: në *elitë* dhe në ata që *nuk bëjnë pjesë në elitë*. Ata që zënë vend në kategorinë e parë sërish ndahen në *elitë sunduese* dhe në *elitë josunduese*. Teksa thekson rolin e suksesit dhe kualifikimit të individëve në formimin dhe zhvillimin e elitave, ai vë në dukje se elita është pakica që sundon shumicën, shtresa apo kategoria më e lartë e shoqërisë.

---

[1] Bottomore, T. B., **Seçkinler ve toplum [Elitat dhe shoqëria]**, Çev: Erol Mutlu, Gündoğan, Ankara, 1997, f.13.

Ngritja e elitave është e lidhur me pasurinë (kapitalin). Klasa e lartë shoqërore është njëherazi klasa më e pasur, dhe kjo përbën aristokracinë e një shoqërie. Gaetano Mosca, teoricien politik italian, i cili po ashtu i ndan njerëzit në dy grupe, në *sundues* dhe në *të sunduar*, thekson elementin organizimit të pakicës në dorën e së cilës është pushteti dhe që ushtron sovranitet mbi shumicën. Kjo pakicë është e organizuar për faktin se përbëhet nga individë superiorë. Është evident një respekt i caktuar që i dedikohet kësaj pakice. Pra pjesëtarët e kësaj pakice gëzojnë një respekt të madh dhe kanë tipare ndikuese në shoqërinë ku jetojnë.[2]

Klasa e elitës nuk është homogjene dhe e ndarë prerazi. Në këtë klasë mund të zënë vend edhe kategoritë si aristokracitë ushtarake, fetare dhe tregtare, të pasurit, fisnikët, aristokracia e armatosur dhe klerikët. Mosca vë në dukje këtë përbërje në një formë më gjithë-përfshirëse. Ndërsa Pareto përqendrohet më shumë në ndarjen e njerëzve në elitë dhe joelitë. Mosca, teksa thekson avantazhet e demokracisë parlamentare, vë në dukje se shumica nëpërmjet përfaqësuesve të saj mund të ketë ndikim apo kontroll të caktuar mbi politikat e pushtetit.

Klasa politike ndikohet nga "forcat shoqërore", të cilat përfaqësojnë interesa të ndryshme të panumërta të shoqërisë. Duke shpjeguar tutje konceptin e qarkullimit të elitave, Pareto thekson se sistemi parlamentar dallon nga secili sistem tjetër sa i përket kësaj çështjeje. Sipas tij klasa politike realizon lidhjet me shoqërinë nëpërmjet klasës së mesme të re (apo elitat e ulëta), që është shtresa më e ulët shoqërore. Mosca pranon se ekziston një dallim ndërmjet demokracisë moderne dhe tipave të tjerë të organizimit politik. Mirëpo, nga ana tjetër, Mosca pohon se ka një ndërveprim ndërmjet pakicës mbizotëruese (sunduese) dhe shumicës së sunduar dhe mohon të ketë një ndarje të prerë ndërmjet tyre.

Ekziston një dallim ndërmjet klasës politike dhe elitave politike. Në elitat politike zënë vend anëtarët e qeverisë dhe administratës së lartë, bartësit (drejtuesit) ushtarakë, familjet me ndikim aristokratik apo mbretëror dhe drejtuesit e organizatave të fuqishme ekonomike. Ndërsa klasa politike është më e gjerë. Ajo përfshin edhe elitat politike. Në klasën politike përfshihen edhe të gjitha grupet që përdorin fuqinë dhe ndikimin politik dhe që marrin pjesë në luftën për dominim politik. Kjo kategori përfshin po ashtu drejtuesit e të gjitha

---

2 Shih: **Ibid**, f.10.

partive që nuk janë në pushtet dhe "anti-elitat" e përbëra nga përfaqësuesit e interesave apo klasave të reja shoqërore, nga grupet e biznesmenëve dhe mendimtarët që bëjnë politikë aktive. Klasa politike përbëhet nga shumë grumbuj (grupe) që përplasen, janë në konkurrencë apo bashkëpunojnë me njëra-tjetrën.

SUNDIMI I SHUMICËS DHE LEGJITIMITETI I MUNGUAR I ELITËS

Koncepti i elitës politike sipas disa autorëve është i kundërt me demokracinë moderne. Ideja kryesore e konceptit të demokracisë është pjesëmarrja e popullit apo shumicës në qeverisje (në marrjen e vendimeve në interes kolektiv), ndërsa ideja kryesore e konceptit të elitave është qeverisja e pakicës që ushtron dominim (sovranitet, mbizotërim) mbi shumicën.

Definicioni më klasik dhe më i pranueshëm nga mendimtarët politikë për demokracinë është se ajo është "sistem i pjesëmarrjes së masës së njerëzve (popullit) në qeveri", domethënë "qeverisje e popullit, nga populli, për popullin". Nga ana tjetër mendimi që zë vend në teorinë e elitës, e refuzon këtë themel, sepse "politika de facto formësohet në dorën e elitave" [3]. "Të gjitha teoritë e elitës mohojnë mundësinë të ketë qeveri njëmend të udhëhequr nga populli" [4]. Ndërsa Raymond Aron shkon edhe një hap më tutje teksa thekson se ka qeverisje për popullin, por jo edhe qeverisje nga populli.

Sipas C. J. Friederich të gjitha doktrinat mbi elitën janë mbetje feudale dhe janë përpjekje për të penguar shtrirjen e ideve demokratike dhe për të ringjallur idetë e hierarkisë së vjetër shoqërore. [5] Pabarazia e cilësive natyrore personale që thekson teoria e elitave bie ndesh me idenë demokratike që njerëzit i sheh, në parim, të barabartë. Sepse ka kundërshti ndërmjet idesë së pakicës sunduese dhe idesë së demokracisë mbi sundimin e shumicës.

Disa mendimtarë deklarojnë se kjo kontradiktë nuk vlen. Prandaj dallimi ndërmjet idesë së demokracisë dhe elitës nuk është absolut dhe i prerë, por relativ. Ngase në demokracitë moderne zbatohet pjesëmarrja e qytetarëve individualë në politikë dhe në vendimet politike. Në çdo shoqëri është e pashmangshme prania e një shtrese

---

3 **Ibid**, f.104.
4 **Ibid**, f.106.
5 Shih: **Ibid**, f.16.

elitare. Mirëpo demokracia si formë e qeverisjes lejon ngritjen e lirshme të elitave dhe bën të mundshme konkurrencën për pozicionet e tyre, të lidhur me rregulla të caktuara.

Mosca shprehet se në shoqëritë evropiane radhët e klasës sunduese mbahen të hapura dhe janë larguar pengesat. Ky proces është bërë i mundur me zhvillimin (evoluimin) e shtetit absolut(ist) dhe kalimin e tij në shtet modern përfaqësues. Në shtetin modern përfaqësues është bërë e mundshme pjesëmarrja edhe e forcave politike edhe e vlerave shoqërore në sundimin e popullit.

Edhe Karl Mannheim e vlerëson si relative kundërshtinë ndërmjet teorisë së demokracisë dhe asaj të elitës. Ai e mbështet kompromisin ndërmjet tyre. "Në një demokraci të sunduarit mund të veprojnë në atë mënyrë që t'i detyrojnë prijësit (liderët) e tyre t'i lënë pozitat (funksionet) e tyre apo të marrin vendime në përputhje me interesat e shumicës" [6]. "Mendojmë se demokracia karakterizohet jo me mungesën e shtresës së saj elitare, por më tepër me një stil të ri të përzgjedhjes së elitës dhe me interpretimet e elitës për veten e tyre në një mënyrë të re... Në procesin e demokratizimit më shumë se gjithçka tjetër ndryshon distanca ndërmjet elitave dhe vartësve të tyre. Elitat demokratike kanë një të kaluar masive (që i përket masës); kjo është arsyeja pse kjo tregon diçka për turmat (masat)" [7].

Mendimtarët që përkrahin kompromisin ndërmjet idesë së elitave dhe asaj të demokracisë këtë e bëjnë duke iu referuar demokracisë konkurruese. Logjika e konkurrencës kapitaliste vlen edhe për elitat. Siç potencon Scumpeter, "Ajo që biznesmenët nuk e kuptojnë, është se unë kam të bëj me votat e votuesve, njësoj siç ata merren me naftë" [8]. Bëhet fjalë për ngjashmërinë ndërmjet aktivitetit të partive politike dhe sjelljes (veprimeve) së sipërmarrësve tregtarë. Në lidhje me këtë A. Doëns zhvilloi termin "Teoria e demokracisë ekonomike". Nëse fitimi i votave është qëllim i politikës, edhe sigurimi i një fitimi të madh (në ekonomi) është qëllim i sipërmarrësve. Do të thotë elementi që siguron kompromisin ndërmjet pranisë së elitave dhe demokracisë është konkurrenca (gara) ndërmjet partive politike. Në sajë të kësaj konkurrence (gare) ndërtohet sistemi i baraspeshave.

Ata që mbështesin kompromisin (dakordimin) ndërmjet idesë së demokracisë dhe asaj të elitave (si: Michels, Manneim, Aron)

---

6 **Ibid**, f.104.
7 **Ibid.**
8 **Ibid**, f.105.

mendojnë se demokracia mund të jetë përfaqësuese, jo e drejtpërdrejtë. Ndërsa kritikët e kësaj rendisin mangësitë e një sundimi të tillë. "Për sa kohë që shumica e popullit përjashtohet nga përvoja e sundimit, kemi të bëjmë në mënyrë shumë të hapur me një demonstrim (aplikim) joefikas të demokracisë..." [9], me çka ka për qëllim karakterin jodemokratik të qeverisjes përfaqësuese. Teksa flet për kushtet e suksesit të sundimit demokratik, Schumpeter thotë se duhet që elitat të jenë mjaftueshëm të kualifikuara dhe të jenë në konkurrencë mes vete.

Kritikat që shtrohen sot ndaj demokracisë perëndimore theksojnë mangësitë e modelit të konkurrencës. Qarkullimi i kuadrove elitare që vijnë nga klasa e lartë shoqërore ende nuk është mjaftueshëm i shpejtë; pikëpamja e elitës ndryshon ngadalë, ata kanë pikëpamje aristokratike; ata janë mësuar me ide të tilla si doktrina e arritjes së majës dhe e progresit.

Çështja e elitës është trajtuar edhe nga ana e Marksit. Idetë e tij mbi elitën janë përcaktuar në kuadër të teorisë së tij të luftës klasore. Sipas tij, në çdo shoqëri ekzistojnë dy kategori të njerëzve: klasa sunduese dhe një apo shumë klasa të (ndër)varura. Pozicioni i klasës sunduese përcaktohet nga fakti se ajo është zotëruese e mjeteve të prodhimit. Sundimi i klasës sunduese realizohet përmes forcës ushtarake dhe (ri)prodhimit të mendimit. Gjithmonë ekziston një konflikt ndërmjet klasës sunduese dhe klasave të ndërvarura dhe vijat e këtij konflikti më së miri dallohen në shoqërinë kapitaliste. Ky konflikt klasor do të mbarojë me fitoren e klasës punëtore dhe do të ndërtohet shoqëria pa klasa. [10]

Kështu gjithmonë ekziston një marrëdhënie ndërmjet pushtetit ekonomik dhe atij politik. Sipas Moscas dhe Paretos elitat sunduese përbëhen nga ata që zënë pozicione të pranuara të pushtetit politik në një shoqëri. Pareto teorinë e tij të qarkullimit të elitave e shpjegon me shpërndarjen e karakteristikave psikologjike të njerëzve. Ndërsa Mosca kur trajton problemet e ndryshimit politik përdor termin "forcat shoqërore" si burim i elitave të reja dhe përfaqësues të interesave të ndryshme të shoqërisë. [11]

---

9 **Ibid**, f.107.
10 Shih: **Ibid**, f.29.
11 Shih: **Ibid**, f.31.

KOMPAKTËSIA E SUPOZUAR E ELITAVE

Carl J. Friederich sjell në pah një problem tjetër të doktrinave elitiste. "Një problematikë e të gjitha doktrinave elitiste është supozimi se njerëzit me pushtet përbëjnë një turmë kohezive (grumbull koheziv)" [12]. Friederich, i cili vë në dukje karakterin e ndryshueshëm dhe heterogjen të elitave vjen në përfundim se "... sunduesit nuk janë aspak të bashkuar apo të lidhur me njëri-tjetrin përmes lidhjeve të forta (...). Nuk janë një strukturë pushteti (establishment) e vetme, janë hallkat e një strukture të pushtetit" [13]. Nga ana tjetër Mills thekson se në modelin amerikan tri elitat, ajo ekonomike, politike dhe ushtarake, janë kohezive. Këtë e mbështet në argumentin se pjesëtarët e këtyre tri elitave në Amerikë vijnë nga një e kaluar shoqërore e njëjtë dhe kanë lidhje personale dhe familjare ndërmjet vete.

Në idenë e qarkullimit të elitave ka dhënë një kontribut edhe Marie Kolabinska. Sipas saj ekzistojnë tri lloje të qarkullimit të elitave: 1) Qarkullimi i elitave ndërmjet kategorive të ndryshme; 2) a) Individi arrin të hyjë në elitat ekzistuese; b) Individët që vijnë nga shtresa e ulët, hyjnë në konkurrencë pushteti me elitat ekzistuese dhe përbëjnë (formojnë) një grup të ri elitar.

DY PRIVILEGJET: PASURIA (KAPITALI) DHE ARSIMIMI

Përveç legjitimitetit ekziston edhe një çështje tjetër që e bën problematik raportin ndërmjet teorisë së elitës dhe asaj të demokracisë. Shpërndarja e pasurisë dhe niveli i arsimimit si tregues të qasjes së pabarabartë të qytetarëve. Pra ekziston një dallim i dukshëm në kapital dhe arsimim ndërmjet pjesëtarëve të elitës dhe atyre që s'bëjnë pjesë në elitë. "Një person i pasur mund të hasë në vështirësi për të hyrë në mbretërinë hyjnore, por mund të hyjë lehtë në komitetet e larta të një partie apo në rangun qeveritar (të bëhet pjesë e një qeverie)" [14]. Ky person i pasur mund ta thotë fjalën e tij duke përfituar nga shumë metoda (përmes mjeteve të komunikimit, grupeve të presionit, etj.). Ndërsa një person i varfër nuk posedon asnjërën nga këto përparësi, nuk ka lidhje me njerëz me ndikim, ka pak kohë dhe energji për pjesëmarrje politike. Këto dallime që burojnë nga

---

12 **Ibid**, f.33.
13 **Ibid**.
14 **Ibid**, s.113.

pabarazia ekonomike shihen edhe në arsim. Në demokracitë perëndimore ekziston një dallim i madh ndërmjet arsimimit të klasës sunduese dhe arsimimit të pjesës tjetër të njerëzve. Dallimet në pasuri dhe arsim janë tipare të shoqërisë së ndarë në klasa.

Një nga kritikat që zhvillohet sot ndaj elitave është se nuk ka një qarkullim të mjaftueshëm dhe se elitat nuk janë brenda një gare në nivel të duhur.

PËRFUNDIM

Ideja themelore e demokracisë është sundimi i shumicës, pra sundim nga populli, për popullin. Ndërsa ideja themelore e elitës është sundimi i pakicës, i një grupi të privilegjuar mbi shumicën. Kjo kontradiktë në dukje ndërmjet tyre nga disa mendimtarë shihet si reale dhe e pakapërcyeshme, çka i bën ata të jenë skeptikë ndaj një kompromisi ndërmjet këtyre dy ideve. Ndërsa disa mendimtarë të tjerë theksojnë se demokracia moderne lejon dhe inkurajon ndërhyrjen, pjesëmarrjen aktive dhe ndikimin e qytetarëve në politikë, fakt ky që e thyen ndarjet strikte ndërmjet elitës dhe popullit. Elitat komunikojnë me "masat" përmes mekanizmave të ndryshëm shoqërorë dhe ndikohen nga to ("forcat shoqërore"). Ndonëse mund të duken si kompakte e homogjene, elitat nuk janë një trup uniform, homogjen e kompakt. Ato janë grupe heterogjene, janë "hallkat e një strukture të pushtetit". Përveç çështjes së legjitimitetit ekziston edhe një raport tjetër problematik ndërmjet këtyre dy ideve: dallimet në kapital dhe arsimim. Përderisa elitat gëzojnë qasje të privilegjuar në të mirat materiale dhe në arsim, pjesa e rëndomtë e shoqërisë (populli) ka qasje të kufizuar në to dhe gëzon një standard më të ulët.

**[Autori wshtw PhD Candidate nw Universitetin e Stambollit, Instituti i Shkencave Sociale, Departamenti i Sociologjisw].*

SUMMARY

The term *elite* in political sociology and political theory commonly describes the part of society or a small group which rules (govern) over the majority, and which is identified with political and economic power, privilege, and skill. The elite therefore represents upper stratum of a society.

There are several types of elites, such as intellectual, political, economic, cultural, military, and other types of elites. But elites are not static and eternal social strata. According to many authors, there are also social conditions and rules of the rise and fall of elites, or their transformation. Many authors also point out that elites are not a homogeneous and uniform group or stratum, but a chain of power, heterogeneous, with different interests and goals.

The authors of the concept of elite have pointed out another problem that permeates the essence of elite theory. They argue that there is a contradiction between the elitist and the democratic concept. While democracy aims at the participation of the majority in the governance of the people, the elitist view deprives society of equality, taking for granted the distinguishing scheme *elite- non-elite* for a society and attributing to the upper social strata privileges and power. Some other authors relativize this disagreement by arguing that democracy in modern society encourages and allows active civic participation in decision-making and in power in general, which reduces the gap in question. It is precisely these "social mechanisms" that play the role of mediator and prevent the functioning of the elite separately from society.

Critics of the elitist view have pointed out, however, that there is a difference between the elite and the rest of society in relation to access to capital and education, for example. While the elite enjoy superior access to capital and quality education, the rest of society stays away from this access, thus marking a social inequality. And this article provides an overview of precisely these debates on the concept of elite in the light of the study "Elites and society" by sociologist Thomas Bottomore.

RECENSIONE

ANTON K. BERISHAJ, “NË BOTËN E PËRBASHKËT: TRADITA, TRANZICIONI, ANOMIA”, ASHAK, 2021, F. 491.

Akademik Anton K. Berishaj, si sociolog tashmë i njohur, në sajë të zotërimit të procedeve bashkëkohorë të studimeve sociologjike, antropologjike dhe kulturologjike, të formësimit teorik dhe metodologjik në shqyrtimin e fenomeneve sociale dhe të hulumtimeve empirike në terrenin konkret, u la brezave një trashëgimi të konsiderueshme, duke ua hapur një rrugë hulumtuesve të rinj për studime të mëtejme të kompleksitetit të ndërlikuar shoqëror të të ashtuquajturës “shoqëri pa shtet”, ku e gjithë jeta rregullohej sipas të drejtës zakonore, e cila gjente mbështetjen kryesisht te baza ekonomike e tipit autarkik agraro-blegtoral. Autori në themel i hulumtoi elementet e veprimit të institucioneve të shoqërisë tradicionale, që me gjithë venitjen e madhe, ende mund të gjallisin, por që deri dje-pardje ishin tema tabu, çfarë janë mënyra e jetës, institucionet shoqërore, identiteti, sistemi i vlerave, pozita e femrës dhe flijimi e vetëflijimi i saj, format e afrisë dhe të solidaritetit, përcaktimi jetësor i detyrimit social, i kontinuitetit të familjes, i trashëgimisë së pasurisë, i emrit të familjes etj. Më herët në librin shkencor “Shndërrimi i etnisë” e studioi integrimin e migrantëve shqiptarë nga Malësia në shoqërinë komplekse perëndimore amerikane dhe në vorbullën e Melting Potit Amerikan, por pa e harruar vendlindjen – Malësinë, dhe Kosovën ku shumica ishin shkolluar.

Vepra që po e prezentojmë sot *“Në traditën e përbashkësisë - Tradita, tranzicioni, anomia”* është një vazhdimësi e hulumtimeve të tij, tashti edhe më të thelluara dhe me risi teoriko-metodologjike. Ajo paraqet një ndërmarrje serioze dhe guxim shkencor e intelektual dhe natyrisht edhe një sfidë të madhe për autorin. Korniza ideore dhe metodologjike e vendos në fokus fazën tranzicionale postdiktatoriale të hisenikëve të botës së përbashkët, siç e quan autori, me theks të veçantë në realitetin e mjediseve të parcializuara shqiptare. Në fokus të shtjellimit është bota e përbashkët, si nocion i njohur për ne, por jo mjaft i trajtuar dhe zbardhur për shkencën. Në këtë botim, autori traditën e koncepton si një kompleks historik dhe kulturor, si mentalitet dhe si shprehi, si strategji e mbrojtjes, por edhe si ekonomizim, si politikëbërje dhe si sistem vlerash, si trashëgimi

përjetimesh e fatesh, si histori përplasjes, konfliktesh dhe luftërash të armatosura. Traditën e kupton si kujtesë kolektive fitoresh e disfatash, lavdesh e turpërimesh, por kryesisht të kamufluara dhe të arnuara me koloritin e imagjinatës triumfuese të miteve dhe të legjendave, për të konkluduar se ato glorifikohen për të zbutur dëshpërimin me brezat për gjithë atë që nuk kishin pasur mundësi dhe as fuqi ta arrinin.

Sipas autorit, janë një varg faktorësh objektivë dhe subjektivë që kanë ndikuar në strukturimin e brendshëm stratifikativ të kësaj *bote të përbashkët*. Karakteristikat e matshme të hierarkive të kristalizuara (herë të qëndrueshme e herë më të brishta brenda saj), dalin si tregues dhe dëshmi të disbalancave nga më të ndryshmet (numerike, të fuqisë reale ushtarake, ekonomike apo të lidhjeve dhe përkrahjeve të aleatëve të fuqishëm nga jashtë). Mirëpo, në esencë, pabarazia (jo vetëm numerike dhe e forcës reale fizike, por në qasje ndaj pushtetit si aparat i dhunës), është ajo që e ka përcjellë rrugëtimin e saj dhe gjasat që gjërat të ndryshojnë në këtë aspekt, janë ende të vogla. Analizat që synohen në këtë libër, si objektiv i zbardhjes së jetës brenda asaj bote do të vendosen brenda kornizës, jo vetëm metodologjike, por edhe historike, gjeografike, sociologjike, demografike, antropologjike, psikologjike etj.

Perspektiva historike nuk lë asnjë mëdyshje se ajo që i karakterizon raportet e ndërsjella në këtë botë të përbashkët ofron gjithçka tjetër përveç simbiozës, fqinjësisë së mirë dhe konstruktive. Dhuna, luftërat, pushtimet, nënshtrimet e robërimet, përçmimet, stigmat dhe paragjykimet e kanë dominuar skenën shoqërore në vazhdimësi. Në anën tjetër, krahas këtij realiteti të zymtë, nuk ka munguar lavdia, glorifikimi, mitizimi dhe krijimi i legjendave që kanë prodhuar përmbajtje inkurajuese, dinjitoze me premisa sakrale e mitologjike, që realisht inkurajojnë, por kur dalin krejt të pabazuara, ato edhe që dëshpërojnë.

Vështruar nga perspektiva e sotme, kur, siç përsëritet shpesh sintagma e kthjellimit të mendjes së turbulluar nga falsifikimet e mitizimet, të *qëndrojmë me këmbë në tokë*, ku nuk mungojnë vlerësimet kuturu e paushalle, hiperbolizimet apo përçmimet deri në poshtërim të figurave dhe ngjarjeve të caktuara historike, për kohën aktuale përjetohen si çlirim nga ideologjitë dhe mitet e tepruara. Mirëpo, pavarësisht nga fakti se nga perspektiva e sotme, mbase mund të tingëllojnë si të kota dhe të panevojshme, shikuar realisht, kemi të bëjmë me mekanizma, që duhen kuptuar brenda konteksteve të caktuara kohore dhe si të atillë kanë pasur rol shumë efikas e të

nevojshëm për t'u mbrojtur nga stigmat, paragjykimet e poshtërimet, meqë kanë krijuar iluzione dhe ushqyer bindjen se integriteti moral e fizik, dinjiteti, qëndrueshmëria, guximi dhe vlerat e popullit kanë ekzistuar, nuk kanë mjaftuar, por megjithatë janë ruajtur të pacenuara.

Është i habitshëm fakti se në "*botën e përbashkët"* së cilës i referohet autori në këtë libër, pikërisht janë ngjashmëritë ato që e dominojnë strukturën mentale të popujve hisenikë të saj, por jo aq nga ndikimi i ndërsjellë dhe këmbimet në krijimin e kulturave, apo nga fqinjësia simbiotike, rrugëtimi i përbashkët historik konstruktiv apo dashamirësia, por përkundrazi. Ato kryesisht janë krijesa që sajohen historikisht nga rivaliteti e urrejtja, nga pretendimet territoriale, animozitetet e përçarjet, konfliktet e armatosura, falsifikimet historike, paragjykimet etj., që jeta në atë botë u imponua nga raportet e forcës dhe nga përkrahjet joparimore të Fuqive të Mëdha e jo nga dobësia e palës humbëse.

Sot, pavarësisht fatit historik, fuqisë dhe numrit të forcave të disponueshme për fronte, qoftë aleancave dhe përkrahjeve, sukseseve, lavdive apo disfatave, elementeve kulturore, vlerave apo antivlerave, secili subjekt i botës së përbashkët ka shtresuar për vete mite e legjenda, personalitete e ngjarje të glorifikuara për të arsyetuar pretendimet arbitrare mbi territoret e fqinjëve, ose për të vajtuar fatin e shkapërderdhjes së padrejtë të tyre. Pra, asnjëri nuk del të pranojë se është pa histori të lavdishme, i mundur apo i turpëruar, por në anën tjetër, secili deklarohet i pakënaqur dhe i bindur se ka merituar shumë më shumë.

Mirëpo, paradoksi i krejt kësaj gjendjeje pushon mbi vetë faktin se, edhe përbri krenarisë me historinë dhe glorifikimin e saj, më së shpeshti pa ndonjë mbulesë reale, por në shërbim të nxitjes kundër të tjerëve, ruajtjes së tensioneve dhe paragjykimeve, pakënaqësitë e këtyre subjekteve me bëmjet historike, shpërfaqen në vazhdimësi, pavarësisht çfarë ishte statusi dhe fati i tyre, a janë shtrirë apo tkurrur në hapësirën e botës së përbashkët. Në këtë mënyrë, turqit "vajtojnë" për shembjen e Perandorisë Otomane, për humbjen e territoreve nga pushtimi pesëshekullor, bullgarët për kufizimin që të shtrihen edhe në tërë Maqedoninë e Veriut, serbët për humbjen e Kosovës dhe dështimin e planit për vendosjen e kufirit në vijën Karlobag-Ogulin-Karlovac-Virovitica (që synonte realizimin e ëndrrës për projektin "Të gjithë serbët në një shtet të vetëm"), malazezët derdhin lot krokodili për Shkodrën e Pejën, maqedonët për të siguruar lashtësinë dhe forcuar identitetin kombëtar, për dështimin e lidhjes me Maqedoninë e

Aleksandrit të Madh, Grekët për Jugun e Shqipërisë dhe zotërimin e Qipros, ndërsa shqiptarët për tokat e copëtuara, të banuara me popullatë shqiptare, por në mënyrë realisht arbitrare të dhuruara krejt fqinjëve të tyre nga ish *bota e përbashkët*.

Korniza përmbajtësore e librit është e strukturuar sipas përmbajtjes që mëtohet të analizohet në këtë punim. **Pjesa e parë** përqendrohet në zbardhjen e rrethanave të jetës në *botën e përbashkët*, si krijesë politike, sociokulturore, ekonomike, etnopsikologjike etj. Raportet ndërmjet subjekteve të kësaj bote, vështruar historikisht përcillen me oscilime të dukshme për nga karakteri i përbashkësisë, si nocion që shikuar nga jashtë premton shumëçka tjetër të vyer, përveç asaj që realisht ka ndodhur brenda.

Pjesa e dytë ruan vazhdimësinë e qasjes ndaj fenomeneve që trashëgohen nga jeta në botën e përbashkët. Fokusohet në traditën, si një realitet historik e shoqëror, pra që duhet trajtuar dhe përjetuar se - *është ajo që është*, ajo që është ruajtur, ajo që duhet kultivuar apo duhet korrigjuar ose shpërfillur. Pra ajo që ne e përjetojmë (qoftë reale, e trilluar apo e glorifikuar, e zbukuruar apo e denigruar), por në mënyrën tonë, si pasuri shpirtërore e materiale (mite, legjenda, vlera, mentalitet, pikëpamje, besime, zakone, stile jete, virtyte, vese, shprehi, krijimtari kulturore, ekonomike, humor, folklor, vegla pune, lojëra dhe histori, etiketime dhe stigmatizime, turpërime apo lavdata, profesionalizëm, mjeshtri e fitore, apo amatorizëm, dështime e humbje etj.), është e formësuar historikisht në jetën e një populli. Ato ruhen, trashëgohen e zhvillohen më tej – ose mënjanohen dhe braktisen – varësisht nga rrethanat shoqërore, ekonomike, politike, kulturore dhe nga ritmi i avancimit të formave të organizimit të jetës, por edhe ruhen e përcillen nga njëri brez në tjetrin, me çka detyrimisht u nënshtrohen proceseve të këmbimit të ndërsjellë.

Pjesa e tretë, e titulluar: *tranzicioni*, paraqet komponentin e pamënjanueshëm nga plani i zbardhjes së kahjeve të proceseve të ndryshimeve ideologjike, të mentalitetit, të stilit të organizimit të jetës, të përzgjedhjes së moduseve të qasjes ndaj të tjerëve, të komunikimit, të fqinjësisë, të politikave për krijimin e hapësirës për jetë më dinjitoze dhe më të lehtë në botën e përbashkët. Pra, *tranzicioni*, si proces i ndryshimeve pas kthesave, si modifikim eventual i realitetit shoqëror dhe të krijesave paraprake, në esencë kuptohet si zhbërje për t'u ribërë.

"*Në botën e përbashkët",* tradita, tranzicioni, anomia trajtohen si komponente substanciale të çdo realitetit shoqëror. Ato e mbështesin

ndryshimin dhe e gjejnë kuptimësinë vetëm në proces, pra, në bashkë-renditje, në vazhdimësi e në raporte korelative që i ndërlidhin dhe i formësojnë, por gjithnjë në vartësi dhe brenda konteksteve specifike, historike e shoqërore. Shkëputja e tyre eventuale nuk ofron informacione të nevojshme për të shpjeguar e mbështetur të dalat mbi ecurinë e proceseve, mbi kthesat dhe ndryshimet eventuale, mbi shtet-rrënimet dhe shtet-ndërtimet që imponohen në faza të caktuara të zhvillimit të çdo shoqërie, qofshin ato të nxitura nga faktorë të jashtëm apo të brendshëm.

Pjesa e katërt, anomia, synon zbardhjen e proceseve tranzicionale në ritmin e tyre të intensifikuar për të ikur nga disa elemente të traditës. Në rastin konkret, jeta në botën e përbashkët zhvillohej nën presionin e ideologjisë komuniste, të diktaturës, shkeljes flagrante të drejtave të njeriut, të mohimit të parimeve themelore të demokracisë, dinjitetit njerëzor dhe po ashtu, në emër të krijimit të *jetës së re*, ndodhi edhe shënjestrimi e "vrasja" disa elementeve të traditës që kanë funksionuar si vlera të mirëfillta (besa, morali, dinjiteti, integriteti moral e fizik etj.). Këto veprime të pajustifikueshme, edhe pse për nevoja shumë praktike të zhveshjes së individit nga normat, vlerat, dinjiteti dhe morali i traditës, e shndërroi individin në vegël të pavlerë, pa dinjitet, pa kurriz dhe pa parime morale që të vetmin mekanizëm mbijetese kishte nënshtrimin për dëshmi të besnikërisë ndaj eprorit.

Në këtë botim, në sajë të njohurive teorike të autorit nga një varg disiplinash me karakter antropologjik-sociologjik-etnografik dhe eksperienca nga kërkimet e gjata empirike në shoqërinë, e cila deri vonë për shumëçka u përkiste bashkësive paraindustriale, janë arritur rezultate solide shkencore. Është një vepër objektive, me origjinalitet të posaçëm për nga struktura dhe qasja metodologjike. Një vlerë tjetër për të cilën shquhet ky studim, qëndron në faktin se rezultatet e arritura hapin një varg çështjesh për studime të mëtutjeshme nga hulumtuesit tjerë.

Botimi është i mbështetur në aparaturë moderne shkencore dhe është realizuar brenda një kornizë metodologjike adekuate për natyrën e studimeve të këtilla, i ilustruar dhe i begatë me të dhëna, paraqet një burim reference për problematikën që i kushtohet. Nuk ka dyshim se pa këto studime të akademik Anton K. Berishajt shumë tema nga sociologjia dhe antropologjia do të ishin të patrajtuara, madje edhe të panisura. Vepra "Në traditën e përbashkësisë - Tradita, tranzicioni, anomia", e ilustruar dhe e begatë me të dhëna, paraqet një burim

reference për problematikën që i kushtohet dhe mbetet e pakapërcyeshme në studimin e strukturave dhe dukurive komplekse shoqërore të tipit tradicional.

Hivzi ISLAMI

MUHAMEDIN KULLASHI, ÇËSHTJA E KOSOVËS NË HAPËSIRËN PUBLIKE TË FRANCËS

Libri, i botuar nga ASHAK-u (2021) ka 261 faqe. Ky libër përmban analizat, studimet dhe debatet mbi çështjen e Kosovës në hapësirën publike të Francës, në nivele të ndryshme të opinionit publik: në revista shkencore, në konferenca shkencore, në media, në qarqet shtetërore e politike, në Parlament dhe në Senat e njëherësh në mjedise të ndryshme të shoqërisë civile franceze. Periudha e studimit kap ngjarjet midis viteve 1991-2001, ndërsa autori i botimit vetë është pjesëmarrës i drejtpërdrejtë i analizave dhe i debateve në ndërkombëtarizimin e çështjes së Kosovës dhe në pasqyrimin e të vërtetës për Kosovën dhe shqiptarët në opinionin publik francez.

Koncepti i hapësirës publike me të cilin operon autori këtu është koncept i filozofisë politike (i Habermasit dhe Arendt në radhë të parë), i frymëzuar nga disa analiza të Kantit. Hapësira publike kuptohet si hapësirë e formimit të opinionit dhe vullnetit politik e jo si skenë e paraqitjes së një publiku të spektatorëve pasivë. Theksi në shqyrtimet e autorit në veçanti te *ndërveprimet* midis niveleve të ndryshme të shoqërisë ku trajtohet çështja e Kosovës dhe konfrontimit publik të argumenteve që shpiejnë te *vendimet* e rëndësishme politike të Qeverisë dhe Presidencës franceze.

Brenda këtyre debateve publike në Francë autori vë në pah praninë e ndikimeve brenda intepretimeve politike e historiografike të cilësuara me qasje të theksuara proserbe: kjo vlen sa për kërkimet dhe botimet shkencore mbi Kosovën po aq edhe për ato politike, në nivele të ndryshme. Midis këtyre interpretimeve shquhen, veç të tjerave, pikëpamje e paradigma mbi Kosovën si "djep i serbizimit", të shoqëruara me një varg paragjykimesh mbi shqiptarët, mbi historinë dhe kulturën e tyre.

Depërtimin e disa elementëve të situatës në Kosovë brenda hapësirës publike të Francës M. Kullashi e trajton në kreun I, brenda shqyrtimeve dhe debateve që u zhvilluan në disa konferenca shkencore ndërkombëtare, të cilat janë mbajtur në Francë. Së këndejmi, në konferencën me titull "Republika, Evropa dhe Universalja" në vitin 1991, morën pjesë filozofë, sociologë e politologë, por edhe disa ministra nga Franca dhe disa vende të tjera. Përballë këtij

auditori autori në kumtesën e vet ka theksuar që në fillim se ajo që po ndodh në ish-Jugosllavi, shpërthimi i luftimeve të armatosura, përbën një sfidim për Evropën. Autori ka vënë në dukje se si lëvizja populliste-nacionaliste serbe i ka futur në dorë gradualisht dhe duke instrumentalizuar disa probleme në Kosovë, me ndërmjetësimin e Partisë Komuniste institucionet e Serbisë dhe ato Federative, sidomos policinë dhe armatën federative (JNA), të cilat i vuri në shërbim të konceptit të vet të *ristrukturimit* të Jugosllavisë. Ai ka saktësuar se merita kryesore për elaborimin e programit ultranacionalist u takon megjithatë intelektualëve serbë, para së gjithash, Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Serbisë (SANU) dhe Shoqatës së Shkrimtarëve të Serbisë.

Autori analizon dhe zbërthen debatet në dy konferenca të tjera shkencore që janë mbajtur në gjysmën e parë të vitit 1992 në Paris, në *École des Hautes Études en Sciences Sociales* dhe në *École Normale Supérieure*. Në këto konferenca kanë marrë pjesë profesorë nga Parisi, por edhe nga Beogradi, Zagrebi, Sarajeva dhe Prishtina. Janë trajtuar shkaqet dhe rrjedhat e luftërave në Kroaci dhe Bosnjë. Në këtë pjesë të dorëshkrimit autori vë në dukje edhe rëndësinë e themelimit të Komitetit të Kosovës në Paris pranë revistës presitigjioze për shkencat shoqërore "Esprit". Rëndësia e këtij Komiteti shpjegohet sa me peshën intelektuale e morale të filozofëve e sociologëve francezë (Claude Lefort, Edgar Morin, Pierre Hasner, Olivier Mongin, André Glukcs-mann, Alain Finikelkraut etj.) aq edhe me veprimtarinë e tyre të shumëfishtë gjatë më se një dekade në Francë. Autori thekson këtu se shpërthimi i luftës në Bosnjë do të krijojë një hapësirë edhe për çështjen e Kosovës. Disa intelektualë dhe veprimtarë të të drejtave të njeriut në Francë që zunë të interesohen për shkaqet e shpartallimit të ish-Jugosllavisë, hetuan se nisma e këtij shpartallimi kishte filluar në fillim të viteve 80 në Kosovë.

Më tutje zbërthehen anët e ndryshme të tipareve të konflikteve, ashtu si shpërfaqen në analizat dhe debatet e autorëve francezë në konferencën e "Collège international de philosophie" dhe në librin "Vukovar", Sarajevo – Paris, 1993. Kësisoj politologu P. Hassner në artikullin e tij mbi hezitimet dhe kundërthëniet e bashkësisë ndërkombëtare, duke analizuar debatet mbi *përgjegjësinë* e vendeve perëndimore evropiane dhe SHBA-së për "katastrofën jugosllave", vë në pah se ato zhvillohen në nivele të ndryshme që gërshetohen dhe janë të kundërthënshme. Por ai njëherësh merr në shqyrtim edhe

përgjegjësitë e aktorëve politikë e ushtarakë në Kroaci dhe Bosnjë e Hercegovinë.

Të kuptuarit adekuat të veçantisë së problemit të Kosovës brenda opinionit francez i pengonin paragjykimet e akumuluara gjatë viteve të kaluara, të cilat ishin përhapur kryesisht nga mekanizmat e propagandës së fuqishme proserbe në Francë. Filozofi Patrick Canivez, profesor i filozofisë në Universitetin Lille II, *Franca karshi luftës në ish-Jugosllavi* zhvillon një kritikë të politikës së Francës ndaj agresioneve të Serbisë ndaj Sllovenisë, Kroacisë dhe Bosnjës. Ai kritikon në veçanti qëndrimet e presidentit F. Mitterand në këtë kontekst; qëndrime këto që thelbësisht favorizonin vetëm interesat e Serbisë.

Autori në shkrimin e tij "Kosova dhe shpërbërja e Jugosllavisë" zhvillon rekonstruktimin e konflikteve politike e ideologjike që do të kenë si "laborator" të eksperimentimit Kosovën, nga i cili mund të diktohet *gjenealogjia* e këtyre konflikteve që marrin edhe forma të luftërave të armatosura. Njëherësh vë në pah se aty ngjizen edhe elementet e një *tipi të ri të pushtetit*. Ky pushtet do t'i ripërvetësojë disa struktura politike e shtetërore dhe do të rikomponojë një ideologji populliste, nga përpunimi i elementeve të së kaluarës, e cila do të veprojë mbi masat me një orientim nacionalist gjithnjë e më ekstrem.

Në Kreun II, përveç të tjerave, autori analizon edhe kumtesat e pjesëmarrësve të konferencës shkencore "Mbi dështimet e demokracive në procesin paqësor në ish-Jugosllavi", e mbajtur në *Ecole Normale Supérieure* në Paris më 1995. Këto kumtesa u botuan dy vjet më vonë në librin *Ish-Jugosllavia në Evropë* (*L'Ex-Yougoslavie en Europe*, L'Harmattan, Paris, 1997). Shquhen këtu analizat e P. Hassner-it mbi përgjegjësitë e organizatave ndër-kombëtare (OKB, OSBE etj), si dhe të shteteve dhe të shoqërive civile në dështimin e botës perëndimore karshi luftërave dhe krimeve në Kroaci dhe Bosnjë. Ai shton pastaj se po kështu "mund të inkriminohen interesat egoiste apo të kundërthënshme të këtyre shteteve". Mirëpo, saktëson ai, "prapa këtij nocioni abstrakt, aq shpesh i shpalosur me gjoja urti, thuajse ai përbën shpjegimin për-fundimtar, i cili nuk duron përgjigje, shtrohet pyetja: për cilat interesa është fjala, elektorale, ekonomike apo strategjike? Janë ato interesa të qeveritarëve, të regjimeve, të të qeverisurve, apo ato të forcave ndërkombëtare?". Kësisoj ai rikujton se ky nocion abstrakt i "interesit" duhet të sqarohet ndopak ngase, shton ai, jemi të detyruar

të kemi parasysh "një analizë të normave dhe strukturave, të ideve dhe forcave që udhëheqin politikën ndërkombëtare".

M. Kullashi në kumtesën e vet "Heshtja rreth Kosovës në Dayton" vë në pah se në analizat gjeopolitike që shpaloseshin nga mesi i viteve 90 të.shekullit të kaluar, qoftë nga zyrtarët e shteteve të mëdha, qoftë nga ekspertët vunë në pah "*kundërshtitë* midis integritetit territorial të një shteti dhe të drejtës për vetëvendosje", midis të drejtave individuale dhe atyre kolektive të pakicave dhe të drejtave të njeriut, midis aspiratave politike të popujve dhe interesave gjeostrategjike të bashkësisë ndërkombëtare. Kësisoj, në disa tubime publike, zyrtarë të BE-së ishin të bindur se afirmonin si duhet parimet e të drejtave të njeriut, kur thoshin se ato duhet të trajtohen si të drejta *të individëve*, duke evituar që të kolektivizohen, "kolektivizim" ky që shpiente tek "etnicizimi" i problemit në Kosovë. Kundrejt këtyre qëndrimeve autori ka reaguar duke vërë në pah kufizimin thelbësor të kësaj *qasjeje*: "mosmundësinë, duke u nisur nga kjo, për të kuptuar karakterin e problemit, realitetin e ngjarjeve dhe natyrën e aksioneve të qeverisë serbe karshi Kosovës".

Në konferencën shkencore ndërkombëtare mbi kampet dhe gjenocidet në Universitetin e Sorbonës IV, kanë marrë pjesë 35 profesorë dhe hulumtues të shquar nga vende të ndryshme të Evropës Perëndimore dhe SHBA-ja. Në vitin 1999 kumtesat e kësaj konference u botuan në librin voluminoz me titull "*Parler des camps, penser les génocides"* (*Të flasësh për kampet, të mendosh gjenocidet*) (f.1-669) nga shtëpia botuese prestigjioze *Albin Michel* në Paris. Autori këtu shoshit thekse pertinente nga kumtesat e pjesëmarrësve. Në artikullin e tij me titull "*Spastrimi etnik dhe gjenocidi në ish-Jugosllavi"*, ai analizon hollësisht ngjizjen e praktikave gjenocidale të regjimit serb në ish-Jugosllavi me tërësinë e formave të terrorit shtetëror që është zhvilluar nga viti 1981 kundër shqiptarëve të Kosovës.

Në kreun III autori shqyrton kompleksitetin e debatetve në hapësirën publike të Francës në veçanti në vitet e fundit të viteve 90 kur hapet çështja "për apo kundër" intervenimit të NATO-s kundër caqeve ushtarake të Serbisë. Ai analizon edhe dy takimet e anëtarëve të Komitetit të Kosovës në Paris me presidentin Jacques Chirac, qëndrimet e tij etiko-politike karshi ngjarjeve tragjike në Kosovë, ashtu si shpalosen në opinionin publik francez, në fjalimet dhe shkrimet e tij. Kullashi vë në pah rëndësinë e takimit të Presidentit Chirac me Ibrahim Rugovën në pallatin Elysée në maj të vitit 1999.

Autori e zhvillon njëherazi një analizë të debateve dhe polemikave në opinionin francez lidhur me interpretimet mbi *realitetin apo shpifjen* e ngjarjeve - spastimi etnik i institucioneve dhe i territorit të Kosovës – apo ato që flasin për "mbrojtjen legjitime të sovranitetit të shtetit serb". Është fjala për analiza kritike të një spektri të gjerë të qëndrimeve politike në Francë lidhur me anë të ndryshme të çështjes së Kosovës në momentet më dramatike të atyre viteve. Autori merr në shqyrtim, veç të tjerave, ballafaqimet e interpretimeve që synojnë të mohojnë realitetin e krimeve masive të regjimit serb mbi shqiptarët e Kosovës në mbarim të viteve 90 me ato që nxjerrin në shesh vërtetësinë e tyre. Në opinionin publik francez shpalohen në vitet 1998 dhe 1999, por edhe më vonë, versione të ndryshme të *revizionizmit* dhe *negacionizmit* të krimeve serbe në Kosovë, që synojnë *të zhbëjnë realitetin* e atyre krimeve.

Pjesa përfundimtare e analizave të Kullashit u kushtohet debateve mbi perspektivën evropiane të Kosovës, pas çlirimit. Në të vërtetë, çështja e perspektivës evropiane të Kosovës është shtruar pas çlirimit të Kosovës në hapësirën publike të Francës në nivele të ndryshme: brenda qarqeve politike, intelektuale e shkencore, si edhe në media. Në vitin 2000 u mbajt një konferencë shkencore në Paris e organizuar nga Komiteti i Kosovës në të cilën morën pjesë hulumtues nga shkencat shoqërore dhe intelektualë që janë marrë me çështje të Ballkanit dhe të Kosovës në veçanti. Orientimi kryesor i debateve në këtë konferencë kishte parasysh ardhmërinë politike të Kosovës pas çlirimit të saj. Më së shpeshti evokohej perspektiva evropiane e Kosovës përkatësisht mundësitë që Kosova të bëjë pjesë në Bashkimin Evropian.

Autori i trajton debatet dhe shqyrtimet mbi këtë aspekt të çështjes së Kosovës në Francë brenda debateteve më të gjera për integrimin e vendeve të Ballkanit brenda BE-së. Ai i vë në qendër të analizave këtu në veçanti hulumtimet e Pierre Hassner-it dhe të Jacques Rupnick-ut të zhvilluara në fillimi të viteve 2000.

Libri është realizuar brenda një kornizë metodologjike adekuate për natyrën e studimeve të këtilla, i begatë me të dhëna dhe fakte relevante dhe paraqet një referencë të rëndësishme për çështjet që shqyrtohen, aq më tepër që autori ishte drejtpërdrejt i angazhuar në prezentimin dhe përhapjen e të vërtetës për Kosovën.

Hivzi ISLAMI

NJË LIBËR SHTEGHAPËS PËR STUDIMET E KRIMIT SERB NË KOSOVË

"*Pse fëmit, pse macen? Çka u kanë bâ ata*?" kështu pyesin banorët e Krushës së Madhe të Rahovecit kur intervistohen për të rrëfyer se çfarë kanë parë, si e kanë përjetuar dhe si i kanë mbijetuar masakrës së Krushës së Madhe, më 25-27 mars 1999. Forcat serbe vranë 241 civilë të paarmatosur, shumë prej të cilëve qenë fëmijë. Dogjën mbi 900 shtëpi, mes tjerash edhe shumë institucione të trashëgimisë kulturore (xhamia e fshatit, shtëpia e kulturës, biblioteka, kinemaja) dhe shkatërruan pasuritë e fshatit, private e kolektive, duke vjedhur mjete pune, pajisje bujqësore e vrarë e vjedhur më shumë se 200 bagëti. Në varrezat e masakrës së Krushës së Madhe ende ekzistojnë vendet e shënjuara për 64 të pagjetur, që rëndojnë zemrat e familjarëve. Në një projekt të historisë gojore të Bibliotekës Kombëtare të Kosovës dhe Departamentit të Antropologjisë/UP, që po realizohet tani, po incizohen intervista me të mbijetuarit e masakrës së Krushës së Madhe për ta dokumentuar në plotni kujtesën për masakrën; intervistë pas interviste, të mbijetuarit e masakrës, ata që kanë humbur më të dashurit e tyre, rrëfejnë për tmerrin që kanë parë e përjetuar. Rrëfejnë që të mos harrojmë kurrë se çfarë ka ndodhur në Krushë të Madhe e Kosovë, rrëfejnë edhe kundër fshehjes së krimeve nga ana e Serbisë, shpresojnë edhe për drejtësi për familjarët e tyre të masakruar. Tani më është e ditur se janë mbi 500 varre masive e qindra masakra mbi shqiptarët e Kosovës nga forcat serbe që kanë ndodhur gjatë luftës 1998-1999 dhe statistikat tregojnë se janë vrarë mbi 10 mijë, nga ta mbi 1000 fëmijë. Janë përdhunuar rreth 20 mijë gra, janë dëbuar mbi 800 mijë, janë shkatërruar mbi 200 mijë shtëpi, me mijëra objekte të trashëgimisë kulturore. Ende janë mbi 1600 të pagjetur.

Strategjia serbe e kryerjes së krimeve mbi shqiptarët e Kosovës ka qenë mjaft e planifikuar. Për të humbur gjurmët e krimit, kanë nxjerrë kufomat e të masakruarve nga Kosova dhe transportuar ato në vende specifike në Serbi. Vetëm në Batajnicë, afër Beogradit, janë fshehur më shumë se 700 civilë të masakruar shqiptarë të Kosovës, ku nuk është lejuar as pllakë komemorative për ta, por, përkundrazi, qe iniciuar ndërtimi i një kishe ortodokse dhe, për më tepër, njësia

policore e cila në vitin 1999 kishte marrë pjesë në fshehjen e kufomave ka marrë dekoratë për "heroizmin" e saj.

Ka shumë pak studime mbi krimet serbe në Kosovë gjatë luftës së fundit. Ka një mori studimesh mbi intervenimin e shtetndërtimin në Kosovë, si nga ana juridike e politologjike, ashtu edhe në fushën e shkencave të tjera shoqërore. Por, ka pak studime që rrokin tema specifike si tema e krimeve serbe në Kosovës. Një prej librave të fundit që hap shtegun tutje në fushën e studimit mbi krimet serbe në Kosovë është "*Fshehja e krimit: politika serbe e mashtrimeve të mëdha në Kosovë*"(ASHAK, Prishtinë, 2021) nga dr. Anton Vukpalaj, profesor i shkencave politike në Fakultetin Filozofik të Universitetit të Prishtinës.

Vukpalaj është i specializuar në fushën e drejtësisë tranzicionale dhe ka botuar libra e ese studimorë në gjuhën frënge e angleze. Ky libër vjen në gjuhën shqipe, si një freski në interpretimin akademik të kontekstit politik, gjeostrategjik, juridik dhe diplomatik të luftës së Kosovës. Libri nis argumentin duke shqyrtuar ciklin e luftës së Kosovës, para, gjatë dhe pas, duke u fokusuar në kontekstin që ka nisur dhe ka përcjellë luftën e viteve 1998-1999. Duke iu referuar termave të së drejtës e marrëdhënieve ndërkombëtare, Vukpalaj, sqaron edhe arsyet se pse quhet "konflikt" e jo "luftë", por pa u ndalur në këto aspekte, të cilat, tekefundit, i takojnë terminologjisë specifike të gjuhës së konventave, duhet theksuar se pjesa e parë e librit bën pikërisht hyrjen në "ndërkombëtarizmin e konfliktit në Kosovë". Aty jepen në hollësi strategjitë serbe për stigmatizimin e shqiptarëve si "terroristë", pasivitetin ndërkombëtar dhe Tribunalin e Hagës, konfliktin e armatosur në Kosovë dhe emërtimin si konflikt i "llojit të tretë", aktakuzat dhe transferimi i Millosheviqit në Hagë, etj. Duhet theksuar se brenda këtij kapitulli analizohet me durim e konsistencë konteksti i hapjes së asaj që konsiderohet si konflikt. Në pjesën e dytë shqyrtohet procedimi i krimeve të kryera në Kosovë, para Tribunalit të Hagës, duke përfshirë aktakuzat, proceset gjyqësore dhe aktgjykimet. Vukpalaj këtu bën një punë të mirë të analizës së dokumenteve, transkripteve të rasteve gjyqësore, ku dalin në shesh të gjitha strategjitë e udhëheqësve të institucioneve serbe, që kishin organizuar fshehjen e krimit, njerëz. Këtu kemi komandantë ushtrie, shefa policie, agjentë të sigurimeve, shërbyes të ndryshëm të regjimit të Millosheviqit, të cilët kishin planifikuar, organizuar dhe fshehur krimet serbe ndaj shqiptarëve të Kosovës. Në pjesën e tretë, libri vjen te një rast specifik i fshehjes së krimit, ai i Operacionit "Asanacija" në

Kosovë, duke analizuar kontekstin e daljes në sipërfaqe të atij operacioni dhe mënyrën e realizimit të fshehjes së krimit sipas dokumenteve që analizohen. Aty analizohet dalja në sipërfaqe e kamionit-frigorifer të mbushur me kufoma shqiptarësh në Danub, të njohur si operacioni "Thellësia 2" [Dubina 2]. Në libër analizohet edhe konteksti i fshehjes, sidomos pasi edhe gjenerali serb, Obrad Stevanoviq, që kishte theksuar se politika serbe duhet të ndjekë idenë se "*s'ka kufoma – s'ka krime*", dhe, në këtë mënyrë, të fshehë të gjitha gjurmët e krimeve serbe në Kosovë. Kufomat e shqiptarëve të masakruar në Kosovë në vitin 1999, të fshehura në disa lokacione në Serbi, bëhen publike përmes mediave serbe në vitin 2001. Vukpalaj analizon gjithë ciklin e organizimit të fshehjes së krimit, prej kryerjes në Kosovë, deri te proceset gjyqësore, duke kaluar nëpër një mori evidencash të dokumentuara në burimet parësore juridike të institucioneve kredibile, të botuara tashmë edhe të gatshme në internet. Libri përfundon me këtë paragraf, që po e citojmë në plotni:

"Qëllimi i këtyre operacioneve kishte qenë i shumëfishtë. Së pari, ato ishin kryer për t'i demantuar hetuesit e Tribunalit të Hagës, të cilët kishin marrë informacion nga të mbijetuarit e këtyre krimeve dhe familjarët e viktimave se personat ishin vrarë dhe ishin varrosur në lokacione precize. Zhvarrosja e kufomave dhe fshehja e tyre kishte pasur për qëllim t'i demantonte pretendimet se krimet ishin kryer. Interesi i fshehjes së krimit ishte edhe në raport me negociatat përfundimtare të cilat duhej t'i jepnin fund konfliktit. Në Bosnjë kishte qenë Dayton-i, kurse në Kosovë negociatat ishin në zhvillim e sipër për t'i dhënë fund luftës. Në të dyja këto raste, këto operacione ishin zhvilluar para se të shkohet në negociata. Qëllimi ishte që të mos dëmtohej pozicioni negociues i serbëve dhe fshehja duhej të parandalonte dobësimin e mëtejshëm të pozitës së tyre. Kryerja e këtyre operacioneve ishte bërë para se të shtriheshin misionet ndërkombëtare, sepse shtrirja e tyre do ta pamundësonte një gjë të tillë. Në rastin e Kosovës, regjimi serb kishte vendosur t'i fshehte kufomat në Serbi, sepse e dinte se trupat ndërkombëtare do të shtriheshin vetëm në Kosovë. Gjithashtu, zbulimi i varrezave masive në Kosovë, ku kishe pasur kufoma grash e fëmijësh, do ta diskreditonte pretendimin e regjimit serb se në Kosovë kishte luftuar "terrorizmin". Në Srebrenicë, zbulimi i varrezave masive do të kishte shkuar kundër propagandës së serbëve të Bosnjës se masakrat e Srebrenicës kishin qenë rezultat i konfrontimeve ndërmjet vetë

boshnjakëve. Një qëllim tjetër i fshehjes së krimit ishte edhe shpëtimi nga aktakuzat e Tribunalit të Hagës.”

Kur lexohet ky interpretim në kontekst të drejtësisë tranzicionale, dhe duke ditur se në Kosovë ende nuk ka drejtësi për familjarët e të masakruarve të pafajshëm, shihet rëndësia e vazhdimit të kërkimit të drejtësisë. Libri është edhe një argument akademik se kush është agresori e kush viktima në mjegullinën që vazhdimisht tenton ta bëjë Serbia.

Vukpalaj hulumton mijëra e mijëra faqe transkripte të proceseve gjyqësore e aktgjykimeve e kontekstit dokumentar juridik, ku temë është krimi serb në Kosovë. Po ashtu, si rastet gjyqësore, ashtu edhe operacionet vrastare, analizohen në krahasim me Bosnjën, por edhe në kontekst të rasteve të tjera ndërkombëtare. Pra, libri lexohet si një monografi mjaft e pasur e njohjes së kontekstit, që i ka paraprirë dhe e ka përcjellë krimin serb në Kosovë.

Libri na cyt për të studiuar tutje se si ka ardhur deri te hetimi apo dështimi i hetimit të masakrave të sapokryera, siç është rasti i Louise Arbour-it, kryeprokurore e Tribunalit të Hagës, e cila më 18 janar 1999, përmes kufirit me Maqedoninë tenton të hyjë në Kosovë, t’i bashkohet William Walker-it për ta hetuar masakrën e Reçakut, por që pengohet nga autoritetet serbe në kufi. Nuk kemi, me sa dihet, ndonjë intervistë ekskluzive me Louise Arbour-in, e cila ka pritur disa ditë në kufi për të hyrë në Kosovë, por as me personalitetet e tjera dështmitare, që kanë shoqëruar grupet e KVM-së e organizatave të tjera që kanë qenë duke monitoruar gjendjen në Kosovë. Madje, kemi pak evidencë të tipit të historisë gojore me përkthyesit e punëtorët lokalë shqiptarë që kanë ndihmuar këto organizata në zbardhjen e këtyre krimeve. Kësisoj, libri na kujton se sa e rëndësishme është një punë e tillë.

Libri është një studim krahasues, që merr për bazë diskutimet e realizuara në fushën e drejtësisë tranzicionale, kur interpreton kontekstin e luftës së Kosovës, në përthyerje të diskutimeve mbi konceptet, teoritë, argumentet dhe rrymat e mendimit të kësaj fushe. Pra, nga ana teorike, libri duket të jetë një shprehje e denjë e kësaj fushe. Në fushën e studimeve të drejtësisë tranzicionale, shpesh lexojmë interpretime pa bërë analiza të thukëta si këto të Vukpalajt, që mjegullojnë kontekstin duke ndjekur logjikën e neutralitetit mes agresorit dhe viktimës, duke shpallur “të gjithë janë fajtorë”, në kohë konflikti e lufte. Ky libër është një referencë e fortë e argumentuar

mirë, që shtron skenën e interpretimit se kush është agresori e kush viktima.

Një ndër qasjet që i mungon librit, por edhe interpretimit akademik mbi krimet serbe në Kosovë, në përgjithësi, është evidenca empirike nga konteksti lokal. Si mbahen mend e dokumentohen krimet serbe nga ana lokale? A janë parë aktet e fshehjes së krimeve të forcave serbe? Si kuptohet drejtësia tranzicionale nga nënat e të pagjeturve, nga familjarët? Çfarë pamje del nga kujtesa atrocitare lokale? Këto janë disa nga pyetjet, që po të orientonin një hulumtim empirik nga autori, do të mund ta pasuronin studimin edhe me një kaptinë shtesë, por që është me shumë rëndësi. Librit i mungon evidenca nga terreni, nga konteksti lokal, nga dëshmitarët e të mbijetuarit e masakrave e krimeve serbe në Kosovë, se çfarë kanë parë ata, si i kanë përjetuar operacionet e forcave serbe në lëkurën dhe sytë e tyre. Libri është shkruar nga desku, por dihet se "vizita në terren", si metodë, si qasje e si akt, ka qenë esenciale për zbardhjen e krimeve të kryera nga forcat serbe. Do të mund të ishte e rëndësishme edhe për studimin mbi krimet.

"*Fshehja e krimit*" i profesorit Anton Vukpalaj vjen si kontribut i rëndësishëm në mendimin akademik shqiptar, si grishje për të gjithë studiuesit e tjerë, për dokumentimin, studimin e interpretimin objektiv të asaj periudhës së luftës në Kosovë (1998-1999).

Arsim CANOLLI

PROMOVIME

I. HIVZI ISLAMI, “DEMOGRAFIA E KOSOVËS - EVOLUCIONI I POPULLSISË, MIGRIMET, GJEOPOLITIKAT EKSPANSIONISTE SERBE DHE SPASTRIMET ETNIKE TË SHQIPTARËVE”, ASHAK, 2021, F. 989.

Më 4 shkurt 2021, në mjediset e Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës, në prani të akademikëve, studiuesve dhe dashamirëve të librit, u bë promovimi i librit të akademik Hivzi Islamit *“Demografia e Kosovës - Evolucioni i popullsisë, migrimet, gjeopolitikat ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve”, të cilin e botoi ASHAK (2021, f. 989).* Për rëndësinë e librit folën Sekretarja e Seksionit të Shkencave Shoqërore, akademike Justina Shiroka-Pula, recensentët e librit, akademikët Anton Kolë Berishaj dhe Isa Mustafa dhe bashkëpunëtori shkencor i autorit, dr. prof. Arsim Ejupi, si dhe përfaqësuesja e Kompanisë “Ekologu” të z. Lazim Destani që e mbështeti financiarisht shtypjen e librit, znj. Pranvera Kasami.

1. Justina SHIROKA-PULA, Sekretare e Seksionit të Shkencave Shoqërore:

Seksioni i Shkencave Shoqërore të Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës në programin e vet miratoi dhe realizoi në këtë vit botimin e librit të akademik Hivzi Islamit. Sot kemi nderin që në mesin e kësaj audience dhe të mysafirëve të pranishëm, ta përurojmë librin e akademik Hivzi Islamit “DEMOGRAFIA E KOSOVËS - Evolucioni i popullsisë, migrimet, gjeopolitikat ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve”. Akademik Islami si njohës i mirë i proceseve dhe i rrjedhave demografike, edhe në këtë botim ka një qasje shkencore moderne dhe profesioniste të mbështetur në burimet më relevante të kohës dhe në dijet bashkëkohore. Akademik Islami me formimin e tij teorik, shkencor dhe me përvojën praktike, në këtë fushë ka bërë një punë kolosale për gjendjen, trendet, determinantet komplekse dhe perspektivën e proceseve demografike të Kosovës për një periudhë të paktën njëshekullore në Kosovë. Me këtë rast i falënderohemi dhe i dëshirojmë suksese në botime dhe projekte të tjera. Njëkohësisht

dëshiroj ta falënderoj filantropin z. Lazim Destani, i cili e financoi botimin e këtij libri.

2. Anton K. BERISHAJ: Sot jemi këtu së bashku për të promovuar punën e madhe të kolegut tonë, Akademik Hivzi Islamit, që është finalizuar me librin e titulluar: "DEMOGRAFIA E KOSOVËS - evolucioni i popullsisë, migrimet, gjeopolitikat ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve". Autori i këtij libri, Akademik Hivzi Islami, tanimë i dëshmuar si njohës i proceseve dhe rrjedhave demografike përgjithësisht, ndërsa për Kosovën dhe shqiptarët në veçanti, brenda një kornize të qëndrueshme metodologjike, ka bërë një punë të madhe.

Ky libër, edhe pse në shikim të parë, për shkak të kompleksitetit të problematikës që ai shtjellon, por edhe voluminozitetit, krijon përshtypjen e një ndërmarrjeje ambicioze edhe për punë ekipore, mirëpo, falë njohjes së themeltë të fushës, rrjedhave, zotërimit të koncepteve bazike, trendeve dhe konteksteve demografike, sociokulturore, politike, ekonomike etj., autori arriti që me sukses të jashtëzakonshëm të kompletojë këtë studim me shumë vlerë – jo vetëm për aktualitetin shoqëror, demografik, politik, ekonomik dhe sociokulturor të Kosovës, por edhe për shkencën e demografisë në përgjithësi.

Në këtë libër që i kushtohet demografisë së Kosovës, autori me një aparaturë shkencore moderne, qasje profesionale e të bazuar në burimet më relevante të kohës dhe fushës, përthekon komponentet substanciale të rrjedhave demografike të vendit. Migrimet, që si dukuri planetare e godasin edhe Kosovën, madje shumë më herët, natyrshëm lidhen me kontekstin e klimës politike dhe shoqërore, të cilën autori e bën objekt të analizës, duke iu qasur nga këndvështrimi dhe dioptria e gjeopolitikës ekspansioniste serbe dhe spastrimeve etnike të shqiptarëve nga këto troje.

Me këtë kornizim ideor të librit, autori realisht sfidohet për një qasje të kompletuar të fenomeneve, duke shkuar përtej terrenit demografik të pasqyruar në shifra, në fakte dhe në paraqitje grafike. Hyrja e guximshme në analizën e faktorëve politikë, ekonomikë dhe sociokulturorë, analizat dhe interpretimet e rrethanave që krijohen nën trysninë e këtyre faktorëve, ofrojnë një pasqyrim – jo vetëm të kompletuar, por edhe relativisht të ri në fushën e rrjedhave demografike në rajon.

Metodologjia, aparatura shkencore dhe interpretimet e objektive, por shkencërisht të bazuara, pa ndonjë gjurmë të presioneve që burojnë nga realiteti i ngarkuar me veprime të dhunshme të

mekanizmave politiko-ushtarakë dhe të vrazhdë të një pushteti, e bën më të veçantë analizën dhe zbardhjen e fenomeneve që e shoqërojnë rrjedhën demografike të lëvizjeve, ndryshimeve strukturore të familjeve, të vendbanimeve dhe të Kosovës përgjithësisht. Autori pohon se pas Luftës së Dytë Botërore, popullsia bëhet fushë e interesit dhe e kërkimeve shumëdisiplinare, por nëpërmjet indikatorëve demografikë mund të vërehet qartë se si frymon një bashkësi etnike e kombëtare, një sistem socioekonomik, një shoqëri, e kaluara, e tashmja dhe e ardhmja e saj. Dëshmia më e qartë për këtë është diskursi irracional, neomaltusianist dhe racist i Serbisë dhe i ish-Jugosllavisë në vitet ’80 të shek. XX e këndej, ndaj natalitetit dhe kompleksit demografik të shqiptarëve.

Nën pretekstin, kinse të rrezikimit të hapësirës serbo-jugosllave dhe prosperitetit gjeodemografik, politik dhe ekonomik kombëtar të sllavëve të jugut, Serbia dhe ish-Jugosllavia, jo vetëm që haptazi filluan t’i numërojnë shqiptarët dhe ta shndërrojnë shqiptarofobinë në mekanizëm të frikësimit në të gjitha rajonet dhe shtresat shoqërore të popujve jugosllavë, por me të gjitha institucionet u angazhuan për mposhtjen e epërsisë numerike dhe reproduktive të shqiptarëve, për vënien e një baraspeshe etnike nëpërmjet kolonizimit serb dhe dëbimit të shqiptarëve nga hapësirat ku ata jetonin.

Në anën tjetër, faktori demografik po konsiderohej edhe çelës i zgjidhjes së problemeve dhe raporteve politike në shoqëritë multietnike, para së gjithash, në hapësirat ballkanike, ku konfliktet ndëretnike ishin të pranishme gjatë gjithë shek. XX. Autori u referohet edhe keqpërdorimeve e shtrembërimeve që në mënyrë sistematike janë shfaqur pikërisht në fushën e demografisë. Një praktikë e këtillë nuk ka munguar as në të kaluarën, mirëpo me politikën e Milosheviçit, që u mbështet për një kohë të gjatë edhe nga popujt dhe njësitë e tjera të atëhershme federale, Kosovën e mbajtën në shënjestër si vis, që me trendet e natalitetit po shndërrohej në rrezik për krejt ish-Federatën.

Për finalizimin e këtij projekti janë shfrytëzuar të dhënat e regjistrimeve të popullsisë së dy ish-shteteve të shek. XX dhe statistikat vitale zyrtare pas Luftës së Dytë Botërore, si dhe të dhënat e regjistrimit të popullsisë së Kosovës të vitit 2011, si shtet i ri, por edhe ato të vitit 2004 së bashku me të dhënat e tjera vijuese demografike për sektorët për të cilët ekzistojnë ato me të gjitha kufizimet. Po ashtu, janë shfrytëzuar edhe të dhënat dhe faktet shkencore nga studimet e autorëve të ndryshëm për problemet demografike, sociologjike, ekonomike, historike etj., duke përfshirë këtu edhe rezultatet e

hulumtimeve të vetë autorit të këtij libri, të publikuara më parë në organe të ndryshme të kohës, brenda dhe jashtë vendit.

Nga të dhënat që ofrojnë statistikat vitale dhe statistikat vijuese demografike e të tjera, shihet se zhvillimi demografik në indikatorët bazë nuk është i volitshëm. Gjithnjë sipas autorit, këto dhjetë vjetët e fundit nga rënia e normave të lindshmërisë dhe nga emigrimi gjithnjë e më i madh, sidomos i grupmoshave të të rinjve në periudhën e përtëritjes biologjike, shtimi natyror dhe rritja e përgjithshme e popullsisë kanë tendenca të zvogëlimit. Ajo që është e një rëndësie të veçantë për trendin e zvogëlimit, sipas autorit del se në periudhën 2010-2021 numri i lindjeve të gjalla është zvogëluar – prej rreth 33.000 në afër 20.000.

Ky studim i takon demografisë materiale, pra demografisë së veçantë ose demografisë së popullatës konkrete, më konkretisht, demografisë së Kosovës, përfshirë këtu edhe aspektet teorike të problemeve përkatëse. Për natyrën e studimeve të këtilla, këtë libër e bën të veçantë begatia e ilustrimeve, të dhënave të mbështetura, skicave, informacioneve dhe projeksioneve, datave dhe burimeve relevante shkencore që nuk lënë asnjë mendim të mbetet pezull. Pra, libri del të jetë aq i kompletuar, sa që e bën – jo vetëm të qartë për studiuesit, por edhe shumë të dobishëm për kompletimin e njohjeve të trendeve që lidhen me historikun e lëvizjeve të popullsisë, të gjendjes aktuale dhe të perspektivave të tyre në të ardhmen.

Për ta përmbyllur këtë reflektim timin të shkurtër, për librin voluminoz të autorit Islami, lirisht mund të them se para vetes kemi punën e finalizuar nga autori, që shikuar realisht është dashur në vazhdimësi ta kryejnë institucionet përkatëse të Qeverisë së Republikës së Kosovës, meqë, siç pamë, problematikat që shtjellohen në këtë libër, janë substanciale për kahjet dhe strategjitë e politikave zhvillimore dhe përgjithësisht shoqërore të saj. Libri është rezultat i angazhimit individual dhe shquhet me ekspertizë dhe kompetencë të lartë shkencore dhe, si i atillë, është kontribut i madh jo vetëm për fushën e demografisë, meqë edhe ideja edhe qasja e autorit është multidisiplinare, pasi ofron përmbajtje, analiza, interpretime dhe përgjigje në shumë çështje që shkojnë përtej kornizës së ngushtë demografike. E përgëzoj autorin akademik Hivzi Islami për këtë vepër monumentale.

3. Isa MUSTAFA: Si njëri prej recensentëve të këtij botimi e kam vlerësuar lart përmbajtjen, bazueshmërinë shkencore dhe

historike, metodologjinë e përdorur nga autori dhe kronologjinë e konkludimeve.

Botimi në vete ngërthen një bibliotekë të tërë dijesh të shkruara dhe të përmbledhura në mënyrë sistematike të vetë autorit dhe të burimeve të tjera të spikatura; një shtjellim universal të diversitetit empirik, historik dhe bashkëkohor të demografisë, ku popullsia, siç cek autori, bëhet fushë e kërkimeve shumëdisiplinare.

Autori e cilëson se ky botim, i takon demografisë materiale, në të cilin hulumtimet bosht janë: - evolucioni i komponentëve të lëvizjes natyrore të popullsisë dhe ndryshimet në strukturat bazë sociodemografike; - migrimet e popullsisë, tipat, vëllimi, shkaqet, efektet, drejtimet, selektiviteti, adaptimi, integrimi, asimilimi; - spastrimet etnike të shqiptarëve me masat e dhunshme ushtarake, policore, politike, ekonomike, juridike dhe hapat gjenocidalë; - çështjet e gjeopolitikave etnike në Ballkan në të kaluarën dhe sot.

Gjithsesi është një përmbledhje që pasuron dijen individuale, fundamenton historikun kombëtar dhe shtetëror dhe sinjalizon ballafaqimet dhe rreziqet demografike aktuale dhe të ardhme. Për mendimin tim, DEMOGRAFIA E KOSOVËS, e akademik Hivzi Islamit, është një vepër, sa e dijeve specifike aq edhe e atyre universale. Është një begati diturish, ku secili mund ta gjejë atë që kërkon nga demografia si fushë e studimit të tendencave të përgjithshme të zhvillimit të popullsisë; qoftë të gjendjes numerike, shtrirjes territoriale, shtimit natyror dhe mekanik, të strukturës, familjeve, ekonomive familjare, si dhe nga fushat e tjera, të cilat lidhen dhe gërshetohen me të.

Botimi DEMOGRAFIA E KOSOVËS prezenton aspekte shumëdimensionale të studimit të popullsisë ndërlidhur me ekonominë dhe zhvillimin, duke e trajtuar këtë me rrafshin botëror, qasjen e OKB-së ndaj problemeve të popullsisë dhe tranzicionin demografik në Evropë. Popullsia, respektivisht, njeriu siç e definojmë ne ekonomistët, si resurs themelor i zhvillimit, qoftë në planin mikro-ekonomik, qoftë në atë makroekonomik, gjen vend të merituar në shumë pjesë të këtij botimi. Përbërja sipas moshës dhe gjinisë, komponenti e arsimit dhe edukimit e shprehur në dituri dhe aftësi, i japin cilësi të veçanta popullsisë, përkatësisht njeriut si burimi të zhvillimit, që vë në lëvizje edhe resurset e tjera.

Pasojat e politikave shtetërore dhe ndërhyrjet shtetërore në politikat e popullsisë, siç rezulton nga ky punim, kanë lënë gjurmë evidente në zhvillim. Pasojë specifike dhe afatgjate në disa shtete

shihet mplakja e popullsisë që pasqyrohet me trendin e rritjes së moshës mesatare dhe kundrejt kësaj rënia e numrit të të rinjve si rezultantë e migrimit, e shtyrjes/vonimit të martesave dhe rënies së lindshmërisë.

Në këtë aspekt trajtimi i shtimit natyror dhe i rritjes së përgjithshme të popullsisë, përmes analizave dinamike dhe krahasuese, jep përgjigje interesante në korrelacion me ndryshimin e numrit, madhësinë dhe përbërjen e ekonomive familjare në Kosovë dhe krahasuar me të tjerët.

Ndërkaq, studimi i veçorive socio-ekonomike të popullsisë nxjerr në pah specifikat e popullsisë bujqësore, lëvizjen dhe aspektin territorial të saj dhe popullsinë aktive me të gjitha karakteristikat e saj.

Interesim në këtë botim zgjojnë metodat shtetërore të imponuara për planifikim të familjes dhe kontrollin e lindjes, veçmas ndërhyrjet e vrazhda të shtetit në procesin e lindjes, të ilustruara me fushatat e egra, si i cilëson autori në Indi, kufizimet e lindjes në Kinë, kanibalizmin socialist sui generis. Në ish-Jugosllavi dhe Serbi, fryma neomal-tusianiste, me qëllim të ndërrimit të përbërjes etnodemografike dhe dobësimit të fuqisë vitale të popullatës shqiptare. Me këto metoda u ballafaqua Kosova në fundshekullin e kaluar, por edhe viset e tjera të populluara me shqiptarë.

Në trajtimet e migrimit të popullsisë, autori përqendrohet në motivet e migrimeve, valët e kolonizimit, migrimet e shqiptarëve jashtë Kosovës duke përfunduar me pasojat e këtyre migrimeve dhe rekomandimet për parandalimin e tyre. Këtu gjejmë formimin e diasporës shqiptare në njërën anë, por edhe pasojat e ikjes më të vonshme masive të të rinjve nga Kosova si potencial zhvillimor, etnik, kulturor e kombëtar.

Analiza e projekteve të spastrimeve etnike shqiptare, përbën një bazament të thellë të prezentimit të gjenocidit ndaj shqiptarëve.

Në një pjesë të veçantë të këtij botimi, duke trajtuar gjeopolitikat etnike, autori flet për kufijtë e Kosovës me fqinjët, duke u ndalur në problemin e kufirit Kosovë-Mali i Zi.

Ishte vetë autori i këtij botimi, i cili si udhëheqës i Komisionit të ekspertëve për matjen e territorit të Republikës së Kosovës, në vitin 2017, pas një pune të madhe dhe shumë profesionale, kishte konstatuar me saktësi territorin e Kosovës. Raporti i këtij Komisioni demantoi kauzat politike për humbje të territorit, me marrëveshjen për vijën kufitare me Malin e Zi.

Vlerë e veçantë e këtij botimi, krahas shumëllojshmërisë së temave të përmbledhura në katër pjesë, është dimensioni kohor i trajtimit të tyre. Këtu gjejmë vlerësimet e projeksioneve të popullsisë në botë për një periudhë 500-vjeçare, deri në vitin 2150; lindjet dhe normën e lindjeve në Kosovë në gjysmën e parë të shekullit të kaluar si dhe natalitetin, shtimin natyror të popullsisë me determinantet e tjera përcjellëse nga gjysma e dytë e shekullit të kaluar dhe deri më tani.

Gjithsesi se këtu nuk kemi të bëjmë vetëm me një trend të thjeshtë statistikor, si rezultat i të dhënave empirike mbi popullsinë, por para së gjithash, me një qasje të thellë studimore të rrethanave, shkaqeve dhe pasojave mbi bazën e një kronologjie historike dhe të një gërshetimi multidisiplinor.

Të nderuar pjesëmarrës, kjo vepër voluminoze, konsideroj se është një vlerë e shtuar në vargun e veprave dhe studimeve shoqërore e fundamentale të Akademisë sonë. Është një vepër që meriton të lexohet dhe të studiohet nga njerëzit që punojnë në institucionet tona shtetërore, edukative e arsimore; vepër që si pasuri duhej të gjente vend në bibliotekat tona për ta pasuruar dijen dhe për ta freskuar kujtesën tonë. Demografia e Kosovës, është një vepër kolosale e shkruar nga studiuesi ynë i palodhshëm, në një vëllim prej 898 faqe.

E përgëzoj akademik Hivzi Islamin dhe e falënderoj për këtë vepër të madhe.

Dr. Arsim EJUPI: Sot po e përurojmë veprën më të plotë të demografit tonë të njohur në suaza kombëtare dhe jashtëkombëtare, akademik Hivzi Islamit me titull "Demografia e Kosovës" dhe nëntitullin "Evolucioni i popullsisë, migrimet, gjeopolitikat ekspansioniste serbe dhe spastrimet etnike të shqiptarëve". Akademik Islami deri sot ka botuar më se 15 libra shkencorë nga demografia dhe disiplinat e afërta dhe mbi 150 artikuj, studime e trajtesa në revista shkencore-profesionale në vend dhe në botën e jashtme, si dhe ka marrë pjesë në shumë tubime shkencore në vend dhe jashtë, me kumtesa dhe diskutime. Ka mbajtur mësim nga demografia në disa fakultete të UP-së dhe në disa universitete evropiane në cilësi të profesorit të ftuar. Njihet si organizator i madh i punës kërkimore-shkencore. Studimi "Demografia e Kosovës" me të drejtë mund të cilësohet si vepër monumentale dhe sfiduese për gjendjen, rrjedhat dhe tendencat demografike të Kosovës për një periudhë më se njëshekullore. Vepra është rezultat i punës disadekadëshe të autorit. E botoi Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës dhe kap një

vëllim prej rreth 900 faqesh, ndërsa e shtypi falas kompania "Ecolog" e Tetovës.

Trashëgimia e rëndë historike dhe një varg rrethanash të tjera të pavolitshme sociale, ekonomike, kulturore, shëndetësore etj., sikurse në shoqëritë paraindustriale, kanë bërë që për një kohë të gjatë në Kosovë të formohej një kompleks karakteristik demografik, ku baraspesha midis lindjes dhe vdekjes arrihej me humbje të mëdha njerëzish për shkak të mortalitetit të lartë, sidomos të foshnjave, me dominimin e determinantave ekzogjene të vdekjes, me imobilitet të madh territorial e social të popullsisë dhe normë skajshmërisht të lartë të analfabetizmit. Prandaj Kosova mbeti sot e gjithë ditën transicioni i fundit demografik në Evropë, me pasojat konkrete që bart ky proces, çfarë janë norma e lartë e fertilitetit, përbërja e re e popullsisë, shkalla e ulët e popullsisë aktive, norma e lartë e vdekshmërisë së foshnjave etj.

Ndër sfidat e mëdha dhe shumëdimensionale të civilizimit të sotëm me dilema dhe brengosje të shumta për të tashmen dhe të ardhmen e njerëzimit, që aktualisht e preokupojnë atë në nivel global, kontinental, rajonal dhe nacional janë edhe dinamika e popullsisë (rritja ose zvogëlimi, varësisht nga niveli), veçoritë strukturale të saj, migrimet e tipave të ndryshëm, kriza e migrantëve dhe e refugjatëve etj.

Sipas autorit, popullsia duke u bërë fushë e kërkimeve të disa disiplinave shkencore dhe demografia shkencë integrale e shkencave sociale, ajo u bë doemos edhe shkencë kombëtare. Në këtë botim, nga analiza e kompleksit demografik shihet se si ka frymuar e gjithë shoqëria kosovare-shqiptare për njëqind vjetët e fundit. Faktori demografik sot, sipas autorit, konsiderohet edhe si çelës i zgjidhjes së problemeve politike në shoqëritë shumetnike, para së gjithash, në Ballkan i cili këto dy shekujt e fundit, por edhe sot e gjithë ditën konsiderohet rajon i pastabilizuar, me mundësi shpërthimi të konflikteve ndëretnike.

Vepra "Demografia e Kosovës" është realizuar me kompetencë profesionale, rigorozitet shkencor dhe me një qasje origjinale metodologjike, e mbështetur në njohuritë bashkëkohore teorike. Në hartimin e këtij botimi janë shfrytëzuar të dhënat e regjistrimeve zyrtare të popullsisë të dy ish-shteteve të shek. XX dhe statistikat vitale zyrtare pas Luftës II Botërore, si dhe të dhënat e regjistrimit të popullsisë së Kosovës të vitit 2011 dhe të statistikave vitale të aktivizuara nga viti 2004 dhe të dhënat e tjera vijuese demografike për

sektorët për të cilët ekzistojnë ato me të gjitha kufizimet; regjistrimi i vitit 2011 karakterizohet me shumë mangësi si në përfshirje, ashtu edhe në cilësi dhe në dimensionin strukturor në përgjithësi. Autori e ka studiuar evolucionin e lëvizjes natyrore (lindshmërinë, vdekshmërinë dhe SHN), strukturat bazë të popullsisë, proceset migruese, spastrimet etnike dhe problemet sociopolitike dhe gjeopolitike, historike, ekonomike etj., të ndërlidhura me rrjedhat demografike. Në shfrytëzimin e statistikës për hulumtimet demografike autori ka pasur shumë kujdes që të mos bëhet rob i numrave dhe as t'i shndërrojë numrat në mit të paprekshëm, por nga masa kolosale e tyre me mjeshtri të rrallë ka ditur t'i përzgjedhë vetëm shifrat dhe informatat që i kanë shërbyer për analiza objektive shkencore dhe vlerësime racionale, duke bërë në shumë raste rrumbullakësimin e tyre si një domosdoshmëri në hulumtime të tilla.

Pas shqyrtimeve hyrëse teorike-metodologjike, të titulluar "Shkenca mbi popullsinë dhe sfidat e zhvillimit demografik", studimi ngërthen një numër të madh problemesh demografike të shqyrtuar nëpër etapa të ndryshme të transicionit demografik të Kosovës në raport me gjendjen dhe tendencat transicionale në Evropë dhe në botë. Nga studimi vërehet qartë se ecuria e zhvillimit demografik nuk është e volitshme. Këta dhjetë vjetët e fundit nga rënia e normave të lindshmërisë dhe emigrimi gjithnjë e më i madh, sidomos i të rinjve në periudhën e përtëritjes biologjike, shtimi natyror dhe rritja e përgjithshme e popullsisë kanë tendenca të zvogëlimit. Nga gjetjet e autorit, vetëm në periudhën 2010-2020 numri i lindjeve të gjalla është zvogëluar nga rreth 33.000 në afër 20.000. Në anën tjetër, si indikatorë dhe procese shqetësuese mund të veçohen braktisja e pakontrolluar e fshatrave si pasojë e faktorëve repulzivë (shtytës), rrudhja e tyre demografike deri te shpopullimi intensiv dhe humbja e shpresës së të rinjve se mund ta ndërtojnë jetën në vendlindjet e tyre, prandaj ata po largohen me leje udhëtimi ose pa to në botën e jashtme. Vlerësohet se në këtë periudhë dhjetëvjeçare Kosovën e kanë braktisur rreth 300.000 veta dhe vetëm në fund të vitit 2014 dhe në fillim të vitit 2015 në rrethana edhe sot e gjithë ditën të pasqaruara janë shpërngulur afër 100.000 persona.

Sipas konkludimeve të autorit, tregues tjetër i qartë shqetësues i regresit demografik përmes emigrimeve dhe reduktimit të vëllimit të riprodhimit (rënia e normës së lindshmërisë) është zvogëlimi i numrit të paraleleve dhe të nxënësve në klasat e para të shkollës fillore në pjesën dërrmuese të vendbanimeve rurale deri te mbyllja e shkollave,

në veçanti në zonat periferike kodrinore-malore. Po ashtu, nga proceset e shpërnguljeve dhe rënia e natalitetit nuk janë kursyer as vendbanimet urbane dhe të urbanizuara. Si rrjedhojë e këtyre proceseve dhe tendencave, rezulton reduktimi i numrit absolut të popullsisë së Kosovës dhe, vështruar në dimensionin strukturor, gjendja del edhe më e pavolitshme (zvogëlohen kontingjentet e popullsisë ekonomikisht aktive dhe të moshave fertile dhe rritet mosha mesatare e popullsisë që sjell deri te rritja e kontingjenteve të popullsisë mbi 60 vjet). Po e braktisin vendin edhe të rinjtë e shkolluar, të domosdoshëm për tregun e punës për vendin, si p. sh. në shërbime shëndetësore teknike, në ndërtimtari, në hotelieri, në disa lloje të industrisë, në bujqësi, në infrastrukturë etj.

Autori i këtij botimi si njohës i mirë i teorisë dhe analizës demografike me shumë sukses ka arritur në përfundime shkencërisht të qëndrueshme në studimin e rrjedhave të transicionit demografik. Vepra është e mirëseardhur sot për njohjen e realitetit demografik dhe shoqëror të Kosovës dhe shqiptarëve, për demografë dhe për studiues të fushave të afërme, sikurse për sociologë, ekonomistë, historianë, gjeodemografë, etnologë dhe natyrisht për opinionin e gjerë. Një vlerë tjetër e shtuar e këtij studimi qëndron në faktin se hap mundësi për hulumtime dhe studime të mëtutjeshme për studiuesit e brezave të ardhshëm. Me përmbajtjen që ka dhe rezultatet që janë arritur është privilegj i çdo familjeje shqiptare që ta ketë këtë libër shkencor në raftet e bibliotekës së tyre, theksoi prof. Arsim Ejupi.

Në fund, foli përfaqësuesja e Kompanisë “Ekologu” të z. Lazim Destani nga Tetova, që e mbështeti financiarisht shtypin e librit, znj. Pranvera Kasami. Ajo theksoi se ishte një nder për kompaninë tonë që pati mundësinë që ta japë një kontribut, në këtë rast financiar, për daljen në dritë të një botimi shkencor kaq shumë të rëndësishëm. Ndërkaq, autori i botimit, akademik Hivzi Islami, iu falënderua recensentëve dhe redaktores për vlerësimin profesional të dorëshkrimit dhe Kompanisë “Ecologu” për mbështetjen financiare të shtypit të librit, sikundër që e falënderoi edhe Seksionin e Shkencave Shoqërore dhe Akademinë e Shkencave dhe të Arteve të Kosovës për mbështetjen institucionale dhe financiare që i dhanë projektit në tri faza dhe publikimit të librit në tre vëllime.

II. LEKSIKON I VENDBANIMEVE TË KOSOVËS, VËLLIMET I-II-III, ASHAK, 2021

Më 17 mars 2021, në mjediset e Akademisë së Shkencave dhe të Arteve të Kosovës, u bë përurimi i **LEKSIKONIT TË VENDBANIMEVE TË KOSOVËS, Vëllimet I-II-III, ASHAK, 2021, f. 2023.**

Aktivitetin e hapi Sekretarja e Seksionit të Shkencave Shoqërore dhe redaktorja e botimit, akademike *Justina Shiroka-Pula*. Ajo e shpjegoi idenë dhe punën në projekt, e cila pas disa vjetësh rezultoi me botimin në tre vëllime të Leksikonit. Pastaj foli për problemet me të cilat u ballafaqua ekipi në të gjitha fazat e punës, nga mbledhja e të dhënave, sistemimi dhe studimi i tyre dhe në këtë mënyrë u ndërtua tabloja e vërtetë e krijimit, dinamikës së jetës dhe rrjedhave zhvillimore të vendbanimeve urbane dhe rurale, e kaluara dhe e sotmja e tyre.

Në vazhdim foli njëri nga recensentët e botimit, akademik *Anton K. Berishaj*, i cili, që në fillim, nënvizoi se në mungesë të ndonjë data-baze paraprake, ekipi hulumtues u ballafaqua me shumë probleme në punën, pothuajse "pioniere" të mbledhjes dhe sistematizimit të të dhënave për Leksikonin. Ekipi ka bërë përpjekje që në terren të mbledhë sa më shumë të dhëna, që mundësisht të kompensohen mangësitë e data-bazave nga e kaluara, fakt ky që e ka vështirësuar punën e hulumtuesve në terren. Procesi ka filluar me mbledhjen e të dhënave relevante për dimensionin fiziko-hapësinor, mandej të atij demografik e funksional, duke filluara nga numri i popullsisë dhe ekonomive familjare, rrjedhat migruese, të cilat në një numër të konsiderueshëm të vendbanimeve rurale është përcjellë edhe me dukurinë e shpopullimit, që ka marrë përmasa shqetësuese.

Me qëllim të kompletimit të të dhënave, është punuar në veçoritë sociale, ekonomike, kulturore, infrastrukturore, në elementet e trashëgimisë natyrore dhe kulturore dhe në këtë sens, ka qenë i paevitueshëm edhe ndriçimi i komponentit të dhunës së regjimit, të shpërnguljeve të detyrueshme masive të shqiptarëve, të dhunimeve, masakrave, dëmtimeve të pronave, shtëpive dhe pasurisë së popullatës. Për të qenë të dhënat sa më të besueshme dhe sa më të kompletuara, që në fillim të idesë mbi realizimin e këtij projekti,

Redaksia ka synuar që të sigurojë bashkëpunëtorë – që, përveç ekspertizës në fushat shkencore që kërkon karakteri i projektit, mundësisht ata të vijnë nga zonat ku realizohet mbledhja e të dhënave. Në këtë mënyrë është rritur niveli i mundësisë së kompletimit dhe vërtetësisë së të dhënave në zonat e caktuara. Mbledhja e të dhënave sipas pyetësorit të standardizuar me 50 pyetje dhe mundësia e rritjes së informacioneve me veçoritë dhe specifikat e vendbanimit, kanë dëshmuar se fondi i të dhënave është mirë i kompletuar, të dhënat janë relevante dhe të përdorshme për interpretim dhe përthekim të veçorive përkatëse të secilit vendbanim.

Për të mos i lënë asgjë rastit dhe për të rritur relevancën e të dhënave të grumbulluara nga terreni, Redaksia ka organizuar në mënyrë të vazhdueshme redaktura të ekspertëve, kryesisht të gjeohapësirave ku janë plotësuar dhe harmonizuar me modelin e publikimit, duke ruajtur në vazhdimësi kriteret shkencore enciklopedike të projektit. Në këtë kuptim, veçohet puna e madhe e dr. Valbon Bytyqit në sistematizimin, mbështetjen shkencore dhe plotësimin e të dhënave në pjesën fizike-hapësinore.

Në punën e këtij vëllimi problem në vete, si në fazën e grumbullimit të të dhënave, po ashtu edhe në kompletimin dhe sistematizimin e tyre për t'i bërë të përdorshme dhe për t'u rritur relevanca shkencore, kanë paraqitur vendbanimet rurale në komunat e Veriut të Kosovës. Diçka më e lehtë, por jo pa vështirësi ka qenë edhe puna në mbledhjen e të dhënave në brendi të Kosovës, në vendbanimet e banuara me popullatë shumicë serbe dhe të administruara nga serbet. Një problem i këtillë ka qenë i pritshëm, marrë parasysh klimën politike në vend, andaj për kompensimin e vullnetit të bashkëpunimit të respodentëve për dhënien e informacioneve të kërkuara, Redaksia ka kërkuar rrugë alternative. Në këtë aspekt, Prof. Arsim Ejupi është angazhuar që të dhënat e munguara t'i gjurmojë dhe kompletojë nga literatura, burimet dhe dokumentacioni serb. Redaksia shprehet e vetëdijshme për mangësitë eventuale që detyrimisht janë përvjedhur në pasqyrimin e procesit të mbledhjes dhe kompletimit të të dhënave dhe fakteve fizike-hapësinore, popullatave dhe funksionale nga këto vendbanime.

Ndër vështirësitë me të cilat është ballafaquar ekipi hulumtues dhe Redaksia e këtij projekti është edhe shpërputhja e kritereve dhe qasjeve metodologjike me të dhënat e regjistrimit të fundit popullsisë të vitit 2011, meqë ato nuk janë të krahasueshme me të dhënat e regjistrimeve të mëparshme (1948-1991), kryesisht për shkak të faktit

se në regjistrimin e fundit është zbatuar kriteri "popullsi e pranishme" (gjendja faktike), ndërsa në regjistrimet e mëparshme është zbatuar kriteri "popullsi e përhershme" apo rezidenciale.

Në tri vëllimet është aplikuar metoda e përdorimit të materialeve ilustruese, siç janë fotot e objekteve me rëndësi historike, kulturore, arsimore, ekonomike dhe përgjithësisht trashëgimisë me elemente fizionomike e funksionale, hartat, planet dhe skicat etj. relevante për pasqyrën komplete të vendbanimeve. Redaksia, edhe përbri problemeve nga ato financiare e të tjera, arriti që në afat të realizojë planin mjaft ambicioz të finalizimit të këtij projekti.

Në vazhdim foli drejtuesi i projektit dhe kryeredaktori i botimit, akademik *Hivzi Islami*. Fjalën e tij po e japim në tërësi.

Pas një pune disavjeçare të një ekipi të madh bashkëpunëtorësh dhe specialistësh nga fusha të ndryshme, kryesisht nga shkencat gjeohapësinore, përfundoi me sukses projekti "Vendbanimet urbane dhe rurale të Kosovës – Tabloja fizike-hapësinore, demografike dhe funksionale". Doli në dritë botimi i tij në tre vëllime. Vëllimet I-II tashmë janë përuruar në mjediset e Akademisë, në prani të bashkëpunëtorëve të projektit, anëtarëve të Akademisë, punonjësve të shkencës, të kulturës dhe të interesuarve të tjerë. Ndërsa sot po e përurojmë edhe vëllimin III dhe gjithë kompletin. Vëllimi I përfshin 13 qendra urbane dhe 24 seli komunale, të mbarështruara dhe sistemuara sipas madhësisë territoriale-demografike dhe rëndësisë funksionale në gjithsej 553 faqe, Vëllimi II përfshin 737 vendbanime rurale, të prezentuara sipas alfabetit, nga shkronja A-LL, me gjithsej 730 faqe, ndërsa Vëllimi III nga shkronja M-ZH përfshin 694 vendbanime rurale me gjithsej 733 faqe. Kompleti kap gjithsej 2.023 faqe.

Në realizimin e projekteve të tilla, përveç traditës dhe eksperiencës, si parakusht janë faktorët organizim, dije dhe mjete financiare. Traditë të gjatë në këto ndërmarrje të mëdha Kosova nuk ka, veçanërisht në hartimin e veprave kolektive të karakterit shkencor-enciklopedik. Puna në hartimin e Enciklopedisë së Jugosllavisë nga fillimi i viteve '70 të shekullit të kaluar, me seli në Zagreb, ku ishte logjistika, kuadrot, mjetet etj. nuk mund të thuhet se ka krijuar një traditë. Kanë dalë dy botime në shqip të EJ, i treti ka mbetur në shtyp. Por as puna në hartimin e Fjalorit Enciklopedik Shqiptar në Tiranë nuk ka krijuar ndonjë përvojë institucionale, sepse edhe këtu selia dhe logjistika ishin jashtë Kosovës, ndërsa angazhimi i autorëve nga Kosova ishte në nivel individual. Vetëm me monografinë Kosova dhe

Fjalorin Enciklopedik të Kosovës si paraprijës për hartimin e Enciklopedisë së Kosovës dhe më vonë, kur do të krijoheshin kushtet, edhe të Enciklopedisë Shqiptare, u pa se edhe institucionet e Kosovës mund të kenë sukses në hartimin e veprave kolektive-ekipore, çfarë janë monografitë shkencore, fjalorët enciklopedikë, fjalorët leksikografikë, fjalorët etimologjikë, leksikonet, enciklopeditë etj. Dëshmi e këtij fakti është edhe hartimi i *Leksikonit të* vendbanimeve *urbane dhe rurale të Kosovës.*

Tre vëllimet për vendbanimet e Kosovës përmbajnë të dhëna, fakte dhe informata relevante nga terreni, dokumentacioni dhe dijet për dimensionin fizik-hapësinor, demografik, funksional, historik, kulturor, ekonomik, gjeopolitik, infrastrukturor, pastaj të dhëna për dhunën, krimet, masakrat dhe dëmet materiale që i shkaktoi regjimi fashisoid e gjenocidal i Serbisë etj. Të dhënat burimore dhe origjinale shkencore-enciklopedike për evolucionin cilësor dhe sasior të vendbanimeve të Kosovës janë si thuhet nga "dora e parë", pra të vjela "në popull" përmes udhëzuesit-pyetësorit, me 50 pyetje e shumë nënpyetje. Të gjitha së bashku mundësuan ndërtimin e tablos së vërtetë të krijimit, të dinamikës së jetës dhe të rrjedhave zhvillimore të vendbanimeve urbane dhe rurale, të kaluarën dhe të sotmen e tyre. U mbajtën dhe disa punëtori (Work shope) në të cilat u diskutuan të gjitha çështjet relevante të punës në mbledhjen dhe mbarështrimin e të dhënave dhe fakteve nga fusha të ndryshme.

Tekstet janë autoriale dhe disa sish, për shkak të materies shumëdimensionale dhe vjelës të lëndës, hartues të teksteve janë deri tre e katër autorë. Bashkëpunëtorët janë kryesisht nga territoret dhe vendbanimet që u përkasin dhe i njohin rrethanat konkrete dhe tablonë e gjithmbarshme të vendbanimeve. Bashkëpunëtorët janë të shumtën kuadro me grada shkencore që punojnë dhe veprojnë në institucione të ndryshme shkencore, arsimore, kulturore dhe publike, në nivel lokal dhe republikan, gjithnjë nën udhëheqjen e redaksisë së projektit. Tekstet e autorëve domosdoshmërisht kanë kaluar nëpër disa redaktura të ekspertëve; janë rishikuar, korrigjuar e plotësuar nga redaktorët dr. Ibrahim Ramadani, dr. Valbon Bytyçi dhe dr. Arsim Ejupi. Në fund tekstet e të gjitha zërave për t'iu përshtatur modelit të publikimit brenda kritereve të vendosura shkencore-enciklopedike, i redaktoi dhe i harmonizoi kryeredaktori i botimit për aq sa qe e mundur. Pa punën e bashkëpunëtorëve dhe në veçanti të redaktorëve Ramadani, Bytyqi dhe Ejupi vështirë se do të realizohej projekti

hulumtues dhe zor se do ta shihte dritën botimi në këtë formë dhe cilësi.

Në të tri fazat e punës doli si problem në vete grumbullimi i të dhënave në vendbanimet rurale në komunat e Veriut të Kosovës, por edhe në komunat në jug të lumit Ibër, të banuara me popullatë shumicë serbe dhe të administruara nga serbët. U penguan nga autoritetet serbe bashkëpunëtorët e nacionalitetit boshnjak që u angazhuan për punë në terren në veri të Kosovës. Prandaj, bashkëpunëtorët tanë, veçanërisht dr. Arsim Ejupi, të shumtën janë detyruar t'i mbledhin të dhënat nga literatura, burimet dhe dokumentacioni serb. Jemi të vetëdijshëm se mund të ketë mangësi në gjithëpërfshirjen e të dhënave dhe fakteve fizike-hapësinore, popullative dhe funksionale për vendbanimet rurale në këto pjesë të Republikës së Kosovës.

Projekti sjell risi edhe në qasjen hartuese-metodologjike, duke iu shmangur skemës dhe karakterit klasik antropogjeografik. Qasja bashkëkohore teorike-metodologjike konsiston në përfshirjen e vështrimit interaktiv të ekzistimit dhe veprimit të elementëve dhe faktorëve të ndryshëm natyrorë, shoqërorë dhe regjionalë që ndikojnë në baraspeshën e brendshme dhe karakteristikat fizike-hapësinore, strukturën morfologjike, transformimet funksionale, pozitën në rrjetin e vendbanimeve etj. Pjesa tekstuale e botimit përcillet me material ilustrues, çfarë janë fotot për objekte të ndryshme gjeohapësinore, të trashëgimisë natyrore e kulturore dhe elementet fizionomike e funksionale etj., i cili e bën më të kuptueshme materien e trajtuar brenda publikimit.

Me daljen në dritë të tre vëllimeve do të pasurohet fondi i të dhënave dhe fakteve për gjeoshkencat, dijet sociale, pushtetin lokal dhe opinionin profesional e të gjerë, pastaj do të krijohet databaza e të dhënave shkencore që do të shërbejë për hulumtimet e mëvonshme, të hollësishme të vendbanimeve, për tipat, funksionet, sistemin, rrjetin, zgjerimin hapësinor-fizik dhe rritën demografike të tyre etj., sikundër dhe për qëllime aplikative të drejtpërdrejta apo të tërthorta: për planifikimin hapësinor, urbanistik dhe shoqëror, pastaj për motivet dhe potencialet turistike, për statistikën dhe administratën etj. Të dhënat që përmban Leksikoni janë një paralajmërues se para syve tanë po ndodh braktisja e pakontrolluar dhe shpopullimi intensiv i fshatrave si pasojë e faktorëve repulzivë dhe rrjedhimisht reduktimi i riprodhimit (rënia e normës së lindshmërisë) dhe zvogëlimi i shtimit natyror dhe i rritjes së përgjithshme të popullsisë. Prandaj, ndërmarrja

e masave dhe zbatimi i disa politikave komplekse për parandalimin e këtyre fenomeneve dhe proceseve negative është i pashtyeshëm.

Meqenëse për herë të parë realizohet një ndërmarrje e tillë, redaksia është e vetëdijshme se Leksikoni i vendbanimeve në tre vëllime që po e përurojmë sot e që po i ofrohet opinionit mund të ketë zbrazëti eventuale, prandaj redaksia pret nga opinioni profesional dhe opinioni i gjerë që të japin vërejtje dhe sugjerime të dobishme dhe konstruktive në mënyrë që në ribotimin eventual të merren parasysh dhe të plotësohen.

Botimi që e kemi sot në dorë, me inventarin e plotë fiziko-gjeografik, demografik, historik, kulturor, ekonomik, gjeopolitik etj., pa dyshim do të përmbushë një nevojë të kahershme për gjeoshkencat, shkencat sociale dhe opinionin e gjerë lexues dhe shfrytëzues dhe do të jetë një trashëgimi e madhe për shkencën dhe kulturën tonë.

Në emër të Redaksisë i falënderoj Seksionin e Shkencave Shoqërore, që e pranoi projektin ideor dhe hyrjen në këtë projekt afatmesëm me tri faza të punës, Kryesinë dhe Kuvendin e Akademisë për mbështetjen institucionale dhe financiare që i dhanë realizimit të gjithë projektit, i falënderoj të gjithë bashkëpunëtorët për punën e bërë me përgjegjësi dhe redaktorët Ibrahimi, Valboni dhe Arsimi, pastaj recensentët akademik Anton K. Berishajn dhe dr. Qerim Kastratin, lektorin Shefqet Rizën, sikundër që redaksia u është mirënjohëse të gjitha instancave të qendrave komunale dhe bashkësive lokale, ofiçarive, drejtorive të arsimit, të urbanizmit, të kadastrit etj. që u ofruan hulumtuesve dhe studiuesve tanë qasje në dokumentacion, në biblioteka dhe në terren.

KRONIKA

PERËNDIM, COVID-19, NGROHJA GLOBALE, KINA

Manifestimi shkencor dhe kulturor *Ditët e Frane Petriqit 2021*(*Dani Frane Petrića 2021/Days of Frane Petrić 2021*), 26.09-2.10.2021, Cres, Kroaci.

Simpoziumi Ndërkombëtar Interdisiplinar "Lindje-Perëndim: Filozofia komparative dhe situata botërore", 26-29.09.2021, Cres, Kroaci.

Simpoziumi Ndërkombëtar "Filozofia dhe kultura kroate në ndërveprim dhe kontekst" (Hrvatska filozofija i kultura u interakciji i kontekstu), 29.09. – 2.10.2021, Cres, Kroaci.

Nga 26 shtator deri më 2 tetor të këtij viti (2021) në Cres të Kroacisë u mbajt manifestimi shkencor dhe kulturor *Ditët e Frane Petriqit 2021* (*Dani Frane Petrića 2021/Days of Frane Petrić 2021*) që organizohet nga Shoqata e Filozofëve të Kroacisë. Ky manifestim shkencor dhe kulturor është bërë tradicional dhe organizohet për çdo vjet që nga viti 1992 kur u themelua, me përjashtim të vitit të kaluar (2020) kur kjo ishte e pamundur për shkak të kufizimeve lidhur me pandeminë COVID-19. Vend qendror në këtë organizim që mban emrin e filozofit dhe polihistorit të njohur kroat Frane Petriq (1528-1597) zë simpoziumi ndërkombëtar interdisiplinar që për çdo vjet tematizon ndonjë problematikë aktuale të kohës, ndërsa në pjesën e dytë të tij organizohet simpoziumi i përvitshëm ndërkombëtar mbi filozofinë kroate. Falë punës së përkushtuar e këmbëngulëse të organizatorit, Shoqatës së Filozofëve të Kroacisë, manifestimi shkencor dhe kulturor *Ditët e Frane Petriqit* është afirmuar si një nga forumet më të rëndësishme të dialogut ndërkombëtar filozofik, shkencor dhe kulturor jo vetëm në Kroaci, por edhe në gjithë Evropën Juglindore.

Me gjithë kufizimet globale të imponuara për shkak të pandemisë COVID-19, edhe në Simpoziumin e sivjetshëm Ndërkombëtar Interdisiplinar "Lindje-Perëndim: Filozofia komparative dhe situata botërore" morën pjesë me dhjetëra filozofë, shkencëtarë dhe autorë të fushave të ndryshme shkencore nga Kroacia, rajoni, Evropa dhe Amerika Veriore.

Organizatorët kishin vendosur që sivjet disa nga aspektet më të rëndësishme të zhvillimeve të botës bashkëkohore t'i tematizonin përmes sintagmës së relacioneve Lindje – Perëndim, e cila duke qenë e gjithëpranishme në diskurset bashkëkohore politike, mediale dhe akademike, pritej të provokonte problematizime kritike të para-gjykimeve kufizuese që ngërthen, si dhe të problematikës që ajo synon të identifikojë dhe/ose të adresojë. Kështu, në arsyetimin e temës së konferencës në fjalë organizatorët theksojnë se fillimisht është e rëndësishme që të shtrohet pyetja se ç' kuptim, në të vërtetë, kanë nocionet "Lindje" dhe "Perëndim" në kohën e sotme të globalizimit, kur pas gjithë kritikave të njohura të imperializmit dhe kolonializmit kulturor, ekonomik dhe politik, përkatësisht të "europocentrizmit" dhe "oksidentocentrizmit", imponohet "edhe pyetja, vërtet themelore: në raport me çka është Perëndimi perëndimor, ndërsa Lindja lindore..."?[1]

Formulimi dhe arsyetimi i këtillë i temës së këtij simpoziumi, u kishte dhënë hapësirë dhe kishte intriguar pjesëmarrësit e tij që të tematizojnë aspekte të ndryshme dhe çështje të llojllojshme të filozofisë komparative. Kështu, fjala vjen, Geir Sigurđsson (Universiteti i Reykjavikut, Islandë) në kumtesën e tij "Komunikimi filozofik ndërmjet kulturave: Pengesat dhe mundësitë" shtroi nevojën e identifikimit dhe adresimit adekuat metodologjik të problemeve hermeneutike që dalin në rastet e përpjekjeve të interpretimit të ideve filozofike të kulturave të tjera. Sipas tij, interpretimi, madje edhe brenda së njëjtës kulturë dhe gjuhë, është gjithmonë sfidues dhe mund të rezultojë me moskuptime.[2] Ndërkaq përpjekjet për të kuptuar idetë filozofike nga kulturat shumë të ndryshme janë edhe më të pasigurta. Sepse në këto raste pengesat, qofshin ato gjuhësore, kulturore, ose aksiologjike, janë të shumta.[3] Mirëpo, "siç ka treguar Hans-Georg Gadamer në shqyrtimin e tij mbi interpretimin e mendimit antik, pengesat mund të shfaqen edhe si mundësi."[4] Në vazhdim ai diskutoi për disa prej pengesave kryesore për ta kuptuar në mënyrë adekuate mendimin filozofik kinez në "Perëndim" dhe propozoi disa mënyra se si këto pengesa mund të bëhen mundësi për përparimin e filozofisë në kuptimin më të përgjithshëm.[5]

---

1 *29. Dani Frane Petrića*, Cres, Hrvatska, 26. rujna – 2. listopada 2021. / *29th Days of Frane Petrić*, Cres, Croatia, September 26 – October 2, 2021, f.17.

2 Ibid., 119.

3 Ibid.

4 Ibid.

5 Ibid.

Problemet metodologjike të hulumtimeve filozofike transkulturore i tematizoi edhe Jana Roshker (Universiteti i Lubjanës, Slloveni) në kumtesën e saj me titull "Filozofia transkulturore dhe problemi i krahasimeve teorike interkulturore: Metoda e sublacionit". Sipas saj, çdo diskurs apo procedurë komparative që synon të ofrojë njohuri të reja përfshin interpretime, vlerësime, e me këtë edhe gjykime.[6] Në krahasimet ndërkulturore këto vlerësime janë domosdoshmërisht të lidhura me probleme të metodologjisë perëndimorocentrike dhe të premisave të saj aksiologjike.[7] Prandaj kuptimi i zakonshëm relativ i filozofisë komparative si diskurs që vendos marrëdhënie të ndërsjella të frytshme dhe dialog ndërmjet traditave të ndryshme është jo vetëm idealist, por edhe sipërfaqësor.[8] Ajo propozoi që këto probleme metodologjike të hulumtimeve filozofike transkulturore të adresohen përmes metodës së analizës kontrastive, të quajtur metodë e sublacionit.[9]

Kritik ndaj qasjes tradicionale të filozofisë komparative ishte edhe Nevad Kahteran (Universiteti i Sarajevës) në ligjëratën e tij plenare me titull "Hapja e shtigjeve për angazhim ndërtraditor në filozofi" (Paving the ways for cross-tradition engagement in philosophy). Ai argumentoi në favor të tejkalimit të qasjes tradicionale metodologjike të filozofisë komparative, e cila, sipas tij, konsiston kryesisht në përshkrimin historik të ngjashmërive dhe dallimeve ndërmjet personaliteteve ose teksteve që i nënshtrohen shqyrtimit komparativ, me një angazhim ndërtraditor në filozofi.[10] Në frymën e konceptimit të këtillë të filozofisë komparative, përkatësisht të nevojës për një qasje të angazhuar në dialogun ndërmjet traditave të ndryshme filozofike dhe kulturore, N. Kahteran u angazhua për tejkalimin e paragjykimeve perëndimore ndaj Lindjes. Duke afirmuar dhe marrë si pikënisje kontributet e jashtëzakonshme të arabistit të madh italian Massimo Campanini (1954 – 2020), ai tërhoqi vëmendjen për paragjykimet perëndimore ndaj botës arabe dhe islamit dhe për nevojën e tejkalimit të tyre.[11] Ai rikujtoi faktet historike për praninë e arabëve

---

6 Ibid., f.115.
7 Ibid.
8 Ibid.
9 Ibid., f.116.
10 Ibid., f.67.
11 Nevad Kahteran, "In memoriam Massimo Campanini (1954. – 2020.): Talijanski i europski pogled na arapski svijet i islam"/ "In memoriam Massimo Campanini (1954 – 2020):Vështrim italian dhe evropian ndaj botës arabe dhe islamit"/, ligjeratë publike në shtëpinë e komunitetit italian në Cres, 26.09.2021.

dhe islamit që në kohët e hershme në Evropë, e posaçërisht në pjesën e saj mesdhetare, dhe se kontributet e shkencëtarëve, filozofëve, teologëve, artistëve dhe ndërtimtarëve arabë janë të thurura në mënyrën më të mirë në historinë dhe kulturën evropiane.[12] Sipas tij, "ky ndërveprim tejkalon ndarjet e zakonshme të botës në "Lindje" dhe "Perëndim" dhe na ofron një model për zhvillimin e bashkëpunimit kulturor, social dhe politik në kohën e sotme, kur, për shkak të dukurive siç janë radikalizmi religjioz, terrorizmi dhe migrimet e popullsisë, në Evropë shfaqen dyshime ndaj arabëve dhe myslimanëve, madje edhe ksenofobi dhe islamofobi."[13]

Çështjen e tejkalimit të paragjykimeve perëndimore ndaj Lindjes dhe Islamit e shtroi edhe Sead Aliq (Qendra universitare Koprivnica, Universiteti Verior, Kroaci) në kumtesën e tij "Lindja dhe Perëndimi i Goethes". Ai ritheksoi rëndësinë që ka vepra e këtij gjeniu të letërsisë botërore si model për tejkalimin e paragjykimeve të përmendura. Sipas tij, marrëdhëniet ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit do të ishin shumë më të mira sikur më shumë qytetarë të botës ta kishin analizuar veprën poetike, filozofike dhe teologjike të Goethes.[14] Disporporcioni ndërmjet theksimit të një pjese të veprës së Goethes, dhe në anën tjetër lënia në hije e asaj pjese të veprës së tij ku ai reflekton për poetët e Lindjes dhe islamin "është indikativ për të kuptuar mosgatishmërinë e Perëndimit për qasjen që ka ofruar Goethe."[15]

Vëmendje të veçantë në mesin e pjesëmarrësve të Simpoziumit zgjoi ligjërata plenare e Graham Parkes (Universiteti i Vjenës, Austri) mbi krizën klimatike në kontekst të marrëdhënive të Perëndimit me Lindjen me titull "Si të shmangim fundin e qytetërimit që e njohim- në katër hapa të vështirë" (How to avoid the end of civilisation as we know it – in four dificult steps), të cilën autori e kishte përgatitur në formën e një videoje me të dhëna dhe materiale nga media të ndryshme vizive. Sipas tij, prapa pandemisë aktuale të COVID-19 po duket gjithnjë e më qartë një dukuri që do të shkaktojë mjerim shumë më të madh global nëse nuk veprojmë për ta ndalur, e kjo është thyerja klimatike (a breakdown of climate).[16] Duke vazhduar me tejnxehjen e atmosferës, argumenton Parkes, jemi në shteg që ta bëjmë planetin aq të pabanueshëm sa që konfliktet rreth tokës dhe ujit që do të pasojnë,

---

12 Ibid.
13 Ibid.
14 *29. Dani Frane Petrića* 2021 / *29th Days of Frane Petrić* 2021, f.72.
15 Ibid.
16 Ibid., f.67.

do t'i japin fund civilizimit që e njohim.[17] Por katastrofa mund të shmanget nëse veprojmë në mënyrë të vendosur për të ngadalësuar ngrohjen globale; dhe sa më shpejt që të veprojmë aq më pak mjerim do të shkaktojmë.[18]

Ai theksoi se një grup i dyshimtë i miliarderëve libertarianë është duke zhvilluar një "luftë (të fshehtë) të ideve" kundër ne të tjerëve, e cila ka prodhuar tri pengesa të mëdha për zgjidhjen e krizës klimatike. Këto janë: "ndikimi politik i industrisë së lëndëve djegëse fosile dhe i kompanive kombëtare të naftës, fuqia e të djathtës religjioze (posaçërisht në Shtetet e Bashkuara, por edhe në vende si Brazili), si dhe forcat destruktive të "Big Tech"-ut, të cilat e heqin vëmendjen tonë nga çështja më urgjente me të cilën po përballet njerëzimi."[19] Por, shtoi ai, "nëse filozofët e kthejnë goditjen me ide më të mira, ndërsa aktivistët veprojnë fuqishëm në përputhje me to, ne mund t'i tejkalojmë pengesat e përmendura."[20]

Në kontekst të kornizës tematike të Simpoziumit Ndër-kombëtar Interdisiplinar "Lindje-Perëndim: Filozofia komparative dhe situata botërore" Parkes tërhoqi vërejtjen se ne nuk do të mund të përballemi në mënyrë efikase me krizën klimatike pa bashkëpunimin e Kinës (si dhe të Indisë, Brazilit dhe vendeve të tjera).[21] Mirëpo, marrëdhëniet tona me Kinën po përkeqësohen gjithnjë e më tepër, e ato do të mundë të përmirësoheshin nëse do të respektonim filozofinë e lashtë kineze të cilën po e avokon regjimi i tashëm pas marrjes së pushtetit nga Xi Jinping. (Kjo natyrisht nuk nënkupton aprovimin e trajtimit aktual nga regjimi të pakicave në Kinë.)[22] Sipas tij, në të vërtetë, idetë konfucianiste dhe taoiste janë shumë të përshtatshme për reformimin e qasjes sonë ndaj krizës klimatike.[23] Për të pasur sukses në përpjekjet kundër ngrohjes globale po ashtu duhet të krijohet një koalicion i vendeve që janë të vendosura në luftën kundër ndry-shimeve klimatike si dhe vendosja e "tarifave (të larta) të karbonit" ("carbon tariffs") për mallrat e vendeve që refuzojnë të bashkohen në të.[24]

---

17 Ibid.
18 Ibid.
19 Ibid.
20 Ibid.
21 Ibid., f.68.
22 Ibid.
23 Ibid.
24 Ibid.

Çështjet e mjedisit dhe pandemisë së COVID-19 i tematizon edhe Josip Guq (Universiteti i Splitit, Kroaci) në kumtesën e tij "Përgjegjësia për shpërthimin e sëmundjes COVID-19 ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit". Duke u mbështetur në nocionin "gjeografi relacionale" ai argumenton se vendi konkret i kalimit të virusit nga shtaza te njeriu është më pak i rëndësishëm për përcaktimin e përgjegjësisë sesa shkaqet strukturore; nga këto të fundit rëndësi kyçe ka ndikimi shkatërrimtar i njeriut në mjedis, që në masë të madhe është i shtyrë nga interesat e kapitalit.[25]

Autorë të tjerë "aplikuan" intencat teorike dhe/ose metodologjike të filozofisë komparative apo post-komparative në çështje specifike të disiplinave të caktuara akademike, si dhe të kulturave apo shoqërive konkrete. Këtu mund të përmendim kumtesën e autorit të njohur kroat të bioetikës, Hrvoje Juriqit (Universiteti Zagrebit) me titulll "Nxitjet lindore të bioetikës perëndimore: shembujt e Albert Schweitzerit, Fritz Jahrit dhe Arne Naessit" (Eastern Incentives to Western Bioethics: Examples of Albert Schweitzer, Fritz Jahr dhe Arne Naess). Autori në këtë punim shkon përtej, siç e quan, historisë "zyrtare" apo amerikane të bioetikës dhe shqyrton lidhjet dhe ndikimet ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit në këtë fushë të re akademike në shembujt e proto-autorëve të bioetikës evropiane të përmendur në titullin e kumtesës. Relacionet Lindje-Perëndim në lëmin e bioetikës u trajtuan edhe në kumtesën "Perëndimorizimi i Lindjes: A ka bioetika lindore fare shansë në përballjen me doktrinën e Georgetownit?" të autorëve Toni Buterin, Iva Rinçiq dhe Amir Muzur (Universiteti i Rijekës). Ndërkaq Ralph Weir (Universiteti i Oksfordit & Universiteti i Linkolnit, Mbretëria e Bashkuar) në punimin e tij "A duhet të përdoren teknologjitë e reja për shtyrjen e pafundme të vdekjes" (Should New Technologies be Used to put of Death Indefinitely?) diskutoi për dilemat bioetike që shfaqen me mundësitë e përdorimit të arritjeve të reja apo të pritura teknologjike për zgjatjen e jetës së njeriut. Po kështu Nikolaj Slavkovski-Rode (Nikolaj Slawkowski – Rode) nga Universiteti i Oksfordit dhe Universiteti i Varshavës paraqiti kumtesën "Pavdekshmëria dhe fenomenologjia e transcedencës" (Immortality and the Phenomenology of Transcedence).

Bela Mester (Qendra për shkenca humanistike, Budapest, Hungari), ndërkaq në kumtesën e tij "Periferitë e lidhura ngushtë me

[25] Ibid., f.86.

qendrën: Rasti i marrëdhënieve të Lindjes dhe Perëndimit në historinë evropiane të filozofisë" (Peripheries Closely Linked with the Center: A Case Study on the Relations of the East and the West in the European History of Philosophy), tematizon ndikimet përcaktuese të filozofive perëndimore në historiografinë e filozofisë në Evropën Lindore dhe të Mesme.

Ndër kumtesat e tjera të shumta me këtë qasje "aplikative" të filozofisë komparative në çështje specifike mund të përmendim fjala vjen atë të Ivana Bulanit (Universiteti i Zagrebit) me titull "Filozofia kineze: Nga qasjet komparative deri te ato post-komparative dha prapa", të Daniela G. Camhy (Universiteti i Grazit, Austri) - "Kosmopolitanizmi dhe bashkësia filozofike e hulumtimeve" (Cosmopolitanism and Philosophical Community of Inquiry), Katerina Gajdoshova (Universiteti i Pragës, Çeki) – "Ligjërimi emancipues: Shfaqja e Unit përmes të folurit në tekstet e hershme kineze" (Emancipatory Speech:Emergence of the Self through Speech in Early Chinese Texsts), Michael George (Universiteti i Shën Tomasit, Fredericton, Canada) lexoi kumtesën "Mbi situimin e vetvetës si mendimtar: Parakushtet dhe problemet" (On Situating Oneself as a Thinker: Prerequisites and Problems), ndërsa Ludevit Fran Jezhiq (Universiteti i Zagrebit) në paraqitjen e tij adresoi pyetjen "Pse Bhagavadgita kishte zgjuar interesim të madh te Herderi, vëllezrit Schlegel, Schellingu, Humbolti dhe Hegeli?"

Nga kumtesat e tjera që tematizonin procese historike dhe realitete të shoqërive konkrete nga perspektiva e filozofisë komparative po përmendim këtu atë të Gabor Kovacs (Qendra për shkenca humanistike, Budapest, Hungari) me titull "Hungaria si vend-trajekt që lundron ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit – metaforë qendrore në mendimin hungarez" (Hungary as a Ferryboat-Country Commuting Between the East and West- A Central Metaphor in Hungarian Thought). Poeti i famshëm hungarez Endre Ady në fillim të shekullit të kaluar kishte shkruar: "Hungaria është një vend-trajekt që në ëndrrat e veta më ambicioze lundron ndërmjet brigjeve lindore dhe perëndimore të lumit, nga Lindja drejt Perëndimit dhe prapa; por preferon rrugën nga Perëndimi në Lindje."[26] Sipas Kovacsit kjo metaforë është përdorur që nga ajo kohë deri më sot për të përshkruar "pozitën ambivalente politike dhe kulturore të Hungarisë ndërmjet pjesës perëndimore dhe lindore të qytetrimit evropian..."[27] Autori e

[26] Ibid., f.95.
[27] Ibid.

përdor këtë metaforë për të rikonstuktuar dhe interpretuar mendimin filozofik hungarez të kohës. E ngjashme me këtë ishte edhe tema tjetër „Republika e Dubrovnikut në udhëkryq ndërmjet Lindjes dhe Perëndimit“ (The Republic of Dubrovnik at the Crossroads of East and West), e paraqitur nga Josip Perisha (Universiteti i Zagrebit), ndërsa autori i këtyre rreshtave në kumtesën „The Other/s Among Us: Dysfunctional Integration of Islam into Albanian Majority Societies and Communities in the Balkans“ (Të tjerët mes nesh: Integrimi disfunksional i islamit në shoqëritë dhe bashkësitë me shumicë shqiptare në Ballkan) shqyrtoi presionin e orientalizmit perëndimor mbi elitat politike dhe kulturore shqiptare që nga Rilindja Kombëtare Shqiptare deri në ditët e sotme, si dhe ndikimin e tij në procesimin dhe integrimin problematik të trashëgimisë së periudhës osmane të historisë shqiptare.

Interesim të veçantë të pjesëmarrësve zgjoi tryeza e rrumbullakët me titull „A ka humbur shkenca „lindore“ në përkthim?“ (Is „Eastern“ Science Lost in Translation?) që u organizua në kuadër të Simpoziumit Ndërkombëtar Interdisiplinar “Lindje-Perëndim: Filozofia komparative dhe situata botërore” në bashkëpunim me Qendrën për shkencë dhe religjion “Ian Ramsey” (Universiteti i Oksfordit) dhe Qendrën shkencore të ekselencës për bioetikë integrative (Universiteti i Zagrebit). Panelistët Marija Selak Raspundiq (Universiteti i Zagrebit), Nikolaj Slavkovski-Rode dhe Ralph Weir krahasuan gjendjen e shkencës në Perëndim dhe në Evropën Lindore. U shtrua pyetja a janë dhe sa janë punimet shkencore “lindore” mëtodologjikisht dhe përmbajtësisht të ndryshme nga ato që prodhohen në “Perëndim” dhe se çfarë janë mundësitë e shkencëtarëve “lindorë” për të botuar në revistat prestigjioze “perëndimore” dhe për të marrë pjesë në punën e komunitetit ndërkombëtar të shkencës?[28] Prezentimet e panelistëve provokuan diskutime të gjalla nga pjesëmarrësit. Ata kritikuan komunitetin akademik “perëndimor” për mungesë të interesimit për komunikim dhe dialog shkencor me mendje të hapur dhe respekt të ndërsjellë me kolegët e tyre “lindorë”. U diskutua për atë se çka mund të bëhet që shkenca “lindore” të jetë njësoj konkurrente me atë të “Perëndimit” dhe që sa më pak të jetë e kufizuar me rrethanat gjeopolike.[29]

Kumtesa e filozofit të njohur kroat, Lino Veljak, me titull “As orientofili as eurocentrizëm” (Ni orijentofilija niti eurocentrizam) që u

[28] Ibid., f.70.
[29] Ibid.

lexua në ditën e fundit të Simpoziumit adresoi disa nga pyetjet dhe dilemat dominuese të këtij tubimi. Sipas tij, "ndër alternativat e shumta të rrejshme që shënojnë epokën tonë vëmendje duhet t'i kushtohet edhe antitezës së orientofilisë (aziofilisë), e cila shfaqet në të ashtuquajturin oksidentalizëm, në një anë, dhe eurocentrizmit, i cili gjen shprehje në orientalizëm (në kuptimin që këtij nocioni ia ka dhënë Edward Said), në anën tjetër."[30] Dhe përderisa orientofilia karakterizohet nga "adhurimi jokritik (para së gjithash perëndimor) ndaj çdo gjëje që vjen nga Lindja (para së gjithash nga Azia), ku ndërlidhen edhe paragjykimet lindore mbi Perëndimin (oksidentalizmi), eurocentrizmi karakterizohet nga bindja për epërsinë shpirtërore dhe kulturore (e jo rrallë edhe racore) të Perëndimit në raport me Lindjen, që përcillet edhe me kultivimin e paragjykimeve perëndimore ndaj qytetërimeve dhe kulturave të tjera."[31] Prandaj, sipas Veljakut, "është e domosdoshme të denoncohet karakteri ideologjik i kësaj alternative të rrejshme, si dhe solidariteti antitetik i bartësve të të dy poleve të saj."[32]

Në kuadër të këtij simpoziumi organizatori promovoi edhe disa nga botimet e veta më të reja. Kështu libri i Lino Veljak, *Izazovi našeg vremena* [Challenges of Our Time], Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2020, u prezentua nga Boshko Peshiq; Isuf Berisha, *Sjećanje, povijest, identitet* [Kujtesa, historia, identiteti/ Memory, History, Identity], Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2021, (prezentimi nga Lino Veljak); Kenan Šljivo, *Inferencijalizam i epistemologija: spoznajnoteorijsko čitanje filozofije Roberta Brandoma* [Inferentialism and Epistemology: Epistemological Reading of Robert Brandom's Philosophy], Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2021 (Mislav Uzuniq); Marko Kardum, *Teorija umjetnosti Arthura C. Dantoa: ontologija umjetničkih djela između naturalističkog i konstruktivističkog objašnjenja* [Arthur C. Danto's Art Theory: Ontology of Artworks Between Naturalistic and Constructivist Explanations], Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2021, (Josip Perisha); Tomislav Krznar (red./ed.), *Filozofija i ekonomija* [Philosophy and Economy], Zagreb:Hrvatsko filozofsko društvo, 2020, (Lidija Knorr); ndërsa botimi i Ana Maskalan (red./ed.), *Reformacije i revolucije* [Reformations and Revolutions], Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo, 2020, u prezantua nga Lluka Perushiq.

---

30 Ibid., f. 131.
31 Ibid.
32 Ibid.

Edhe në simpoziumin e dytë ndërkombëtar që u mbajt në kuadër të manifestimit shkencor dhe kulturor *Ditët e Frane Petriqit 2021*, atë mbi filozofinë kroate me titull "Filozofia dhe kultura kroate në ndërveprim dhe kontekst" (29.09-2.10. 2021) u paraqiten kumtesa të shumta dhe u zhvilluan diskutime të gjalla mbi probleme të ndryshme të historisë së filozofisë kroate, mbi lidhjet dhe marrëdhëniet e filozofisë dhe kulturës kroate me simotrat e tyre në rajon dhe në Evropë, si dhe mbi çështje dhe preokupime të filozofisë bashkëkohore kroate. Të gjitha këto janë me interes për publikun tonë kulturor e posaçërisht për studiuesit e fushës së filozofisë dhe kulturologjisë.

Arritjet e studiuesve kroatë në studimin e filozofisë së tyre kombëtare (Simpoziumi ndërkombëtar "Filozofia dhe kultura kroate në ndërveprim dhe kontekst" mbahet për çdo vjet që nga viti i largët 1992!), bie fjala qasjet teorike dhe metodologjike për definimin e çështjeve dhe problemeve të historisë së filozofisë kroate, janë shembuj të dobishëm edhe për studiuesit e fushës në Kosovë dhe Shqipëri kurdo që do të kujtohen për të parë historinë e zhvillimit të mendimit filozofik ndër shqiptarët. Për momentin përvoja dhe shembulli i studiuesve kroatë në këtë fushë mund të shërbejë si zile zgjimi për studiuesit shqiptarë të fushës. Sepse, fjala vjen, derisa kolegët tanë kroatë e kanë vënë filozofin e tyre të kohës së Renesacës, Frane Petriqin, në qendër të shqyrtimeve të përvitshme në simpoziumin e përmendur mbi filozofinë kroate tash e 30 vjet, studiuesit shqiptarë nga fusha e filozofisë me sa duket akoma nuk kanë dëgjuar për humanistët dhe/ose filozofët shqiptarë bashkëkohanikë të Petriqit. Veprat e tyre deri më tash janë studiuar apo përmendur kalimthi kryesisht nga historianët e letërsisë shqipe.

Mirëpo, duke pasur parasysh vendin e kufizuar, me këtë rast vetëm po përmendim disa nga kumtesat e shumta që u paraqitën në këtë simpozium, sa për të treguar me shembuj disa nga çështjet e tematizuara dhe diskutuara në këtë tubim. Kështu, fjala vjen, Jakov Erdeljac (Universiteti i Zagrebit) paraqiti kumtesën "Pluri-perspektivizmi – kornizë e filozofisë bashkëkohore kroate" (Pluri-Perspectivity – Framework of Contemporary Croatian Philosophy), Mislav Kukoç (Universiteti i Zagrebit) – "Filozofia e botës dhe globalizimi" (Philosophy of the World and Globalisation), Bela Mester (Hungari) – "Receptimi kroat dhe hungarez i kantizmit nga aspekti vienez" (Croatian and Hungarian Reception of Kantianism from the Vienna Aspect), Sead Aliq (Kroaci) – *Philosophia Perennis*

në Kroaci (*Philosophia Perennis* in Croatia), Ana Daria Bokan (Universiteti i Zagrebit) – "Filozofia e natyrës e Petriqit në kontekst historik" (Petrić's Philosophy of Nature in Historical Context), etj. Autori i këtyre rreshtave në këtë simpozium diskutoi mbi ndikimin e filozofisë kroate në zhvillimin e mendimit filozofik në Kosovë.

Isuf Berisha

STUDIME SHOQËRORE
8

2021

Botues:
AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS

Lektor:
Bahri Koskoviku

Redaktor teknik:
ASHAK

Realizimi kompjuterik:
ASHAK

Madhësia: 29 tabakë shtypi
Tirazhi: 200 copë
Formati: 16x24 cm

Shtypi:
Focus Print
Shkup