

Biblioteka Filozofike

Johann Gottlieb Fichte

Misioni i Intelektualit



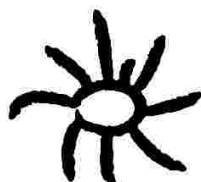
001 FIC

Johan Gottlieb Fichte

MISIONI I INTELEKTUALIT

(pesë leksione)

Përktheu: Armand Dedej



Johan Gottlieb Fichte

Misioni i Intelektualit

Titulli i origjinalit:

EINIGE VORLESUNGEN

ÜBER DIE BESTIMMUNG DES GEISTES

Përktheu: Armand Dedej

Redaktoi: Arlind Novi

Korrektoi: Elmie Kabili

Përkujdesja grafike: Pelegrini

ISBN 978 - 9928 - 4041 - 3 - 8

Cel: 0672812743

pika.pa.siperfaqe@gmail.com

Tiranë 2011

© Pika pa Sipërfaqe

Hyrje nga Nicolao Merker

Përmbajtja e leksioneve të 1794-s

Leksioni i parë trajton një temë që është tashmë familjare për Fichte-n e 1794-s. Ideja që “destinacioni i njeriut” ishte një përkryerje etike që procedon në pafundësi, dhe në të cilin shfaqet detyra që i imponohet njeriut nga njohja morale, do të përbëjë tashmë fillin udhëheqës tek *Hakmarrja* dhe tek *Kontributi*. Optika specifike përmes të cilës e zhvillon Fichte këtu këtë ide, ka të bëjë me faktin se bartësi i vetëdijes ndaj kësaj instance është intelektual, d.m.th. filozofi që e ka të qartë rolin e rëndësishëm që i takon “Unit të kulluar”, “anës shpirtërore të njeriut”, në punën e mundimshme dhe të gjatë për të modeluar “Jo-Unin”, realitetin e jashtëm, sipas nevojave universale të “Unit”. Ky është një atavizëm voluntarist nga ana e Fichte-s plotësisht i zhytur në ideologjinë borgjeze të ndryshimit të reales, të cilën revolucioni francez e shpalli me një fuqi të jashtëzakonshme.

Leksioni i dytë është i përqendruar në dy ide: njeriu nuk është një qenie e izoluar, por është lidhu në një raport të ngushtë me të gjithë të ngjashmit e tij, qenie këto racionale të barabarta me ‘të, dhe që terreni i këtij raporti është shoqëria. “Quaj shoqëri – saktëson Fichte – raportin reciprok të qenieve racionale”. Nga kjo rridhte një vlerësim shumë i lartë ndaj shoqërisë civile, vend ky i zhvillimit i të gjitha fakulteteve njerëzore, dhe një konceptim relativizues historicist ndaj sferës politike, i institucioneve shtetërore, të cilat ose janë funksionale për të pranuar, interpretuar

dhe zgjidhur kërkesat që vijnë nga shoqëria civile, ose përndryshe vlera e tyre është me zero. Nga ana tjetër, jo institucionet politike, por strukturat e shoqërisë civile janë vendi parësor ku shkëmbimi reciprok i ideve, aftësive, talenteve dhe dhuntive ndërmjet individëve nxjerr në pah faktin që përmes gjithë këtyre raporteve ndërnjerëzore lind, “me anë të shoqërisë, një përkryerje e llojit”, një fuqizim kolektiv i fakulteteve njerëzore. “Zembreku kryesor i përbashkët” i këtij “ingranimi reciprok universal rrotëzash të pafundme” është liria: ajo që duhet t’i lejojë çdo individ të ushtrojë dhe zhvillojë në “një harmoni të bukur” me çdo të ngjashëm të tij të gjitha fakultetet e veta.

Në leksionin e tretë Fichte e sheh temën e intelektualit në një vlerësim socio-filozofik të përgjithshëm që lidhet me “shtresat” që përbëjnë shoqërinë civile. Filozofi nis nga konstatimi se intelektual, përveçse se është pjesë e shoqërisë, “është në të njëjtën kohë një anëtar i një shtrese të veçantë të pranishme në ‘të’”; më pas ligjërimi zgjerohet dhe ai pyet pse formohen “shtresa shoqërore” ndërmjet njerëzve. Ekzistenca e shtresave të pabarabarta ndërmjet tyre, kjo pabarazi faktike, a nuk përbën kundërshti ndoshta në kuadrin e vlerave të një “barazie të plotë” të të gjithë anëtarëve të shoqërisë? Sipas Fichte-s kjo është një kontradiktë vetëm në dukje.

Duke vendosur premisën, se shoqëria është vendi ku vepra kolektive dhe e gjithanshme e talenteve dhe aftësive të anëtarëve integron në dobi të të gjithëve “formimin e njëanshëm që natyra i ka dhënë individit”, atëherë çdo anëtar i veçantë ka për detyrë të specializohet në veprimtarinë e tij të veçantë, për të cilën ndjehet i aftë, e që duke e ushtruar atë me kompetencë, do të mund “të paguajë borxhin që ka kundrejt shoqërisë”, ose një gjë e

tillë t'i lejojë atij të bashkojë në të mirat e gjithanshme ushtrimin e një specializimi të njëanshëm. Parë në këtë optikë, "shtresa" është bashkësia e atyre që ushtrojnë një prej shumë veprimtarive të veçanta produktive të mundshme. Por duhet, tek Fichte i cili aspiron ide demokratike, që vendosja e individit në njërën prej këtyre shtresave të vijë nga zgjedhja e tij e lirë.

Në këtë kontekst, shtresës së intelektualëve i takon një detyrë specifike, të cilën Fichte e trajton në leksionin e katërt. Shoqëria kështu siç është, sidomos në Gjermani, ende e robëruar nën hekurat tëhuajëzuese të regjimit të vjetër, nuk favorizon aspak atë "zhvillimin dhe përmbushjen" uniforme të "të gjitha nevojave" dhe "talenteve" që duhet të përbënte sipas Fichte-s qëllimin përfundimtar të komunitetit njerëzor. Të themelosh një shkencë të shoqërisë – apo një njohje të aftësive dhe nevojave të njeriut, e cila në kuadrin e njohjes teorike bashkon njohuritë e përshtatshme duke treguar mjetet praktike për të ndërtuar një shoqëri të tillë në përmasën e njeriut – bëhet një domosdoshmëri në radhë të parë etike, një imperativ moral. Shtresa që duhet të merret me këtë shkencë, madje t'i përkushtohet asaj, është ajo e intelektualëve. Vepra e tyre – nëse ajo ushtrohet në simbiozë me qëllimin përfundimtar të çdo individi dhe me atë të shoqërisë në tërësinë e saj, e që është "përsosja etike e njeriut marrë në tërë kompleksitetin e tij" – trumbetohet nga Fichte me një theks entuziast dhe prekës.

Këtu merr shkas një polemikë me Rousseau-in, e cila do të zhvillohet në leksionin e pestë. Jo me Rousseau-in e *Kontratës shoqërore*, idetë politike e të cilit kishin shërbyer si një burim i vlefshëm frymëzimi për Fichte-n e shkrimeve të 1793-shit në mbrojtje të revolucionit francez, por me Rousseau-in e *Ligjërimit mbi shkencat dhe artet*.

Aty filozofi gjenevian ia faturonte kulturës përgjegjësinë më të madhe të të këqijave morale dhe shoqërore që shqetësojnë njerëzimin. Përkundrazi, sipas Fichte-s kultivimi jo vetëm që është qëllimi moralisht pozitiv i çdo veprimtarie njerëzore, por ai i bënte apel intelektualëve, pra shtesës së specializuar të punëtorëve të kulturës, që ta lartësonin shoqërinë në një nivel superior dhe të tregonin, “si edukatorë të njerëzimit” që ishin, edhe mjetet praktike për të eliminuar shtrembërimet, unanimisht dhe moralisht tëhuajëzuese, të shoqërisë aktuale. Kështu, nuk është vetëm tek denoncimi i të këqijave shoqërore me të cilat Fichte nuk pajtohet me Rousseau-in. Ai është dakord me këtë përshkrim të këtij të fundit. Mospajtimi shfaqet në lidhje me rregullimet dhe zgjidhjet që duhen dhënë.

Fichte e interpreton Rousseau-in sipas një modeli, i cili ishte tepër i përhapur në shek. XVIII, objektivisht të gabuar, sepse është i njëanshëm, i cili shihte te zgjidhja rusoiane vetëm idenë e rikthimit të mirëfilltë tek “njeriu i natyrës”, tek vlerat parësore të ndjeshmërisë dhe spontanitetit, të ndjenjës dhe instinktit, të cilat i kundërvihen radikalisht “kulturës” së arsyes. Fichte sugjeron një integrim dialektik të “natyrës” dhe “kulturës”, të spontanitetit të ndjenjave dhe të racionalitetit, sepse në ndërtimin e shoqërisë borgjeze, e cila u hap me revolucionin francez, duhej të viheshin në lëvizje të gjitha instrumentet, si fakultetet ndjesore ashtu edhe ato racionale.

Pa dashur të mposhtë Rousseau-in, kujtimin e të cilit ai e ngre në qiell, Fichte sugjeron një objektiv që shkon përtej Rousseau-it. Rousseau-i “veproi pa i thërritur të tjerët në veprim”; e tija ishte një protestë individuale kundër të këqijave të shoqërisë. Tani, në një atmosferë tjetër dhe të ndryshme historike, e ndezur nga viti francez

1789, nevojitet për transformimin e ekzistueses, - d.m.th. i regjimit të vjetër feudal dhe absolut,- një veprim kolektiv, i organizuar, në të cilin intelektualët janë timonierët, pararoja e masave.

Nicolao Merker

Parathënie

Këto leksione u mbajtën, gjatë semestrit veror që sapo kaloi, përpara një numri të konsiderueshëm të studentëve tanë. Ato përbëjnë shenjë parë për një vepër më të gjerë, të cilën autori synon ta përmbushë dhe t'ia paraqesë publikut në kohën e duhur. Por një rrethanë e jashtme, që nuk ka të bëjë as me ndonjë vlerësim korrekt, dhe as me ndonjë përvetësim të saktë të këtyre faqeve, e ka detyruar autorin t'i publikojë veç e veç këto pesë leksione të para, pikërisht në formën në të cilën i ka ligjëruar ato, pa u ndryshuar as edhe një fjalë të vetme. Një gjë e tillë mund të bëjë të falen parregullsitë e shumta që gjenden në mënyrën e të shprehurit të autorit. Duke qenë i zënë me punë të tjera, autori nuk ka mundur t'u japë këtyre shkrimeve të shpejta formën e përkryer dhe përfundimtare që do të dëshironte t'u jepte. Në kuadrin e diksionit një gjë e tillë nuk përbën problem falë artit të ligjërit. Nga ana tjetër, ofrimi i një botimi të rishikuar dhe korrekt binte ndesh me një prej qëllimeve dytësore që vepra propozon.

Në këto leksione parashtrohen një sërë pohimesh që jo të gjithë lexuesve kanë për t'u pëlqyer; por autori nuk duhet kritikuar për këtë. Ai, në kërkimet e tij, nuk është nisur nga fakti nëse diçka pëlqehet apo jo, por nga fakti nëse ajo i korrespondon të vërtetës. Autori e ka thënë në mënyrën më të mirë që ka mundur, atë që ka mëtuar për të vërtetë, në bazë të aftësisë së tij për të argumentuar.

Por përveç lexuesve të këtij lloji, që kanë arsytet e tyre për t'i konsideruar si të papëlqyeshme gjërat që janë thënë, mund

të ketë të tjerë që t'i konsiderojnë thjesht si të padobishme, qoftë sepse ato mund të mos jenë të realizueshme, qoftë sepse në botën reale, ashtu siç na paraqitet kjo e fundit, nuk do t'i korrespondojnë asgjëje. Madje ka shumë mundësi që kjo vepër të gjykohet pikërisht në këtë mënyrë nga pjesa më e madhe e publikut, i cili sidoqoftë përbëhet nga njerëz të ndershëm, të drejtë dhe të matur. Në fakt, për sa kohë që e pranojmë si të pamohueshëm faktin se në të gjitha epokat ata që ishin në gjendje të ngriheshin drejt një bote ideale përbënin gjithmonë pakicën, kurrë si në ditët e sotme, për arsye që mund të kalohen në heshtje, kjo pakicë nuk ka qenë ndonjëherë kaq e ngushtë. Ndërsa, duke pasur parasysh rrethin fenomenal që përvoja e zakonshme skicon rrotull nesh, sot meditohet në mënyrë më autonome dhe gjykohet më me saktësi në shkallën më të madhe që mund të jetë parë ndonjë herë, ndërkohë shumica e njerëzve është plotësisht e mbështjellë nga injoranca dhe bëhet si e verbuar sapo që i duhet ta tejkalojë qoftë dhe një pëllëmbë të vetme rrethin në fjalë. Nëse është e pamundur të nxisësh tek ata shkëndijën që karakterizon gjenin superior, atëherë duhet t'i lësh të qëndrojnë qetësisht tek ky rreth, brenda të cilit ata janë të dobishëm dhe të domosdoshëm, por gjithmonë vetëm brenda këtij rrethi. Por ata do të bënin një gabim të madh nëse, për shkak të paaftësisë së tyre për t'u ngritur më lart, do të kërkonin madje ta ulnin gjithçka në nivelin e tyre, duke pretenduar për shembull që të gjithë librat të mund të përdroreshin si një libër kuzhine, një manual aritmetik, ose si një rregullore shërbimi, dhe të zhvlerësonin çdo gjë që nuk mund të utilitarizohet në këtë mënyrë.

Që idealet është e pamundur të përshfaqen në botën

reale, këtë e dimë po aq mirë sa ata¹, dhe ndoshta edhe më mirë se ata. Ne kufizohemi në pohimin se realiteti duhet të gjykohet duke u nisur nga idealet dhe të modifikohet nga ata që ndihen të aftë për ta bërë këtë. Edhe nëse supozojmë se njerëzit e zakonshëm nuk do të bindeshin për një gjë të tillë, sidoqoftë, duke pasur parasysh atë çfarë ata janë, pak gjë kishin për të humbur, ndërsa njerëzimi nuk do të humbiste asgjë. Nga kjo bëhet i qartë fakti, se atyre nuk mund t'u besohet një projekt i orientuar drejt përkryerjes së llojit njerëzor. Njerëzimi do ta ndjekë rrugën e tij në të kundërt. Natyra dashamirëse i ruajtë ata, dhe u dhëntë atëherë kur duhet shiun dhe dritën e diellit, u dhëntë një ushqim të mjaftueshëm dhe një jetë të qetë vegetative, dhe veç kësaj edhe mendime inteligjente!

Jenë, dita e Shën Mikelit, 1794

1 Me termin "ata" në këtë rast Fichte i referohet të ashtuquajturve "njerëz të zakonshëm", për të cilët ka folur më sipër. (shën. i përkth.)

Leksioni i parë

Mbi destinacionin e njeriut në vetvete

Qëllimi i leksioneve që po nis sot, është pjesërisht i njohur për ju. Do të doja të jepja një përgjigje, ose më saktë, do të doja t'ju shtyja ju, zotërinjtë e mi, t'u përgjigjeshit pyetjeve në vijim: cili është misioni i intelektualit? cili është raporti i tij si me totalitetin e llojit njerëzor ashtu dhe me shtresa të ndryshme të shoqërisë njerëzore? me çfarë mjetesh mundet ai të realizojë me siguri të plotë misionin e tij sublim?

Intelektuali është i tillë vetëm nëse shihet në raport me njerëzit e tjerë që nuk janë intelektualë. Kështu, koncepti i tij rrjedh nga një përballje, nga një referim ndaj shoqërisë, term ky i fundit me të cilin nuk duhet të nënkuptohet vetëm Shteti, po aq sa dhe në raport me një agregat njerëzish të arsyeshëm që jetojnë pranë njëri-tjetrit dhe që për këtë arsye gjenden në raport reciprok me njëri-tjetrin.

Misioni i intelektualit, si i tillë, është i konceptueshëm vetëm në rrethin e shoqërisë; e kështu, zgjidhja e çështjes rreth destinacionit të intelektualit presupozon zgjidhjen e një tjetër çështjeje, më saktë të kësaj: cili është destinacioni i njeriut në shoqëri?

Përgjigjja ndaj kësaj pyetje presupozon, nga ana e saj,

nevojën për t'iu përgjigjur një çështjeje edhe më parësore: asaj se cili është destinacioni i njeriut në vetvete, domethënë i njeriut për aq sa ai konsiderohet si i tillë, vetëm mbi bazën e konceptit të njeriut në përgjithësi, i marrë në vetvete pavarësisht çdo relacioni që jo domosdoshmërisht përfshihet në konceptin e tij.

Pa pasur nevojë të paraqes prova, unë mund të pohoj atë që për pjesën më të madhe tuajën është tashmë evidente prej shumë kohësh dhe që të tjerë e kanë paralajmëruar në mënyrë të errët por jo më pak të fortë. Pra, mund të pohoj se e gjithë filozofia, i gjithë mendimi dhe shkenca e njeriut, të gjithë studimet e juaja, dhe veçanërisht gjithçka që unë mund t'iu parashtroj, nuk mund të kenë qëllim tjetër veçse t'i përgjigjen çështjeve të sipërpërmendura, dhe veçanërisht asaj të fundit që është dhe më e rëndësishmja prej tyre: cili është destinacioni i njeriut në përgjithësi, dhe përmes çfarë mjetesh ai mund ta realizojë atë në mënyrën më të sigurt.

Filozofia në totalitetin e vet, dhe këtu bëhet fjalë për një filozofi solide dhe shteruese, është në të vërtetë, në mos presupozimi i nevojshëm për mundësinë e perceptimit të një destinacioni të tillë, të paktën një studim i qartë i tij, një studim i pastër dhe i plotë. Ky destinacion i njeriut në vetvete është në të njëjtën kohë argumenti i leksioneve të mia të sotme. Mund ta keni vënë re shumë mirë, zotërinjtë e mi, faktin se atë çfarë unë kam për të thënë mbi këtë argument nuk mund ta deduktoj plotësisht prej themeleve të tij për arsye kohe. Kjo mund të tentohet të bëhet vetëm nëse mua më ka shkrepur në kokë t'i nxjerrë fundin gjithë filozofisë brenda një ore. Por, unë mund të vazhdoj më tej duke u mbështetur në ndjesinë tuaj.

Ju e shihni njëkohësisht se çështja të cilës kërkoj t'i

përgjigjem në leksionet e mia publike, domethënë ajo në lidhje me misionin e intelektualit – me një fjalë, çështja e njeriut në kuptimin e vërtetë të fjalës, gjë që do të trajtohet kur t'i vijë radha – përfaqëson *qëllimin final* të të gjithë hetimit filozofik; ashtu siç në të njëjtën kohë çështja rreth destinacionit të njeriut në përgjithësi (me zgjidhjen e së cilës unë merrem në kursin tim të leksioneve private, por që sot do të limitohem duke e prekur shkurtimisht) përfaqëson për 'të *detyrën e parë*. Po i vihem tani çështjes në fjalë.

Ajo që është ana shpirtërore e njeriut, Uni i kulluar, i parë thjesht dhe vetëm në vetvete, i izoluar, dhe pavarësisht nga çdo raport me çfarëdo gjëje të jashtme me 'të: pikërisht kjo është një çështje pa zgjidhje, madje, ajo përmban një kontradiktë të brendshme. Në fakt, nuk është e vërtetë se Uni është një produkt i Jo-Unit (me këtë të fundit nënkuptoj çdo gjë që konceptohet sikur ekziston jashtë Unit, si diçka e ndarë prej tij dhe e kundërvendosur ndaj tij); e ritheksoj se nuk është e vërtetë që Uni është një produkt i Jo-Unit: një tezë e tillë do të ishte shprehje e një materializmi transcendent pa asnjë racionalitet. Por është sigurisht e vërtetë – dhe do të demonstrohet me kujdes në momentin e duhur – që Uni nuk bëhet kurrë i ndërgjegjshëm për vetveten, dhe as që mund të bëhet, vetëm se falë caqeve të tij empirike, të cilat presupozojnë domosdoshmërisht ekzistencën e diçkaje të jashtme në raport me Unin. Edhe trupi i njeriut, të cilin ai e konsideron si trupin e *vet*, është diçka e jashtme në raport me Unin. Nëse do ta linim mënjane këtë lidhje njeriu nuk do të ishte më njeri, por diçka që do të ishte e pamundur të kapej përmes mendimit, gjithmonë nëse mund të konsiderohet si diçka ajo që nuk mund të mendohet.

Me analizu njeriun në vetvete, të izoluar, nuk do të thotë me e konsideru atë si një Unë të kulluar, pavarësisht çdo relacioni me çfarëdo gjëje jashtë Unit të tij të kulluar; por do të thotë thjesht ta konsiderosh jashtë çdo raporti me qenie racionale të ngjashme me 'të. Cili është atëherë destinacioni i njeriut, nëse e konceptojmë atë në këtë mënyrë? Cila është veçantia e tij si njeri, duke e menduar sipas konceptit të tij, që nuk gjendet tek Jo-Njeriu ndërmjet qenieve të tjera që njohim? Çfarë e dallon atë nga të gjitha qeniet e tjera që njohim, të cilat nuk i përkufizojmë si njerëz?

Më duhet ta marr shtysën nga diçka pozitive, dhe duke qenë se nga pozitat ku gjendem nuk mund të nisem nga aksioma pozitive absolute (domethënë nga teza: Unë jam), atëherë më duhet të formuloj një tjetër formë hipoteze. Aksioma tjetër, e cila është e pranishme në shpirtin njerëzor në mënyrë të përhershme, përfaqëson rezultatin final e të gjithë shkencës filozofike, e që është e demonstruar në mënyrë rigoroze, dhe me anë të saj do të siguroj një demontrim të saktë në leksionet e mia private. Teza është kjo: supozojmë se njeriu posedon arsyen dhe se ai është në raport me veten qëllimi i vetes, domethënë se ai nuk ekziston sepse duhet të ekzistojë diçka tjetër, por përkundrazi, ekziston thjesht për faktin se *ai* duhet të ekzistojë. Qenia e tij e mirëfilltë përbën qëllimin e fundmë të qenies së tij, ose e thënë ndryshe, nuk mund të kërkohet asnjë qëllim tjetër në qenien e tij pa rënë në kontradiktë me këtë që thamë. Ai është *sepse* është. Kjo karakteristikë e qenies absolute, e qenies për vetveten, përfaqëson karakterin e saj të veçantë dhe destinacionin e saj, atëherë kur konsiderohet vetëm dhe ekskluzivisht si një qenie racionale.

Por njeriut nuk i përket vetëm qenia absolute, qenia e kulluar dhe e thjeshtë. I përkasin edhe kufizimet e veçanta të kësaj qenieje: ai jo vetëm *është*, por *është gjithashtu edhe diçka*; nuk limitohet të pohojë: unë jam; por shton edhe: unë jam ky ose ai. Njeriu në përgjithësi është sigurisht një qenie racionale; por kur ai është diçka e përcaktuar, atëherë çfarë i bie të jetë? Kjo është çështja me të cilën duhet të përballemi.

Ajo çfarë ai është, nuk vjen thjesht si rezultat i faktit të të qenit, por për faktin se *ka diçka jashtë tij*. Vetndërgjegjja empirike, ose vetëdija rreth një përcaktimi të çfarëdoshëm që është i pranishëm tek ne, nuk është e mundur nëse nuk presupozohet një Jo-Unë, gjë kjo që e kemi parë edhe më sipër dhe që do ta trajtojmë kur t'i vijë koha. Ky Jo-Unë duhet të veprojë mbi kapacitetin perceptiv të njeriut që ne e quajmë ndijim. Kështu, në qoftë se njeriu është diçka, ai është pikërisht një qenie ndijimore. Nga ana tjetër, duke pasur parasysh atë që u tha më lartë, del se njeriu është në të njëjtën kohë një qenie racionale dhe se ana e tij racionale nuk duhet të dominohet nga ajo ndijimore; përkundrazi, këto të dyja duhet të jenë në kohezion me njëra-tjetrën. Në funksion të kësaj lidhjeje teza e sipërpërmendur: njeriu është sepse është, transformohet në këtë të fundit: *njeriu duhet të jetë ai që është, thjesht për faktin se ai është*. E thënë ndryshe, gjithçka që njeriu është duhet t'i referohet Unit të tij të kulluar, unitetit të tij të mirëfilltë; gjithçka që ai është, duhet të jetë e tillë për faktin se ai është një Unë; dhe ajo çfarë ai, duke qenë një Unë, nuk mund të jetë, duhet që në përgjithësi të mos ekzistojë fare. Kjo formulë që për momentin është ende e errët, do të qartësohet shumë shpejt.

Uni i kulluar paraqitet vetëm si negativitet, si një

kundërvënie ndaj Jo-Unit, i cili ka si tipar dallues shumësinë. Prandaj Uni i kulluar përfytyrohet si një identitet i plotë dhe absolut me vetveten; ai është gjithmonë Unë dhe Identitar dhe kurrë diçka tjetër. Si pasojë e kësaj, formula e sipërpërmendur mund të shpjegohet edhe kështu: njeriu duhet të jetë gjithmonë në përputhje me vetveten, nuk duhet kurrë të bjerë në kontradiktë me vetveten. Veçanërisht, Uni i kulluar nuk mund të gjendet kurrë në kontradiktë me vetveten, përderisa në brendësi të tij nuk mund të ketë shumësi, duke qenë se ai është Unë dhe Identitar. Por Uni empirik, i përcaktueshëm dhe i përcaktuar me anën e gjërave që janë jashtë tij, mund të bjerë në kontradiktë me vetveten. Sa herë që ky i fundit bie në kontradiktë me vetveten, kjo na bën të kuptojmë që ai nuk i është i përcaktuar sipas formës së Unit të kulluar, domethënë se ai nuk përcaktohet nga vetvetja, por përmes gjërave të jashtme. Por, nuk duhet të jetë kështu, përderisa kemi thënë që njeriu është qëllimi i vetvetes. Ai duhet të përcaktojë vetveten dhe jo të përcaktohet prej diçkaje që është e jashtme; ai duhet me qenë ai që është sepse don me qenë, dhe sepse duhet të dojë. Unit empirik duhet t'i jepet një urdhër që të konceptohet si përjetësisht i vlefshëm. Kështu unë mund – dhe këtë po e bëj shkarazi e për arsye të caktuara – të shpreh parimin themeltar të moralit përmes formulës së mëtejshme: Vepro në atë mënyrë që të mund ta konceptosh maksimën e vullnetit tënd si një ligj të përjetshëm për ty.²

2 Kjo maksimë e Fichte-s tingëllon si e ngjashme me atë të Kantit, e cila është pak a shumë kështu: “Vepro në atë mënyrë që maksimi i vullnetit tënd të mund të vlejë gjithmonë e në çdo kohë si parim i një legjislacioni universal”. Pavarësisht nga ngjashmëria në dukje, këto formula nuk janë e njëjta gjë, pasi në rastin e Kantit

Përcaktimi përfundimtar i gjithë qenieve racionale të fundme është të qenit absolutisht unik, një identitet konstant, një përputhje e plotë me vetveten. Ky identitet absolut është forma, madje forma e vetme, e Unit të kulluar; ose më saktë, është pikërisht në bazë të mendueshmërisë së këtij identiteti që shprehja e asaj forme bëhet e *njohshme*. Kështu, ky përcaktim që mund të konceptohet si themel i përjetshëm është në përputhje me formën e kulluar të Unit. Një gjë e tillë nuk duhet kuptuar në mënyrë të pjesshme dhe të njëanshme. Nuk është vetëm vullneti ai që duhet të jetë në përputhje konstante me vetveten: i tillë është argumenti i rrafshit moral. Në të kundërt, të gjitha forcat e njeriut, - që në vetvete përbëjnë një forcë unitare dhe janë të dallueshme nga njëra-tjetra vetëm kur u drejtohen objekteve të ndryshme - pra, të gjitha këto forca, duhet të ndërthuren në një identitet absolut dhe të jenë në përputhje ndërmjet tyre.

Por kufizimet empirike të Unit tonë nuk varen, të kriter moral bëhet komunitarja (e nënkuptuar në termin e “legjislacionit universal”), e cila shpallet njëkohësisht edhe si objektivi themelor i veprimtarisë së vullnetshme, ndërsa në rastin e Fichtes jepet si kriter moral raporti i unit me vetveten dhe veprimtaria e vullnetshme është çështje e kohezionit vetjak të unit. Nëse tek formula kantiane veprimtaria e vullnetshme na jepet në kuadrin e një transcendence komunitare, tek formula fihteane ajo na jepet në kuadrin e një imanence egocentrike. Sidoqoftë, kjo “imanencë egocentrike” është vetëm një pikënisje postulative etike e përkohshme, pasi më tej Fichte i largohet asaj duke qenë se ai propozon idenë e një etike që mund të ekzistojë vetëm e dimensionuar mbi një truall historiko-politik dhe jo si e mëvetësuar, që do të thotë, se komunitarja shfaqet në mendimin fihteian në terrenin historiko-politik dhe jo në atë etik si në rastin e Kantit. (shën. i përkth.)

paktën në pjesën më të madhe të tyre nga ne, por nga diçka që është jashtë nesh. Sigurisht – siç do të tregohet më qartë në një moment tjetër – vullneti është absolutisht i lirë në lidhje me gjëra që kanë të bëjnë me sferën e tij, apo me rrethin e atyre objekteve të cilave ai mund t'iu referohet menjëherë sapo që ato të jenë bërë të njohura për njeriun. Por, në të kundërt, ai varet nga gjërat që janë të jashtme ndaj Unit, dhe karakteristika specifike e këtyre gjërave nuk është aspak identiteti por shumësia. Nëse edhe në këtë rast Uni duhet të jetë gjithmonë në përputhje me vetveten, atëherë ai duhet të kërkojë të reagojë në mënyrë imediate mbi gjëra të tilla nga të cilat varet perceptimi ndjesor dhe përfytyrimi i njeriut. Njeriu duhet të kërkojë t'i modifikojë këto gjëra, dhe t'i bëjë të përputhen me formën e Unit të tij, në mënyrë që edhe përshfaqja e tyre, në masën në të cilën ajo varet nga struktura e tyre, të përputhet me këtë formë. Ky modifikim i gjërave, në formën që ato duhet të marrin mbi bazën e koncepteve të nevojshme që ne kemi për 'to, nuk është i mundur vetëm me anë të vullnetit. Përkundrazi, për ta bërë këtë duhet një aftësi e caktuar që përftohet dhe zhvillohet përmes të ushtruarit.

Veç kësaj – ajo çfarë është më e rëndësishme – edhe Uni ynë i kufizuar empirikisht përfton modifikime të caktuara si rezultat i vërshimit të pandalshëm të gjërave, ndaj të cilave e lëshojmë veten kur arsyeja jonë nuk është ende zgjuar nga gjumi. Këto janë modifikime që është e pamundur t'i koordinosh sipas formës së Unit tonë të kulluar duke qenë se vijnë nga gjëra të jashtme. Për t'i çrrënjësuar këto të fundit dhe për të rifituar formën tonë të kulluar origjinare, vetëm vullneti nuk është përsëri i mjaftueshëm dhe kemi nevojë edhe në këtë rast për atë aftësinë që përftohet dhe zhvillohet përmes të ushtruarit.

Përftimi i kësaj aftësie, kërkon të shtypë dhe çrrënjos prirjet tona personale të gabuara që janë formuar përpara zgjimit të arsyes sonë dhe të vetëdijes rreth autonomisë sonë, kërkon të modifikojë gjërat e jashtme dhe t'i transformojë ato sipas koncepteve tona: përftimi i kësaj aftësie, quhet *kulturë*, dhe e tillë konsiderohet gjithashtu dhe niveli i caktuar në të cilin mbërrihet tek kjo aftësi.³ Kultura ndahet vetëm përmes niveleve të veta, të cilat janë të shumta. Ajo është mjeti i vetëm dhe më i lartë për të arritur qëllimin final të njeriut, që është përputhja e tij me vetveten, për aq sa ai konsiderohet si një qenie ndjesore racionale. Ndërsa kur njeriu konsiderohet si një

3 Kjo fjali është tepër e rëndësishme për të kuptuar dallimin e qëndrimit të Fichtes nga ai i Dekartit në lidhje me konceptin e arsyes si veti ontologjike e njerëzores. Pavarësisht se tek Fichte, ashtu si edhe tek Dekarti, arsyeja na jepet si një atribut specifik i njerëzores përmes një ontologjie egocentrike të një Uni që kërkon të afirmojë vetveten përmes mendimit që ka për veten, sidoqoftë tek Fichte kemi një dalje nga qerthulli egocentrik kartezi. Kjo “dalje” shprehet pikërisht në konceptin e kulturës, sipas të cilit arsyeja njerëzore nuk është një specifike ontologjike e “llojit njeri”, sepse ajo është një kultivim në kuadrin e komunitares, pra është një konstruksion po aq saç rezulton të jetë konstruksion edhe vetë “lloji njeri” i konceptuar si forma racionale e të qenit. Nëse për grekët do të jetë polisi (si komunitet politik), trualli i sendërtimit të njerëzores, për gjermanët do të jetë kultura (si komunitet etnik), trualli i sendërtimit të njerëzores. Është pikërisht në kontekstin e kësaj të fundit që kultivohet edhe niveli më i lartë i njerëzores: subjektiviteti, i cili na jepet tek Fichte përmes konceptit të Unit. Kjo tregon, se në këtë pikë largimi i Fichte-s nga paradigma komunitare e Kantit është shumë më i vogël se sa largimi i tij nga paradigma e vetmisë egocentrike të Dekartit. (shën. i përkth.)

qenie thjesht dhe vetëm ndiesore, atëherë vetë kultura bëhet qëllimi final. Ndjeshmëria⁴ duhet edukuar: ky është maksimumi që mund të kërkohej prej kulturës.

Rezultati final i asaj që është thënë deri më tani është si vijon: qëllimi final dhe më i lartë i njeriut është përputhja e tij e përkryer me vetveten – për aq sa ai mund të përputhet me vetveten – dhe përputhja e gjithë gjërave të jashtme ndaj tij me konceptet e nevojshme dhe praktike që ai mbart në vetvete (ose më saktë, me konceptet që përcaktojnë se si *duhet* të jenë gjërat). Kjo përputhje është në përgjithësi, për ta thënë me terminologjinë e filozofisë kritike, ajo që Kanti e quan *e mira më e lartë*: e mira më e lartë që në vetvete, siç del nga sa u tha më sipër, nuk është aspak e ndarë në dy pjesë, por është absolutisht unike: ajo është *përputhja e plotë e një qenieje racionale me vetveten*. Në raport me një qenie racionale që varet nga gjërat e jashtme, ajo mund të konceptohet sipas një aspekti të dyfishtë: ose si një përputhje e *të dashurit*⁵ me idenë e një vullneti që ka

4 Me termin “ndjeshmëri” duhet nënkuptuar aktiviteti ndijimor, d.m.th. aktiviteti shqisor, i cili do të paraqitet në këtë përkthim herë përmes termit të “ndjesisë” e herë përmes termit të “ndijimit”. Ky ekuivocitet terminologjik është zgjedhur për të mos dëmtuar estetikën e artikulimit gjuhësor përmes fjalësh të shpikura, siç mund të ishte për shembull termi “ndijimësi”, i cili mund të përdorej në vend të termit “ndjeshmëri”. (shën. i përkth.)

5 Këtu bëhet fjalë për aktin e të dashurit (d.m.th. të duash, ose me dasht), ku ky akt është atribut i vullnetit, gjë kjo, që gjuha shqipe nuk të lë ta kuptosh etimologjikisht, pasi folja “dua” dhe emri “vullnet” nuk kanë asnjë lidhje terminologjike, ndërkohë që në gjermanisht kemi ngjashmëri në strukturën terminologjike të të dyjave: *wollen* (dua) dhe *wille* (vullnet); e njëjta gjë vlen dhe për latinishten: *volere* dhe *volonta*. (shën. i përkth.)

vlerë të përjetshme, dhe kjo është *e mira morale*; ose si një përputhje e *gjësë jashtë nesh* me vullnetin tonë (sigurisht që këtu bëhet fjalë për vullnetin tonë racional), dhe kjo është *lumturia*. Pra, nuk është aspak e vërtetë që njeriu shtyhet drejt të mirës etike nga dëshira për lumturi; përkundrazi, vetë koncepti i lumturisë, dhe dëshira për 'të, zhvillohen pavarësisht nga natyra etike e njeriut. Kështu, nuk është e vërtetë se *ajo që na bën të lumtur është e mirë*; përkundrazi: *vetëm ajo që është e mirë na bën të lumtur*. Pa dimensionin etik nuk është e mundur asnjë lumturi. Sigurisht që pa këtë dimension, dhe ndonjëherë në kundërshtim me 'të, janë të mundura disa përvoja të pëlqyeshme, dhe arsyen për këtë do ta shohim kur t'i vijë koha; por këto përvoja nuk përbëjnë lumturinë, dhe madje shpesh herë bien në kundërshtim me 'të.

Qëllimi final i njeriut është të nënshtrojë çdo gjë që nuk përmban racionalitet dhe ta zotërojë atë lirisht sipas ligjit të tij. Ky qëllim final është plotësisht i paarritshëm dhe duhet të mbetet i paarritshëm, përndryshe njeriu do të pushonte së qeni njeri dhe do të bëhej Zot. Është pjesë e vetë konceptit të njeriut fakti që qëllimi i tij përfundimtar të jetë i paarritshëm, që ecja e tij në këtë drejtim të jetë pafund. Kështu, destinacioni i njeriut nuk është arritja e këtij qëllimi. Ai duhet dhe, në të njëjtën kohë, mund t'i afrohet gjithmonë e më shumë këtij qëllimi: prandaj *të afruarit pafund ndaj këtij qëllimi* përbën destinacionin e tij të vërtetë si *njeri*, domethënë si një qenie racionale por në të njëjtën kohë dhe qenie e fundme, si qenie ndijimore por edhe e lirë. Nëse tashmë përputhjen e plotë me vetveten e quajmë përkryerje në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, atëherë *përkryerja* është vërtet qëllimi më i lartë dhe i paarritshëm i njeriut, dhe destinacioni i tij është një *përkryerje e pafundme*.

Njeriu ekziston për t'u përmirësuar gjithmonë e më shumë nga pikëpamja morale dhe për t'i bërë më të mira gjërat që e rrethojnë: si në sferën *ndijimore*, ashtu edhe, nëse e shohim atë në kuadrin e rrethit shoqëror, *nga pikëpamja etike*, për ta bërë veten, duke vepruar kështu, gjithmonë e më të lumtur.

Ky është destinacioni i njeriut për atë që ai konceptohet si i izoluar, domethënë pavarësisht nga çfarëdolloj raporti me qenie racionale të ngjashme me të. Por ne nuk jetojmë të izoluar; megjithëse në leksionin e sotëm unë nuk mund të bëj objekt të analizave të mia lidhjen universale që ekziston ndërmjet qenieve racionale, sidoqoftë më duhet t'i hedh një sy kësaj lidhjeje të veçantë që pikërisht sot jam duke vendosur me ju, zotërinjtë e mi. Destinacioni sublim për të cilin iu fola shkurtimisht, është fakti për të cilin dua të bëj të ndërgjegjshëm shumë të rinj që janë plot shpresë; një gjë e tillë është pikërisht ajo që do të doja ta propozoja si qëllim absolut dhe si udhërrëfyes konstant të jetës së tyre. Të rinj të destinuar me vullnetin e tyre, për atë që iu takon, të reagojnë në mënyrë të vendosur mbi njerëzimin, për të përhapur në të ardhmen në një rreze pak a shumë të gjerë kulturën që kanë përfutur këtu, si me anë të mësimit, ashtu dhe me anë të veprimit- apo me të dyja këto instrumente së bashku- me qëllim për t'u ngritur në mënyrë mirëbërëse në një nivel të lartë kulturor në krahasim rrënjën tonë të përbashkët të sivëllezërve njerëz. Të rinj, përmes edukimit të të cilëve unë mund të edukoj ndoshta miliona njerëz që ende nuk kanë lindur.

Nëse disa prej jush kanë krijuar për mua bindjen ngushëlluese se unë i jap një rëndësi të madhe misionit tim që sapo paraqita, e që do ta bëj atë qëllimin më të lartë të meditimit tim dhe të mësimit tim me synimin

për t'i shërbyer progresit të kulturës dhe emancipimit të njerëzimit dhe të juajit së bashku me ata që ju do të keni të bëni; dhe nëse disa prej jush janë bindur se unë e konsideroj të kotë çdo filozofi dhe çdo shkencë që nuk synon këtë qëllim; nëse do të keni krijuar këtë ide për mua, atëherë vërtetë do guxoja t'ju thosha që e keni përvetësuar plotësisht qëllimin tim. Shkalla deri në të cilën aftësitë e mia do të arrijnë t'i përgjigjen kësaj dëshire, nuk varet vetëm nga unë. Ajo varet gjithashtu dhe nga rrethana që nuk i kemi ne në dorë. Pjesërisht varet edhe nga ju, zotërinjtë e mi; nga vëmendja për të cilën do t'u lutesha të tregonit ndaj meje; nga vendosmëria juaj, tek e cila kam plotësisht besim; nga besimi juaj ndaj meje, për të cilin jam i ndërgjegjshëm dhe që do të kërkoj t'i përgjigjem me veprën time.

Leksioni i dytë

Mbi destinacionin e njeriut në shoqëri

Ekzistojnë një sërë çështjesh parësore të cilave filozofia duhet t'u përgjigjet, në mënyrë që ajo të mund të bëhet shkencë apo doktrinë e shkencës: çështje këto që dogmatikët, të cilët ndihen të sigurt për çdo gjë, i kanë harruar dhe që me të cilat skeptiku guxon të përballet duke marrë përsipër rrezikun të akuzohet për irracionalizëm ose dashakeqësi, apo edhe për të dyja njëkohësisht.

Është detyra ime, duke pasur parasysh që unë nuk dua të tregohem sipërfaqësor dhe të trajtoj në një mënyrë të zbrazët çështje për të cilat mëtoj se i njoh pak thellë, - dhe duke pasur gjithashtu parasysh që unë nuk dua të fsheh dhe të kaloj në heshtje vështirësi që i shoh mirë - pra, po thosha se është detyra ime që në këto leksione publike të kufizohem duke i prekur kalimthi dhe pa i studiuar plotësisht, disa çështje me të cilat pothuajse askush nuk është përballur ende; duke qenë kështu i rrezikuar të keqkuptohem apo të keqinterpretohem, se dua të jap vetëm *këshilla* për një refleksion më të thellë dhe *udhëzime* për një studim të mëtejshëm, ndërkohë që faktikisht do të doja ta analizoja të gjithë çështjen nga fillimi deri në fund. Nëse do të dyshoja, zotërinjtë e mi, që ndërmjet jush gjenden shumë prej atyre "filozofëve popullorë" që i zgjidhin me

lehtësi të gjitha vështirësitë, pa u lodhur dhe pa reflektuar, me ndihmën e intelektit të tyre njerëzor që ata e quajnë “të shëndetshëm”, atëherë një gjë e tillë do më bënte të hipja në këtë katedër duke u dridhur.

Këtyre çështjeve u përkasin veçanërisht dy çështjet në vijim, të cilat, nëse nuk do të merrnin përgjigje, do ta bënin të pamundur çdo të drejtë natyrore të themeluar racionalisht. Në radhë të parë është kjo: mbi ç’parim e përkufizon njeriu një pjesë të caktuar të botës fizike si trupin e *tij*? Dhe, për më tepër: pse ai e konsideron këtë trup si diçka që i përket Unit të tij, ndërkohë që trupi dhe Uni janë në kundërvënie me njëri-tjetrin? Mandej kemi çështjen e dytë: si arrin njeriu të pranojë se ekzistojnë, jashtë tij, qenie të ngjashme me ‘të, që ai i pranon si të tilla, ndërkohë që këto qenie nuk janë të dhëna në mënyrë të drejtpërdrejtë në vetëdijesimin e tij?

Sot kam marrë përsipër të përcaktoj destinacionin e njeriut në shoqëri, dhe zgjidhja e këtij problemi presupozon përgjigjen ndaj pyetjes së dytë. Quaj shoqëri lidhjen reciproke të qenieve racionale. Koncepti i shoqërisë është i pamundur pa premisën që jashtë nesh ekzistojnë realisht qenie racionale; dhe pa shenjat dalluese karakteristike falë të cilave mund t’i shquajmë këto qenie nga gjithë të tjerat që nuk janë të pajisura me arsye dhe që kështu nuk mund të bëjnë pjesë në një shoqëri. Si mbërrijmë tek ky presupozim? Cilat janë shenjat karakteristike? Kjo është çështja, të cilës do t’i përgjigjem së pari.

“Ne përftojme përmes përvojës si ekzistencën e jashtme të qenieve racionale të ngjashme me ne, ashtu edhe karakteristikat që i dallojnë ato nga qeniet të privuara nga arsyeja”; kështu mund të përgjigjeshin ata të cilët nuk janë mësuar ende me kërkimin filozofik rigoroz. Një përgjigje

e tillë do të ishte sipërfaqësore dhe e pamjaftueshme, nuk do të ishte aspak një përgjigje ndaj pyetjes *sonë*, por do t'i përkiste një tjetër rendi çështjesh krejtësisht të ndryshme. Përvojat të cilave ata mund t'u referohen, janë të njëjtat të cilave u janë referuar edhe egotistët⁶, doktrina e të cilëve pikërisht për këtë nuk është hedhur poshtë në mënyrë radikale. Përvoja na mëson vetëm që *përshfaqja* e qenieve racionale të jashtme ndaj nesh, përmbahet në njohjen tonë empirike; nuk mund të ketë asnjë dyshim në lidhje me këtë, dhe asnjë egotist nuk e ka mohuar një gjë të tillë. Çështja është nëse kësaj përshfaqjeje i përgjigjet apo jo diçka *e jashtme ndaj saj*; apo nëse ekzistojnë apo jo qenie racionale të jashtme ndaj nesh, pavarësisht nga përshfaqja jonë dhe pavarësisht nëse ne i përshfaqim apo jo. Në lidhje me këtë përvoja nuk mund të na tregojë asgjë, duke qenë se është e sigurt që kjo përvojë nuk është gjë tjetër veçse sistemi i përshfaqjeve tona.

E shumta që mund të na tregojë përvoja, është që ekzistojnë pasoja që janë të ngjashme me pasoja të shkaktuara nga shkaqe racionale; por ajo kurrësi nuk mund të na tregojë nëse shkaqet e këtyre pasojave ekzistojnë realisht si qenie në vetvete, përderisa një qenie në vetvete nuk mund të jetë objekt i përvojës.

Jemi ne vetë që infiltrojmë në fushën e përvojës konceptin e qenieve të tilla. Jemi ne, të cilët shpjegojmë përvoja të caktuara duke u nisur nga ekzistenca e qenieve racionale jashtë nesh. Por *me çfarë të drejte* e bëjmë këtë? Kjo e drejtë duhet pikë së pari të demonstrohet bindshëm përpara se të përdoret, sepse vlefshmëria e kësaj të drejte bazohet mbi këtë demonstrim dhe nuk mund të mbështet

6 Këtu autori i referohet atyre që në terminologjinë filozofike quhen "solipsistë". (shën. i përkth.)

kurrë në përdorimin praktik të saj. Nëse do ta bënim këtë të fundit, atëherë nuk do të hidhnim asnjë hap përpara; dhe do të mbeteshim në çështjen që kemi ngritur më parë: si ia mbërrijmë të pranojmë ekzistencën e qenieve racionale jashtë nesh?

Sfera teorike e filozofisë është shestuar në mënyrë të pakontestueshme falë kërkimeve të thella të filozofëve kritikë⁷. Të gjitha çështjet që kanë mbetur ende pa përgjigje, duhet që të zgjidhen duke u nisur nga parime praktike, të cilat unë prirem t'i vë në dukje duke u nisur nga një këndvështrim historik. Duhet të shohim nëse është e mundur, që mbi bazën e këtyre parimeve t'u japim përgjigje çështjeve të ngritura nga ne.

Prirja më e lartë që shfaqet tek njeriu, duke pasur parasysh atë që kemi thënë në leksionin e mëparshëm, është prirja drejt identitetit, drejt përputhjes së plotë me

7 Me termin “filozofë kritikë” Fichte nënkupton Kantin dhe pasuesit e tij, njëri prej të cilëve është dhe vetë Fichte. Me termin “filozofi teorike”, për të cilën ai thotë se është shestuar nga “filozofët kritikë”, Fichte nënkupton gnoseologjinë (teorinë e njohjes) në optikën kantiane, të cilën Kanti e ka paraqitur tek vepra e tij madhore “Kritika e arsyes së kulluar”. Fichte përdor termin “filozofi teorike” për gnoseologjinë, në mënyrë që predikati “teorike” të bëjë të qartë dallimin e gnoseologjisë nga etika, e cila është përcaktuar nga Kanti si filozofi “praktike”, d.m.th. përmes predikatit “praktike”, të cilin e përdor edhe Fichte për etikën. Filozofia fichteane nuk është një neokantizëm në kuadrin e gnoseologjisë kantiane, por një neokantizëm në kuadrin e shtjellimit të etikës kantiane, të cilën Fichte priret ta ridimensionojë në një kontekst historiko-politik. Ky ridimensionim historiko-politik i trashëgimisë etike të Kantit, do të vihet re edhe tek autorë të tjerë të të ashtuquajturit “idealizëm gjerman”, siç janë Hegeli dhe Schellingu. (shën. i përkth.)

vetveten; drejt përputhjes së gjithçkaje që është e jashtme për 'të me konceptet e domosdoshme që ai posedon, për aq sa ai mund t'i korrespondojë vetvetes. Ajo që është e jashtme ndaj njeriut jo vetëm që nuk duhet të jetë me kontradiktë me konceptet e tij, sikur ai të ishte indiferent ndaj ekzistencës ose mosekzistencës së një objekti që përputhet me këto koncepte; por përkundrazi, ajo që i korrespondon koncepteve duhet të jetë e dhënë. Të gjitha koncepteve që janë në Unin e tij duhet t'u jepet një shprehje, një ballafaqim me Jo-Unin. E tillë është prirja e njeriut.

Tek njeriu ekziston edhe koncepti i arsyes dhe të vepruarit e të menduarit në mënyrë racionale, dhe domosdoshmërisht që njeriu jo vetëm do që ta realizojë tek vetvetja këtë koncept, por do gjithashtu ta shohë atë të realizuar jashtë tij. Është pjesë e nevojave të tij fakti që ekzistojnë jashtë tij qenie racionale të ngjashme me të.

Njeriu nuk mund t'i krijojë qenie të tilla, konceptin që ka për 'to ai e merr mbi bazën e vëzhgimeve që i bën Jo-Unit, dhe pret të gjejë diçka që përputhet me këtë koncept. Treguesi i parë i racionalitetit, ai që shfaqet i pari por që është negativ, është të veprosh sipas koncepteve, veprimtaria e drejtuar ndaj qëllimeve. Ajo që karakterizohet nga nënshtrimi ndaj një qëllimi, mund të ketë si origjinë të vetën një autor racional. Ndërsa ajo që nuk ka të bëjë aspak me konceptin e të nënshtruarit ndaj një qëllimi, sigurisht që nuk presupozon një autor racional.

Por ky tregues është ekuivok. Karakteristika themeltare e nënshtrimit ndaj një qëllimi është një përputhje e shumësisë tek uniteti; ekzistojnë lloje të ndryshme të kësaj përputhjeje që shpjegohen përmes ligjeve të mirëfillta natyrore, jo ligjeve *mekanike*, por *organike*. Prandaj kemi

nevojë edhe për një tjetër tregues që të mund të deduktojmë, duke u nisur nga një përvojë e caktuar, bindjen e një shkaku racional të saj. Natyra, kur vepron në mënyrë teleologjike, vepron sipas ligjesh të domosdoshme. Ndërsa arsyeja vepron sipas mënyrës së *lirisë*. Prandaj një përputhje e shumësisë tek uniteti, e cila do të prodhohej përmes lirisë, do të ishte karakteri i sigurt specifik i racionale që gjendet në fenomenin në fjalë. Bëhet fjalë vetëm për të parë, se si duhet dalluar një pasojë që na jepet në përvojë prej domosdoshmërisë, nga një pasojë që po ashtu na jepet në përvojë, por që buron nga liria.

Në përgjithësi, nuk mund të jem i ndërgjegjshëm në mënyrë imediate për një liri që ekziston jashtë meje. Nuk mund të jem i ndërgjegjshëm as ndaj një lirie që është e pranishme në mua, d.m.th. për lirinë time, sepse liria tek vetja është themeli i fundit për të shpjeguar çdo lloj ndërgjegjeje, dhe pikërisht për këtë arsye ajo nuk mund t'i përkasë aspak rrethit të ndërgjegjes.⁸ Por, unë mund të përftoj ndërgjegjen se, në një kushtëzim të caktuar të Unit tim empirik prej vullnetit tim, unë nuk jam i vetëdijshëm për asnjë shkak tjetër veprues përveç vullnetit tim. Kjo

8 Ajo që është mbresëlënëse tek ky arsyetim i Fichtes, është fakti se në këtë argument mbi ndërgjegjen-liri, ai është një pararendës i konceptimit të Sartre-it për ndërgjegjen, i cili, ashtu si Fichte, e koncepton ndërgjegjen si liri të kulluar, duke qenë se ajo kufizohet vetëm nga vetvetja. Nga kjo rezulton, se ky kapërcim i Fichtes tek liria si kusht i ndërgjegjes, duke qenë se i atribuon kësaj të fundit një karakter pavetor, bie ndesh me parimin e tij të famshëm të Unit të kulluar, i cili tashmë nuk mund të kuptohet ndryshe veçse si një dimension shpirtëror i nivelit të dytë, që përftohet si pasojë e inercisë empirike që prodhohet në ndërgjegje nga kontakti i kësaj të fundit me kufijtë e Unit empirik. (shën. i përkth.)

ndërgjegje e të mos pasurit shkak mund të përkufizohet si një ndërgjegje ndaj lirisë, me kusht që të jemi shpjeguar mirë në lidhje me këtë paraprakisht; dhe këtu ne duam ta përkufizojmë atë pikërisht kështu. Në këtë kuptim mund të bëhemi të vetëdijsëm kundrejt një veprimi të realizuar sipas lirisë.

Kështu, nëse mënyra e të vepruarit e lëndës që na furnizon me fenomenin, modifikohet në një mënyrë të tillë nga veprimi *ynë* i lirë (për të cilin jemi të vetëdijsëm në mënyrën që u tha më sipër), që nuk mund të shpjegohet duke u nisur nga *ai* ligj të cilit ajo i nënshtrohej më parë, por vetëm duke u nisur nga ligji tjetër i bazuar në veprimin *tonë* të lirë, që i kundërvihet atij të parit, atëherë kjo do të thotë që ne mund ta shpjegojmë një ndryshim të tillë destinacioni duke presupozuar që shkak i kësaj pasoje është gjithashtu racional dhe i lirë. Nga kjo rrjedh, e thënë me terminologjinë kantiane, *një veprim reciprok i themeluar nga koncepte*, një komunitet që i nënshtrohet një qëllimi; pikërisht kjo është ajo që unë e quaj shoqëri. Tashmë koncepti i shoqërisë është përkufizuar plotësisht.

Rifutet në tërësinë e instinkteve themelore të njeriut pranimi se në botën jashtë tij ekzistojnë qenie rationale të ngjashme me 'të; ai mund ta pranojë një gjë të tillë vetëm me kusht që të hyjë me këto qenie në një shoqëri, e kuptuar kjo e fundit sipas përkufizimit që i dhamë së fundmi. Kështu, instinkti shoqëror është pjesë e instinkteve themelore të njeriut. Njeriu *është i destinuar* të jetojë në shoqëri, ai *duhet* të jetojë në shoqëri; nëse jeton i izoluar ai nuk është një njeri i plotë dhe i përmbushur, dhe si i tillë bie në kontradiktë më vetveten.

Ju e shihni, zotërinjtë e mi, se sa e rëndësishme është të mos e ngatërrojmë shoqërinë në përgjithësi me atë llojin

e veçantë të shoqërisë të përcaktuar empirikisht që quhet Shtet. Të jetuarit në Shtet nuk bën pjesë në qëllimet absolute të njeriut, thotë një mendimtar i shquar; përkundrazi, një gjë e tillë është vetëm *mjeti për të kushtetuar një shoqëri të përkryer*, e vlefshme kjo në raport me kushte të caktuara. Shteti, ashtu si gjithë institucionet njerëzore që nuk janë gjë tjetër veçse instrumente, është i prirur pikërisht drejt vetëshkatërrimit⁹: *qëllimi i çdo qeverie është ta bëjë qeverisjen sa më fluide*. Ne sot, sigurisht që nuk kemi mbërritur në këtë pikë, dhe nuk e di se sa shumë vite do të duhen derisa të vijë kjo ditë, dhe në përgjithësi këtu nuk bëhet fjalë për një aplikim të orientuar drejt jetës, por vetëm për të korrigjuar një pohim spekulativ. E përsëris se nuk kemi mbërritur ende deri në këtë pikë, por është e sigurt që në rrugën e skicuar *a priori* për llojin njerëzor ka një moment në të cilin të gjitha agregatat shtetërore do të bëhen superfluide. Ai do të jetë momenti kur vetëm arsyeja, dhe jo forca dhe dinakëria, do të njihet universalisht si gjyqtare supreme. Po përdor termin *do të njihet*, sepse edhe atëherë njerëzit do të mund të gabojnë, dhe do t'i dëmtojnë të ngjashmit e tyre

9 Mund të themi se këtu vihet re ndikimi i revolucionit francez të 1789 në mendimin politik të Fichte-s, duke e bërë atë të pohojë një ndarje ndërmjet shtetit dhe shoqërisë civile, ku i pari është mjet i përmirësimit të së dytës. Përmes konceptit të një shteti që priret drejt shkatërrimit të vetvetes (edhe pse ky vetëshkatërrim në mendimin fichte-an mbetet një çështje thjesht parimore), Fichte radhitet tek qëndrimet utopiste të majta të frymëzuara nga revolucioni i 1789-s, të cilat do të kulmojnë me Marx-in. Por, një vijimësi e tillë e konceptimit të shtetit do të thyhej me Hegelin, tek i cili e ashtuquajtura “shoqëri civile” do të shkrihet brenda një Shteti absolut që shpallet si dimension i më i lartë i njerëzores, në të cilin kjo e fundit përmbushet historikisht. (shën. i përkth.)

në mënyrë të gabuar; por do të kenë të gjithë vullnetin e mirë për të pranuar gabimet e tyre, për të korrigjuar veten dhe për të rregulluar dëmin e shkaktuar. Për sa kohë që nuk do të kemi arritur në këtë pikë, nuk mund ta konsiderojmë veten si njerëz në kuptimin e vërtetë të fjalës.

Duke u bazuar në atë që është thënë deri tani, karakteristika pozitive e shoqërisë rezulton të jetë një *veprim reciprok përmes lirisë*. Qëllimi i shoqërisë është vetvetja; kështu, në të veprohet *thjesht dhe vetëm* për të vepruar. Por duke pohuar që shoqëria ka si qëllim vetveten me këtë nuk mohohet fakti se mënyra e të vepruarit mund të përmbajë një ligj të veçantë, që themelon për veprimin një qëllim më të përcaktuar.

Ajo që aspirohej në thelb, ishte të gjendeshin qenie racionale të ngjashme me ne, d.m.th. *njerëz*. Koncepti i njeriut është një koncept ideal, sepse qëllimi final i njeriut si i tillë, është i paarritshëm. Çdo individ ka një ideal të veçantë në lidhje me konceptin e përgjithshëm të njeriut; ideale këto që dallohen nga njëri-tjetri jo për nga substanca, por për nga shkallët e ndryshme. Çdo njeri i përcakton ata që ai i quan njerëz, mbi bazën e idealeve të veta personale. I ndikuar nga aspirata themelore që përmendëm më sipër, çdokush dëshiron të zbulojë një njeri të ngjashëm me idealin e tij personal që ka për njeriun; e kërkon, e shqyrton në të gjitha mënyrat, dhe, kur vë re se ai rezulton të jetë *inferior* në raport me idealin e tij, kërkon ta sjellë atë në nivelin e këtij ideali. Në këtë luftë midis shpirtrash fiton gjithmonë njeriu superior dhe më i mirë; kështu lind, me anë të shoqërisë, një *përmirësim i llojit*, e kështu kemi gjetur njëkohësisht dhe destinacionin e shoqërisë në larminë e saj.

Kur na duket se njeriu më i mirë dhe superior nuk ka

asnjë ndikim mbi njerëzit më pak të kultivuar dhe evoluar, kjo vjen pjesërisht si rezultat i një vlerësimi të gabuar që kemi krijuar për shkak se ne presim që fruti të rritet aty për aty, përpara se fara e tij të mbijë dhe të zhvillohet. Pjesërisht kjo vjen dhe nga fakti se njeriu më i mirë është atë superior në raport me atë më pak të evoluuarin, sa që ata kanë shumë pak pika të përbashkëta dhe për pasojë shumë pak mundësi për të ndikuar tek njëri-tjetri, rrethanë kjo, e cila e vonon në mënyrë të jashtëzakonshme zhvillimin kulturor dhe ilaçin e së cilës do ta shpjegojmë më vonë. Por, në përgjithësi fitorja e më të mirit është e sigurt; një gjë e tillë përbën gjithashtu një mbështetje të përshtatshme për atë që e don të vërtetën, ndërsa ky i fundit asiston në betejën e hapur ndërmjet dritës dhe errësirës. Në fund do jetë drita ajo që do fitojë, pavarësisht se koha kur kjo do të ndodhë nuk mund të përcaktohet me siguri. Por fakti që errësirat¹⁰ janë të detyruara të luftojnë në një betejë në fushë të hapur, përbën garancinë e një fitoreje të sigurt. Ata duan errësirën; por e kanë humbur davanë që në momentin që janë të detyruar të shohin dritën.

10 Sigurisht që këtu bëhet fjalë për forcat e errëta të injorancës. Metafora gati makineiste e autorit, në të cilën drita është dija dhe errësira është injoranca, dëshmon për ndikimin e tij prej iluminizmit dhe prej revolucionit francez të 1789-s, i cili u përjetua nga intelektualët e kohës së Fichte-s si triumfi i materializuar politikisht i arsyes njerëzore. Revolucioni u përjetua përgjithësisht si aktualizimi i filozofisë iluministe, që dëshmoi vërtetësinë e kësaj të fundit në lidhje me besimin pa kushte rreth zhvillimit progresiv të arsyes. Kjo besëtytni e zhvillimit linear të botës njerëzore (ku njerëzorja konceptohej si një sinonim i arsyes), gjendet dhe në filozofinë e Fichte-s. Ajo do të niste me iluminizmin dhe do të përfundonte me marksizmin. (shën. i përkth.)

Kështu – dhe ky është rezultati i të gjitha konsideratave të deritanishme – njeriu është i destinuar ndaj shoqërisë; edhe *shoqërueshmëria* bën pjesë tek ato aftësi që ai duhet t'i përsosë në vetvete, në mënyrë që të përmbushë destinacionin e tij, të cilin e kemi përcaktuar gjatë leksionit të kaluar.

Ky destinacion i përgjithshëm ndaj shoqërisë, megjithëse buron nga ajo që është më intime për qenien njerëzore, është sidoqoftë i nënshtruar, si një instinkt i vërtetë, ndaj ligjit suprem të përputhjes sonë me vetveten, ose, e thënë ndryshe, ndaj ligjit moral; dhe duhet të përcaktohet më tej mbi bazën e këtij të fundit dhe të shndërrohet në një rregull solid. Kur të kemi zbuluar këtë rregull, ne do të gjejmë destinacionin e njeriut në shoqëri, i cili përfaqëson qëllimin e kërkimit tonë aktual dhe atë të të gjithë konsideratave të bëra deri më tani.

Përmes ligjit të përputhjes së plotë, instinkti shoqëror përcaktohet fillimisht në mënyrë *negative*; ai nuk duhet të kundërshtojë vetveten. Instinkti është i drejtuar ndaj *reciprocitetit*, ndaj *veprimit reciprok*, ndaj të dhënurit dhe të marrurit reciprok, ndaj të përftuarit dhe të bërit në mënyrë *reciproke*: ai nuk është i drejtuar ndaj rastësisë së thjeshtë, ndaj veprimtarisë së thjeshtë, kundrejt së cilës njeriu tjetër mund të qëndronte thjesht pasiv. Instinkti në fjalë kërkon të gjejë qenie *të lira* dhe *racionale* jashtë nesh, dhe të hyjë në bashkësi me to. Ai nuk ka për qëllim një raport *nënshtrimi*, siç ndodh në botën materiale, por një raport *koordinimi*. Nëse nuk i njihet liria qenieve racionale që kërkojmë jashtë nesh, atëherë përfundojmë duke e vënë theksin vetëm mbi *aftësinë e tyre teorike*, jo mbi racionalitetin e tyre të lirë praktik. Në këtë mënyrë nuk synohet të hyhet në shoqëri me 'ta, por ajo që synohet është *dominimi*, sikur ata të ishin

kafshë thjesht pak më të afta se të tjerat, ku në këtë mënyrë instinkti social do të vihej në kontradiktë me vetveten.

Çfarë po them kështu: a vihet ai vërtetë në kontradiktë me vetveten? Do të ishte më mirë të thuhej që nuk është mbërritur ende tek ai instinkt superior: njerëzorja tek ne nuk ka evoluar ende deri në atë pikë. Ne jemi ende në nivelin e ulët të gjysmë-njerëzisë, ose më saktë, në skllavëri. Ende nuk jemi pjekur për ndjenjën tonë të lirisë dhe autonomisë; nëse kjo do të ndodhte, atëherë detyrimisht do të shihnim rreth nesh qenie të ngjashme me ne, pra, qenie të lira. Jemi faktikisht skllavër dhe duam të jemi skllavër. Rousseau thotë: "Ka nga ata që kujtojnë se janë padronë të të tjerëve, por që faktikisht janë më skllavër se këta të fundit". Mund të kishte thënë më mirë: ai që e quan veten padron të një tjetri është skllav për vete. Ky lloj njeriu nëse nuk do të ishte efektivisht padron, me siguri do të ishte një shpirt servil dhe do zvarritej poshtërsisht përpara njeriut të parë më të fortë që do ta nënshtrohte. I lirë është vetëm ai që kërkon ta bëjë të lirë gjithçka rreth tij dhe që e bën këtë përmes një ndikimi të cilit jo gjithmonë i perceptohet shkak. Nën vështtrimin e tij marrim frymë më lirisht; nuk ndihemi të shtypur ose të kufizuar nga asgjë; provojmë kënaqësinë e të qenit dhe e të bërit gjithçka që respekti ndaj vetvetes nuk na e ndalon. Për qëllimet e tij njeriu mund të përdori si instrumente gjëra pa arsye, por jo ama qeniet me arsye.¹¹ Këta të fundit ai nuk mund t'i përdorë as edhe si mjete për realizimin e qëllimeve të tyre. Nuk i lejohet as që të veprojnë mbi 'ta si të ishin materie e pashpirt apo kafshë, në mënyrë që të përmbushte falë tyre vetëm qëllimin e tij personal, pa marrë parasysh lirinë e tyre. Nuk

11 Në këtë rast kemi rimarrjen e këshillës Kantiane të trajtimit të tjetrit si qëllim dhe jo si mjet. (shën. i përkth.)

i lejohet të bëjë të virtytshëm, të urtë ose të lumtur një qenie racionale kundër vullnetit të saj. Pavarësisht se një përpjekje e tillë do të ishte e kotë, sepse asnjë nuk mund të bëhet i virtytshëm, i urtë ose i lumtur pa punën dhe përpjekjen e tij personale, pavarësisht se njeriu nuk mund ta bëjë një gjë të tillë, ai as që nuk duhet të dojë ta bëjë edhe nëse do mundte ose do të besonte se mund ta bënte, pasi kjo është e padrejtë, dhe nëse do ta bënte, atëherë personi në fjalë do të binte në kontradiktë me vetveten.

Përmes ligjit të përputhjes së plotë formale me vetveten, instinkti social përcaktohet edhe në mënyrë *pozitive*; dhe kështu përftojmë destinacionin e veçantë të njeriut në shoqëri. Të gjithë njerëzit që i përkasin llojit njerëzor janë të ndryshëm ndërmjet tyre. Vetëm në një gjë janë plotësisht të njëjtë, dhe ky është qëllimi i tyre final, përsosja. Përsosja përcaktohet vetëm në një mënyrë të vetme; kjo mënyrë është gjithmonë e njëjtë me vetveten. Nëse të gjithë njerëzit do të bëheshin të përkryer, nëse do të arrinin të mirën e tyre finale dhe supreme, atëherë do të ishin të gjithë njëjloj. Ata do të përbënin një Unë, një subjekt të vetëm. Por çdokush aspiron në shoqëri që ta bëjë tjetrin më të plotë, të paktën sipas konceptit që gjithsecili ka për përsosjen; aspiron ta lartësojë atë drejt konceptit ideal që ka për njeriun.

Qëllimi final dhe suprem i shoqërisë është një unitet dhe unanimitet i plotë ndërmjet të gjithë anëtarëve të saj të mundshëm. Por duke qenë se arritja e këtij qëllimi parakupton arritjen e destinacionit të njeriut në përgjithësi, d.m.th. arritjen e qëllimit absolut, ai është po aq i paarritshëm sa ç'është dhe ky i fundit. Dhe mbetet i paarritshëm derisa njeriu nuk pushon së qeni njeri për t'u bërë Zot. Një unitet i plotë i gjithë individëve do të ishte

qëllimi final, por jo *destinacioni* i njeriut në shoqëri.

Ajo që njeriu mund dhe duhet të bëjë është t'i afrohet këtij qëllimi final, t'i afrohet atij në mënyrë progresivisht të pafundme. Këtë afrim ndaj një uniteti dhe unanimiteti të të gjithë individëve, mund ta quajmë *njësimit*. Kështu, destinacioni i vërtetë i njeriut në shoqëri është njësimi, i cili nga pikëpamja e brendshme bëhet gjithmonë e më i thellë dhe nga pikëpamja e jashtme bëhet gjithmonë e më i gjerë. Por, ky njësimit është i mundur vetëm me anën e një përkryerje, meqenëse njerëzit përputhen dhe mund të vihen në pajtim vetëm në lidhje me destinacioni e tyre përfundimtar. Prandaj mund të themi gjithashtu që destinacioni ynë në shoqëri është një përkryerje kolektive, një përkryerje e vetes sonë falë përdorimit të veprimit të lirë të të tjerëve mbi ne, dhe një përkryerje e të tjerëve ndërmjet ndikimit të veprimit tonë mbi ta si qenie të lira.

Për ta arritur këtë destinacion dhe për ta arritur atë gjithmonë e më shumë, kemi nevojë për një aftësi që mund të përfetohet dhe përmirësohet vetëm falë kulturës. Kjo aftësi është faktikisht e dyfishtë: aftësi për *të dhënë*, ose më saktë për të ndikuar tek të tjerët duke i konceptuar ata si qenie të lira, dhe predispozitë për *të marrë*, ose më saktë për të kërkuar avantazhin më të mirë prej veprimeve të të tjerëve kundrejt nesh. Për të dyja këto fakultete do të flasim kur t'i vijë momenti. Ajo që duhet kërkuar në mënyrë të veçantë është të ruajmë të dytën edhe në prezencën e një të mire supreme të arritur nga e para, sepse përndryshe do të mbeteshim në vend dhe pikërisht për këtë do të ktheheshim prapa. Ndodh rrallë herë që dikush të jetë aq i përkryer sa të mos ketë nevojë të udhëzohet nga dikush lidhur me ndonjë aspekt që duket të jetë i rëndësishëm ose i parëndësishëm.

Unë njoh, zotërinjtë e mi, pak ide që të jenë më sublime se ideja e këtij ndërveprimi universal të të gjithë llojit njerëzor me vetveten; e këtij të jetuari dhe të vepruari të pandalshëm; e kësaj gare të zjarhtë midis e të dhënit dhe të marrit, gara më e fisme që mund të gjallojë tek njeriu; e këtij ingranimi reciprok rrotëzash, tek i cili liria përfaqëson zemberekun parësor; dhe në fund, e harmonisë së bukur që rezulton nga e gjitha kjo. Kushdo që ti të jesh – këtë mund ta thotë cilido – përderisa ke fytyrë njerëzore, je anëtar i këtij komuniteti të madh; sado të panumërta të jenë hallkat e zinxhirit që shtojnë ndikimin, unë veproj sidoqoftë mbi ty dhe ti mbi mua; askush që mbart në fytyrën e tij shenjën e arsyes, sado në mënyrë të pagdhendur mund të manifestohet kjo e fundit, nuk është pa rëndësi për mua. Unë nuk të njoh e as ti nuk më njeh. Por, ashtu siç është e sigurt se kemi si mision të përbashkët të jemi të mirë dhe të bëhemi gjithmonë e më të mirë, kështu me të njëjtën siguri – edhe pse mund të bëhet fjalë për miliona ose miliarda vite, e çfarë është koha në fund të fundit? – do të vijë dita kur do të tërheq edhe ty në sferën time të ndikimit, në të cilën mund të të bëj mirë edhe ty dhe mund të marrë të mira prej teje, në të cilën zemra ime do të jetë e lidhur edhe me tënden për shkak të lidhjes së mrekullueshme të reciprocitetit dhe dhënies e marrjes së lirë.

Leksioni i tretë

Mbi diversitetin e shtresave në shoqëri

Janë trajtuar deri tani destinacioni i njeriut në vetvete, ashtu si dhe destinacioni i njeriut në shoqëri. Intelektuali është i tillë vetëm nëse merret në konsideratë brenda shoqërisë. Kështu, tani mund të kalojmë në studimin e destinacionit të intelektualit në shoqëri. Por intelektualin nuk është thjesht një komponent i shoqërisë; ai është njëkohësisht anëtar i një shtrese të veçantë brenda shoqërisë. Të paktën mund të themi se flitet për një shtresë intelektuale, nëse një gjë e tillë është e gabuar apo jo, këtë do ta shohim kur t'i vijë koha.

Hetimi ynë parësor – në lidhje me destinacionin e intelektualit – nënkupton, përveç atyre dy çështjeve që kemi prekur, një kërkim të tretë paraprak që synon të zgjidhë çështjet në vijim: nga vjen në përgjithësi tek njerëzit formimi i shtresave të ndryshme shoqërore? ose më saktë, nga buron pabarazia ndërmjet njerëzve?

Edhe pa mbërritur ende tek një kërkim paraprak, na paralajmërohet nga vetë fjala *shtresë* që ajo nuk përfaqëson diçka të rastësishme dhe që ka lindur pa ndërhyrjen tonë, por, përkundrazi, bëhet fjalë për diçka të themeluar dhe që është e prirur të veprojë si një arbitër i lirë që ka një

qëllim preciz. Mund të akuzohet natyra për përgjegjësinë e *pabarazisë fizike*, ose më saktë për atë pabarazi që ka lindur rastësisht dhe pa ndërhyrjen tonë. Por *pabarazia e shtresave shoqërore* duket se është një pabarazi morale; lidhur me 'të është e natyrshme të pyetet: me çfarë të drejte ekzistojnë shtresa të ndryshme?

Janë përpjekur më shumë se një herë t'i japin përgjigje kësaj pyetjeje. Janë nisur nga parime të bazuara mbi përvojën, janë përzgjedhur në mënyrë rapsodike, ashtu siç paraqiteshin, qëllimet e shumta që mund të përftoheshin falë këtij diversiteti, avantazhet e shumta që sigurohen falë tij. Duke vepruar kështu mund t'i jetë dhënë përgjigje çdo pyetje por jo asaj në fjalë. Avantazhi që një rregullim i caktuar sjell për dikë nuk tregon *përputhjen e tij me të drejtën*; veç të tjerash, nuk bëhej fjalë aspak për ta zgjidhur çështjen në aspektin historik që përmban qëllimin që mund të ketë çuar në atë rregullim. Në fakt bëhet fjalë për të zgjidhur një çështje morale, apo nëse ka qenë e lejueshme përftimi i një rregullimi të tillë, pavarësisht nga qëllimi që është dashur të arrihet përmes tij. Çështjes në fjalë duhej dhënë përgjigje duke u nisur nga parime racionale, ose më saktë, nga parime racionale praktike; dhe një gjë e tillë, me sa shoh, as që është tentuar ndonjë herë. Kështu, më duhet të parashtroj disa rregulla universale të marra nga doktrina e shkencës.

Të gjitha ligjet e arsyes janë themeluar në thelb të shpirtit tonë. Por ata mbërrijnë në ndërgjegjen empirike vetëm përmes një përvoje ndaj të cilës janë të aplikueshëm; sa më shumë që këto ligje përdoren, aq më shumë ata konceptohen si të lidhur ngushtë me këtë ndërgjegje empirike. Kështu ndodh për *të gjitha* ligjet e arsyes; sidomos për ato ligje praktike që nuk përcaktojnë thjesht

një *gjykim*, siç janë ligjet teorike, por që kanë për objektiv një veprim efikas të drejtuar drejt botës së jashtme, dhe që i shfaqen ndërgjegjes në formën e një *instinkti*. Themeli i gjithë instinkteve tona gjendet në qenien tonë; por asgjë më tepër se themeli. Çdo instinkt duhet të *zgjohet* me anë të përvojës, për të arritur deri tek ndërgjegjja; dhe duhet të zhvillohet në të njëjtën mënyrë, ose përmes përvojash të pandalshme, për t'u shndërruar në prirje dhe që përmbushja e këtij të fundit të shndërrohet në *nevojë*. Por përvoja nuk varet nga ne, kështu që nuk varet në përgjithësi nga ne as edhe burimi dhe zhvillimi i instinkteve tona.

Jo-Uni i pavarur si një themel i përvojës, d.m.th. *natyra*, është i shumëfishtë. Asnjë prej pjesëve të tij nuk është plotësisht e njëjtë me të tjerat; kjo tezë gjendet edhe në filozofinë kantiane dhe pikërisht tek kjo e fundit teza në fjalë është demonstruar në mënyrë rigoroze. Nga kjo rezulton se natyra ushtron një ndikim shumë të larmishëm në shpirtin njerëzor, dhe kurrë nuk i zhvillon aftësitë dhe prirjet në mënyrë të njëlojtë. Si pasojë e këtij ndikimi të larmishëm të natyrës përcaktohen *individët* dhe ajo që jemi mësuar ta quajmë natyra e tyre empirike individuale. Nga kjo pikëpamje mund të pohojmë që asnjë individ nuk është plotësisht i njëjtë me një tjetër në lidhje me fakultetet e tij të rizguara dhe të zhvilluara. Nga kjo rezulton një pabarazi fizike që jo vetëm nuk varet nga ne, por që as nuk mundemi ta eliminojmë përmes lirisë sonë. Në fakt, përpara se t'i kundërvihemi ndikimit që natyra ushtron mbi ne, duhet të bëhemi të vetëdijsëm dhe të aftë të përdorim lirinë; dhe nuk mund ta bëjmë këtë pa ndihmën e atij rizgjimi dhe zhvillimi të prirjeve tona që nuk varen nga ne.

Por ligji suprem i llojit njerëzor dhe i të gjithë qenieve

racionale, ligji i përputhjes së plotë me vetveten, i identitetit absolut, duke u bërë pozitiv përmes aplikimit të tij tek natyra, kërkon që të zhvillohen tek individë në mënyrë uniforme të gjitha predispozitat dhe të gjitha aftësitë të ngrihen në shkallën më të lartë të mundshme të përkryerjes. Kjo është një kërkesë që nuk mund të përmbushet vetëm nga ligji në fjalë, duke qenë se përmbushja e tij, duke pasur parasysh atë që sapo thamë, nuk varet as vetëm nga ligji dhe as *nga vullneti ynë*, përderisa ky i fundit është përcaktueshëm falë këtij ligji; ajo varet nga *veprimi i lirë i natyrës*.

Nëse ia aplikojmë këtë ligj shoqërisë, nëse presupozojmë se ekzistojnë shumë qenie rationale, atëherë kërkesa se të gjitha predispozitat *e çdo individ të veçantë* duhet të zhvillohen në mënyrë uniforme përmban njëkohësisht kërkesën që *të gjitha qeniet e ndryshme rationale duhet të zhvillohen ndërmjet tyre gjithashtu në mënyrë uniforme*. Nëse prirjet e të gjithëve janë njëlloj, siç faktikisht ato duhet të jenë përderisa bazohen ekskluzivisht në arsyen e kulluar, nëse duhet të edukohen në mënyrë uniforme, siç pretendon kjo kërkesë, rezultati i këtij edukimi uniform të prirjeve të njëllojta duhet të jetë kudo njëlloj. Ja ku mbërritëm përsëri, por përmes një rruge tjetër, tek qëllimi përfundimtar i çdo shoqërie që u përmend në leksionin e mëparshëm: *njëllojshmëria e plotë e të gjithë anëtarëve të saj*.

Ligji në fjalë, siç u demonstrua në leksionin e kaluar në një mënyrë tjetër, nuk mund të realizojë as këtë kërkesë, as atë të mëparshmen në të cilën bazohet kjo e dyta. Por liria e vullnetit *mund dhe duhet* të aspirojë t'i afrohet gjithmonë e më shumë këtij qëllimi.

Këtu ndërhyjnë veprimi efikas i instinktit shoqëror, të cilit i caktohet i njëjti qëllim dhe ai bëhet instrumenti i procesit të afrimit pafund që kërkohet. Instinkti shoqëror,

ose më saktë instinkti i të vendosurit të vetes në një raport reciprok me entitete që janë qenie të lira racionale, përmban në brendësi të tij dy instinkte të tjera: *instinktin për të komunikuar*, ose për t'i transmetuar të tjerëve njohuritë që kemi në fushën në të cilën jemi maksimalisht të përgatitur, e thënë ndryshe instinkti për t'i bërë të tjerët sa më të ngjashëm me veten, sa më të ngjashëm me atë që është më e mira e jonë; gjithashtu dhe *instinkti për të marrë*, ose për të lejuar transmetimin e njohurive që një njeri ka në fushën në të cilën ai është maksimalisht i përgatitur, e ku ne nuk jemi të tillë. Falë arsyes dhe lirisë rregullohet gabimi i bërë nga natyra. Formimi i njëanshëm që natyra i ka dhënë individit bëhet pronë e gjithë llojit njerëzor dhe nga ana tjetër ky i fundit ia kalon formimin e vet individit; duke i dhënë kështu këtij të fundit - duke supozuar që janë në veprim të gjithë individët ekzistenca e të cilëve është e mundur në kushte të caktuara natyrore - gjithë kulturën që është e mundur në këto kushte. Natyra e ka formuar çdo individ në mënyrë të njëanshme, ajo ka vepruar në këtë mënyrë edhe në të gjitha ato raste në të cilat ka pasur të bëjë me qenie racionale. Arsyeja i bashkon këto pika kontakti, i kundërvë natyrës një front të gjerë dhe homogjen, e detyron atë, meqë kjo e fundit nuk ka dashur të edukojë në këtë mënyrë individin, të edukojë të paktën llojin njerëzor në të gjitha predispozitat e tij të veçanta. *Arsyeja*, përmes atyre instinkteve që kemi përmendur, ka bërë të mundur që niveli kulturor i arritur të shpërndalet në mënyrë të barabartë ndërmjet individëve të veçantë të shoqërisë, dhe arsyeja do vazhdojë ta bëjë një gjë të tillë për sa kohë që rrethi i veprimit të natyrës të mos arrijë deri në këtë pikë.

Ajo do të shqetësohet për një gjë të tillë deri kur çdo

individ që nuk ka mundur të marrë *prej natyrës në formë imediate* të gjithë kulturën ekzistuese, ta marrë atë *në mënyrë të ndërmjetësuar, me anë të shoqërisë*. Shoqëria do t'i akumulojë përfitimet e arritura nga të gjithë rastet e veçanta në formën e një të mire të përbashkët, për të lejuar përdorimin e lirë të kësaj nga ana e kolektivitetit, dhe duke vepruar kështu do t'i shumëfishojë ato për numrin e individëve, në mënyrë që të përmbushen kolektivisht mangësitë e rasteve të veçanta, duke i reduktuar këto mangësi në minimum. Më saktë, për të përdorur një tjetër formulim që rezulton të jetë funksional edhe për argumente të tjerë, qëllimi i çdo edukimi të aftësive është të nënshtrohet natyra (në kuptimin që i kam dhënë deri tani këtij termi) nga arsyeja, dhe të bëjë të mundur që përvoja të përputhet (në masën që kjo e fundit nuk varet nga fakulteti ynë i përshfaqjes) me konceptet tona praktike të domosdoshme që kemi për 'të. Kështu, arsyeja gjendet në një gjendje konflikti të vazhdueshëm me natyrën; kjo luftë nuk mund të përfundojë, të paktën deri në momentin që ne nuk bëhemi hyjni. Por, nga ana tjetër, ndikimi i natyrës mund dhe duhet të bëhet gjithmonë e më i dobët, ndërkohë që ai i arsyes bëhet gjithmonë e më i fortë, duke e bërë këtë fundit të arrijë fitore të njëpasnjëshme ndaj të parës. Një individ i vetëm ndoshta mund ta luftojë natyrën në mënyrë fitimprurëse në pikat e pakta të kontaktit që ka me 'të, por ai mbetet plotësisht i dominuar në të gjitha të tjerat. Tani shoqëria është një forcë unitare, e cila lufton si një njeri i vetëm; ajo që nuk mund të ishte e mundur për individin, bëhet e mundur për kolektivitetin falë bashkimit të forcave. Sigurisht që çdokush lufton në mënyrë të veçantë, por dobësimi i natyrës për shkak të luftës së përbashkët që i imponon shoqëria, dhe fitorja që çdo

individ sjell për pjesën që i takon, bëhet e dobishme për të gjithë. Kështu vjen e përcaktohet, pikërisht falë pabarazisë fizike ekzistuese ndërmjet njerëzve, një përforsim i ri i lidhjes që bashkon komunitetin në një organizëm unik. Stimuli i nevojës – dhe ai i përmbushjes së nevojave – ndikon edhe ai për t'i lidhur edhe më fort njerëzit, natyra e ka rritur fillimisht forcën e arsyes pa pasur si qëllim ta dobësojë atë.

Deri këtu çdo gjë shkon sipas rrjedhës së saj të natyrshme; jemi në prezencën e *karakteristikave* të veçanta skajshmërisht të larmishme, të diferencuara sipas mënyrës dhe nivelit kulturor të njerëzve, por nuk kemi ende *shtresa* të veçanta, duke qenë se ende nuk kemi hasur *asnjë destinacion të veçantë* që vjen me anë të *lirisë*, dhe as ndonjë zgjedhje të lirë të ndonjë lloji të veçantë kulture. Kur them që ende nuk kemi hasur asnjë destinacion të veçantë që vjen me anën e lirisë, kjo nuk duhet keqkuptuar si diçka gjysmake. Me thënë të vërtetën në përgjithësi instinkti shoqëror thërret lirinë; ai vetëm shtyn drejt saj, por nuk detyron aspak. Ai mund të kundërshtohet, ose të shtypet. Mund edhe të izolohehi ndaj botës për shkak të një egoizmi mizantrop, të refuzojmë të marrim ndonjë gjë nga shoqëria për të mos i dhënë asaj asgjë. Në sajë të animalitetit të ashpër, mund ta harrojmë lirinë që na ofron shoqëria, dhe ta konsiderojmë një liri të tillë si diçka që i nënshtrohet arbitraritetit tonë; kjo ndodh vetëm atëherë kur e konsiderojmë veten si të nënshtroar ndaj arbitraritetit të natyrës. Por këtu nuk bëhet fjalë për këtë. Duke lejuar që t'i bindemi në përgjithësi vetëm instinktit shoqëror, atëherë është e nevojshme, që nën udhëheqjen e tij, të ndajmë atë që është e mirë me ata që kanë nevojë, dhe të pranojmë atë që na mungon prej atyre që e kanë atë.

Për ta bërë këtë nuk është nevoja për asnjë destinacion të veçantë ose modifikim të instinktit shoqëror përmes një akti të ri të lirisë: ja çfarë doja të thosha.

Dallimi karakteristik është ky: *në kushtet e zhvilluara deri tani*, unë si individ e lë veten në dorë të natyrës për të përfutur zhvillimin e pjesshëm të një dispozite të veçantë natyrore të pranishme tek unë, këtë e bëj *sepse duhet ta bëj*. Duke vepruar kështu unë nuk jam duke bërë ndonjë zgjedhje, përkundrazi, jam duke ndjekur instinktivisht rrugën e natyrës. Marr çdo gjë që natyra më jep, por nuk mund të marr atë që ajo nuk do të më japë; nuk kam asnjë shteg për të zgjeruar më tej mundësitë e mia, dhe nuk krijoj asnjë të tillë duke qenë se e kam të pamundur ta bëj këtë.

Ndërsa kur zgjedh një shtresë, - duke pranuar se një shtresë është diçka që zgjidhet përmes një arbitri të lirë, siç duket se na sugjeron gjuha¹², - kur zgjedh një shtresë duhet,

12 Tek shënimet në fund të librit të versionit italisht ("La missione del dotto", Fabri Editori, Milano, 2001), që është përdorur për këtë përkthim, në shënimin nr.9 për leksionin e tretë (f.105) sqarohet se fjala "shtresë" në gjermanisht është "Stand", që nënkupton një vend ku qëndrohet, për këtë kemi në shqip fjalën "vendqëndrim". "Zgjedhja" për të cilën flet autori në këtë rast, të cilën atij ia "sugjeron" gjuha gjermane, nënkupton me zgjedh se ku të qëndrosh në sferën shoqërore. Në vazhdim Fichte do të ndalet së tepërmi në mobilitetin social që ofron shoqëria me klasa në ndryshim nga ajo me kasta (e cila është përmbysur nga Revolucioni), ku ky "mobilitet" përmbahet tek koncepti i "zgjedhjes" dhe tek dimensionet etik i kësaj të fundit. Sipas Fichte-s në shoqërinë me klasa zgjedhja e shtresës shoqërore presupozon një zhvillim shoqëror të individit në bazë të aftësive të tij, ku një gjë e tillë është e drejtë dhe krejtësisht etike, sepse ajo manifeston lirinë si një zgjedhje në funksion të aftësive vetjake, tek të cilat është vetë

paraprakisht, që unë t'i jem larguar veprimi të natyrës ndaj meje përderisa unë jam duke bërë një zgjedhje. Në fakt tek unë duhet të jenë zgjuar disa instinkte dhe duhet të jem i ndërgjegjshëm për disa aftësi të miat të caktuara. Por përmes *të njëjtës zgjedhje* unë vendos të mos llogaris më mundësitë në vazhdim që mund të më jepte natyra, me qëllim që t'i sajdis forcat e mia dhe të gjitha lehtësitë që më ofron natyra për të zhvilluar *ekskluzivisht një aftësi të veçantë, ose dhe më shumë se një të tillë*, dhe shtresa ime përcaktohet pikërisht përmes asaj aftësie të veçantë, zhvillimit të të cilës i jam dedikuar përmes një zgjedhjeje të lirë.

Lind pyetja: a *duhet* të zgjedh një shtresë të veçantë; apo, nëse nuk *duhet* ta bëj, a *mund* t'i dedikohem në mënyrë ekskluzive një shtrese të tillë, domethënë një përkryerje të njëanshme?

Nëse duhet, nëse zgjedhja e një shtrese të veçantë është një detyrë e pakushtëzuar, atëherë prej ligjit racional suprem duhet të mund të deduktohet një impuls që të më shtyjë drejt kësaj zgjedhjeje; kjo gjë është analoge me mundësinë e të deduktuarit në përgjithësi të një impulsi të ngjashëm në lidhje me hyrjen e njeriut në shoqëri. Kur kjo zgjedhje është vetëm një mundësi e imja, atëherë nuk mund të deduktohet një impuls i ngjashëm, por vetëm një fakultet i thjeshtë për të zgjedhur një shtresë; dhe, për përcaktimin e vullnetit në zgjedhjen konkrete të asaj që lejohet nga ligji, duhet të vihet në dukje një e dhënë empirike, falë së

individi ai që ndikon përmes zgjedhjes së tij; pra, raporti ndërmjet zgjedhjes dhe aftësisë është dialektik, sepse të dyja ndikojnë tek njëra-tjetra, dhe është pikërisht në këtë raport dialektik në të cilin manifestohet liria si një specifikë ontologjike e qenies njerëzore si qenie shoqërore. (shën. i përkth.)

cilës nuk përcaktohet një ligj, por, përkundrazi, vetëm një rregull i sugjeruar nga urtësia. Termat e kësaj çështjeje do të na i nxjerrë në pah hetimi i mëtejshëm.

Ligji thotë: përkryej të gjitha aftësitë e tua në mënyrë të plotë dhe uniforme, deri aty ku ke mundësi; por ligji nuk e specifikon nëse unë duhet ta bëj një gjë të tillë në një mënyrë imediate dhe të drejtpërdrejtë në sajë të natyrës, apo në mënyrë të ndërmjetësuar, përmes një lidhjeje me njerëz të tjerë. Në këtë rast, zgjedhja i takon plotësisht urtësisë personale. Ligji thotë: nënshtroje natyrën ndaj qëllimeve të tua; por nuk thotë se duhet ta plazmojë atë për të gjitha qëllimet e mundshme të njerëzimit, atëherë kur ta gjeja atë në një gjendje të përshtatshme për qëllimet e mia falë veprimtarisë së njerëzve të tjerë. Prandaj ligji nuk ndalon të zgjedhësh një shtresë të veçantë; por fakti se ai nuk e ndalon këtë, nuk do të thotë se e urdhëron. Kështu, unë gjendem tashmë në fushën e arbitrit të lirë; mund të zgjedh një shtresë shoqërore, dhe në vendimin tim për të mos zgjedhur këtë apo atë shtresë të veçantë (për këtë do flasim më vonë), d.m.th. për të zgjedhur apo jo një shtresë në përgjithësi, duhet të kem parasysh shkaqe që përcaktohen në një mënyrë krejt tjetër nga ato të dedukuara nga ligji në fjalë.

Sipas gjendjes aktuale të gjërave njeriu ka lindur në shoqëri. Ai nuk gjendet përballë një natyre të ashpër, por në shumë aspekte e has atë të predispozuar për qëllimet e tij të ndryshme. Ai zbulon një numër të madh njerëzish të zënë në modifikimin e natyrës përmes punës së tyre, me qëllim për ta bërë atë të dobishme për qeniet racionale. Ai gjen të gatshme një numër të caktuar gjërash, që në të kundërt do t'i duhej t'i bënte vetë. Ndoshta ai mund ta kalonte jetën edhe duke mos dashur t'i kthente forcat e tij drejtpërdrejtë

nga natyra, dhe mund të arrinte një përkryerje të caktuar duke u kufizuar së shijuari atë që shoqëria tashmë ka bërë dhe bën për formimin e saj. Por kjo nuk i lejohet. Njeriu duhet të paktën të kërkojë t'i kthejë shoqërisë borxhin që i ka; ai duhet të zërë vendin që i takon; i duhet që në një mënyrë a një tjetër të lartësojë përsosjen e llojit, të cilit i detyrohet aq shumë.

Për ta bërë këtë njeriu ka dy rrugë në dispozicion. Mund të vendosë të modifikojë natyrën në gjithë aspektet e saj; por në këtë rast do i duhej e gjithë jeta, dhe madje më shumë se një jetë nëse do të kishte në dispozicion disa të tilla, për të njohur atë që është bërë përpara tij nga të tjerët dhe për të kuptuar atë që duhet bërë. Dhe në një rast të tillë, sigurisht jo për shkak të vullnetit të tij të keq, por më tepër për një lloj zvetënimi të thjeshtë, jeta e tij nuk do t'i vlente të mirës së llojit njerëzor. Rruga tjetër është që ai të zgjedhë një veprimtari specifike, thellimin ndaj të cilës, për aq sa ky thellim mund të jetë i përkohshëm, e sheh si të favorizuar nga fakti se për këtë veprimtari mund të ketë talent natyror dhe pozitën e duhur shoqërore, kështu që i dedikohet në mënyrë ekskluzive kësaj veprimtarie, duke ia lënë kultivimin e aftësive të tjera shoqërisë, kësaj shoqërie që ai kërkon ta zhvillojë në fushën e zgjedhur prej tij. Në këtë mënyrë, individi ka zgjedhur një shtresë dhe kjo zgjedhje është në vetvete absolutisht legjitime. Edhe ky akt i arbitrit të lirë shfaqet, ashtu si dhe të tjerët, i nënshtrohet nga ligji moral në përgjithësi. Një gjë e tillë përbën pikërisht parimin rregullues të veprimeve tona, dhe ky akt është i nënshtrohet ndaj imperativit kategorik, të cilin unë do ta shprehja në këtë mënyrë: mos ji kurrë në kontradiktë me vetveten në lidhje me përcaktimet e tua ndaj vullnetit. Një ligj i formuluar në këtë mënyrë mund të

përmbushet nga të gjithë, përderisa përcaktimi i vullnetit nuk varet aspak nga natyra, por vetëm nga ne.

Zgjedhja e një shtrese është një zgjedhje e lirë, kështu që asnjë njeri nuk mund të detyrohet të zgjedhë, apo të jetë i përjashtuar nga zgjedhja. Çdo veprim i veçantë, dhe çdo dispozitë e veçantë në të cilën propozohet një shtrëngesë e tillë, është ilegjitim. Pa folur pastaj për faktin se është marrëzi të detyrosh një individ t'i përkasë një shtrese ose ta përjashtosh nga një tjetër, duke qenë se askush nuk mund t'i njoh në mënyrë të plotë prirjet e veçanta të një njeriu tjetër, dhe pikërisht për këtë arsye dobishmëria e një anëtari zhduket për shoqërinë kur ai priret ndaj një pozite që nuk është e tija; pavarësisht nga kjo, një gjë e tillë është e padrejtë në vetvete, sepse e vë veprimin tonë në kontradiktë me konceptet praktike që kemi.¹³ Ne kërkuam një *anëtar* të shoqërisë, dhe e bëmë atë një *instrument* të shoqërisë; donim një *bashkëpunues të lirë* për projektin tonë të madh, dhe e bëmë atë një *instrument pasiv dhe të nënshtruar*. Përmes rregullimit tonë etik vrasim tek ai njeriun që është brenda nesh, dhe ofendojmë si atë ashtu

13 Fichte propozon një strukturë klasore me baza etike, në të cilën stratifikimi shoqëror duhet të realizohet nga zgjedhja e lirë e individëve për t'u vendosur në shtresën shoqërore për të cilën janë të aftë. Pavarësisht se efikasiteti i tyre shoqëror shpallet si kriteri i kësaj zgjedhjeje, ky efikasitet e ndikon zgjedhjen e tyre vetëm nëse ata arrijnë ta perceptojnë subjektivisht nivelin objektiv të këtij efikasiteti; pra, përsëri çështja mbetet në dorë të zgjedhjes vetjake, e cila rezulton të vendosë për fatin e gjithë shoqërisë. Pikërisht këtu shfaqet një nuancë e të ashtuquajturit "idealizëm subjektiv" të Fichte-s, i cili manifestohet në presupozimin a priori se individi do të zgjedhë të bëj atë që është i aftë të bëj dhe jo të kundërtën, pra se ai nuk mund të gënjejë as veten dhe as të tjerët. (shën. i përkth.)

dhe shoqërinë.

Një shtresë e caktuar, zhvillimi i mëtejshëm i një talenti specifik, janë zgjedhur *për t'i rikthyer shoqërisë atë që ajo ka bërë për ne*. Kështu, është e detyrueshme për të gjithë të përdorin kulturën vetjake për të kontribuar në mënyrë konkrete në favor të përfitimit të shoqërisë. Askush nuk ka të drejtë të punojë vetëm për të mirën personale, të izohet kundrejt të ngjashmëve të tij dhe ta bëjë kulturën e tij të panevojshme për ta. Në fakt është në sajë të punës së shoqërisë, prej nga ai është vënë në kushte për të përftuar atë kulturë; kjo e fundit është në njëfarë mënyre një produkt i shoqërisë, një pronë e saj; dhe personi në fjalë i vjedh të ngjashmëve të tij një pronë të tyre, nëse nuk dëshiron ta përdorë kulturën e tij në favor të tyre. Çdokush ka për detyrë jo vetëm të jetë i dobishëm për shoqërinë në tërësinë e saj, por edhe t'i drejtojë të gjitha energjitë e veta, brenda mundësive të tij, drejt realizimit të qëllimit përfundimtar të shoqërisë, që është bërja gjithmonë e më fisnik e llojit njerëzor dhe bërja e tij gjithmonë e më autonom, të vetëmjaftueshëm dhe të lirë nga zgjedha e forcave natyrore. Kështu, nga kjo pabarazi e re përcaktohet një barazi e re, d.m.th. një progres uniform i kulturës tek të gjithë individët.

Nuk them se gjërat shkojnë gjithmonë siç i kam përshkruar këtu, por kështu do duhej të shkonin sipas koncepteve tona praktike mbi shoqërinë dhe shtresave të ndryshme shoqërore që e përbëjnë atë; dhe duhet t'u përshtatemi atyre për sa kohë që ato do vazhdojnë kështu edhe në të ardhmen. Më vonë do të shohim se me çfarë force shtresa intelektuale mund të veprojnë për realizimin e këtij qëllimi, dhe se sa instrumente ka ajo në dispozicion për këtë.

Nëse idenë e tratur këtua e shqyrtojmë pa marrë parasysh veten, atëherë harrojmë jashtë nesh një kolektivitet në të cilin askush nuk mund të punojë për veten pa punuar njëkohësisht për gjithë të tjerët; dhe as të punojë për të tjerët pa punuar njëkohësisht për veten. Kemi të bëjmë me një situatë, në të cilën progresi i lumtur i çdo anëtar i veçantë përfaqëson një progres të lumtur për të gjithë, dhe shpartallimi i individit është një shpartallim i kolektivitetit; e ky është një spektakël që, përmes harmonisë që ne zbulojmë edhe tek gjërat më të ndryshme në botë, na bën mirë shpirtërisht dhe e lartëson fuqishëm shpirtin tonë.

Interesi rritet kur ai reflektohet tek vetë ne dhe kur kuptojmë se jemi anëtarë të këtij uniteti të madh intim. Ndjesia e dinjitetit vetjak dhe forca jonë rriten kur i themi vetes atë që çdokush mund të thotë: ekzistenca ime nuk është e kotë dhe pa qëllim; unë jam një unazë e domosdoshme e zinxhirit të madh që gjarpëron në përjetësi nga zhvillimi i njeriut të parë e deri në vetëdijen e plotë të ekzistencës së tij. Sa të mëdhenj, të urtë e fisnikë ka pasur në radhët e njerëzve – ata mirëbërës të llojit njerëzor emrat e të cilëve i lexoj të përmendur në histori, dhe ata të shumtë meritat e të cilëve kanë mbërritur tek unë por jo emrat e tyre – të cilët që të gjithë kanë punuar për mua; unë mbledh frytet e punës së tyre; zbuloj mbi tokën në të cilën ata kanë banuar gjurmët e bekuara të hapave të tyre. Unë mund, nëse dua, të marr mbi vete detyrën sublime që ata i kishin vënë vetes, atë të bërjes më të urtë dhe të lumtur të racës sonë të përbashkët të sivilizuarve njerëz. Mund vazhdoj të ndërtoj aty ku atyre iu desh të ndaleshin. Mund t'i afrohem më shumë përmbushjes së tempullit të shkëlqyer që atyre iu desh ta linin të papërfunduar.

“Por edhe mua do më duhet, ashtu si ata, ta ndërpres

veprën time!" mund të thotë ndonjëri. Oh! Ky është mendimi më sublim ndër gjithë të tjerët: nëse marr përsipër atë detyrë sublime, nuk do të arrij kurrë ta përmbush; nëse është e sigurt që përmbushja e kësaj detyre përfaqëson destinacionin tim, është gjithashtu e sigurt që unë nuk mundem kurrë të pushoj *së vepruari*, e kështu nuk mund të pushoj kurrë së qeni. E ashtuquajtura vdekje nuk mund ta shkatërrojë veprën time; dhe meqenëse kjo e fundit duhet të jetë e përfunduar, ndërkohë që në asnjë epokë ajo nuk mund të jetë plotësisht e tillë, prandaj dhe ekzistenca ime nuk është e kufizuar brenda asnjë periudhe kohore, dhe unë jam i përjetshëm. Me marrjen përsipër të kësaj detyre të madhe kam shtirë në dorë përjetësinë. Me krenari ngre kokën drejt zinxhirëve të mëdhenj kërcënues, drejt katarakteve të vrullshme dhe drejt reve të trazuara që notojnë në një det flakësh, dhe them: unë jam i përjetshëm, dhe sfidoj fuqinë tuaj! Unë mposht çdo pengesë që shfaqet përgjatë ecjes sime, dhe ti tokë, ti qiell, dhe të gjithë elementët tuaj, pleksuni në një përzierje të ashpër, shkumëzoni dhe tërbohuni; madje shkatërrohi në një betejë të ashpër dhe atomin e fundit të trupit tim; vetëm vullneti im me projektin e tij të palëkundur duhet të ngrihet guximshëm dhe gjakftohtë mbi kasaphanën e kozmosit. Unë kam betonuar destinacionin tim dhe ai do të zgjasë sa do të zgjasë unë: ai është i përjetshëm dhe i përjetshëm si ai jam edhe unë!

Leksioni i katërt

Mbi destinacionin e intelektualit

Sot duhet të flas për destinacionin e intelektualit. Një gjë e tillë më vë në një pozitë të veçantë. Të gjithë ju, zotërinjtë e mi, ose të paktën shumica juaj, keni zgjedhur shkencën si angazhimin e jetës suaj, edhe unë gjendem në të njëjtën pozitë me ju. Të gjithë ju – të paktën kështu supozohet – angazhoni energjitë tuaja për të hyrë me nder në shtresën intelektuale; edhe unë kështu kam bërë dhe vazhdoj të bëj. Kështu unë, si intelektual, duhet të flas për destinacionin e intelektualit përpara intelektualësh të rinj. Duhet ta shqyrtoj çështjen në mënyrë të thelluar; duhet ta studioj në mënyrën më të mirë të mundshme, duke treguar kujdes vetëm për të vërtetën. Dhe nëse do të zbuloja për këtë shtresë një destinacion tepër të respektuar, të lartësuar, dhe që dallohet nga ai i shtresave të tjera shoqërore, si do mund ta specifikoja atë pa u treguar jo modest, pa zhvlerësuar shtresat e tjera, dhe pa u treguar mendjemadh? Nga ana tjetër, fakti që jam një filozof më detyron ta përcaktoj çdo koncept në mënyrë rigoroze. Çfarë mund të bëj kur në sistem i vjen radha pikërisht një koncepti të tillë? Nuk mundem në asnjë rast të nënvlerësoj një të vërtetë të mirënjohur. Ajo është gjithmonë një e

vërtetë, së cilës duhet t'i nënshtrohet edhe modestia, e cila do të ishte një modesti e rreme nëse do të dëmtonte këtë të vërtetë. Më lejoni ta shqyrtoj argumentin tonë fillimisht me ftohtësi, sikur të mos kishte asnjë lidhje me personin tonë; më lejoni ta shqyrtoj atë sikur të ishte një koncept që i përket një bote krejtësisht të huaj. Mandej na lejoni t'i lidhim argumentet tona sa më shumë të jetë e mundur. Më kujtoni të mos harroj atë që iu ripremtoj se do ta theksoj në momentin e duhur: faktin se për çdo shtresë shoqërore është e domosdoshme të meritojë sqimën tonë; faktin se nuk është shtresa ajo që e fisnikëron individin, por afirmimi i vetes në të; se çdokush meriton të nderohet deri në masën që realizon maksimalisht përmbushjen e plotë të rolit të tij. Na lejoni të sjellim ndërmend se pikërisht për këtë intelektual ka një arsye më shumë për të qenë më modest se gjithë të tjerët, se ai ka një cak ndaj të cilit duhet të qëndrojë gjithmonë shumë larg; sepse i duhet të arrijë një lartësim ideal ndaj të cilit e ndan zakonisht një distancë e madhe.

“Tek njeriu gjenden një shumësi instinktesh dhe talentesh, dhe është destinacioni i çdo individi të veçantë të zhvillojë aftësitë vetjake sa më shumë që të jetë e mundur. Tek ai është i pranishëm, ndër të tjera, edhe instinkti shoqëror; shoqëria i përgatit atij një fushë të re e të veçantë kulturore – kulturën për shoqërinë – dhe në përgjithësi ia lehtëson kulturën në mënyrë të shkëlqyer. Asgjë nuk i është paracaktuar njeriut për sa i përket faktit që ai të zhvillojë tërësisht të gjitha prirjet e tij në natyrë në mënyrë të drejtpërdrejtë, apo që të preferojë t'i zhvillojë ato në mënyrë të ndërmjetësuar përmes shoqërisë. Metoda e parë është e vështirë dhe nuk e lë shoqërinë të përparojë; prandaj çdo individ zgjedh nga brenda shoqërisë degën e

tij të veçantë në rrethin e përkryerjes universale, ia lë të tjerat anëtarëve të tjerë të shoqërisë, dhe pret prej tyre që t'i lejojnë *atij* të marrë pjesë në progresin e kulturës së *tyre*, ashtu siç ai i lë *ata* të marrin pjesë në progresin e *së tijës*. E tillë është origjina dhe e drejta legjitime e ekzistencës së diversitetit të shtresave në shoqëri”.

Këto janë rezultatet e leksioneve të zhvilluara deri tani. Një klasifikim i shtresave të ndryshme shoqërore mbi bazë konceptesh racionale, që është padyshim i mundshëm, duhet të bazohet mbi një renditje të plotë të të gjitha dispozitave dhe nevojave natyrore të njeriut (dhe jo vetëm mbi bazën e nevojave të tij artificiale). Një shtresë e veçantë mund t'i dedikohet kultivimit të çdo prirjeje natyrore, ose plotësimit të çdo nevoje natyrore që bazohet mbi një instinkt të lindur të njeriut. Duke e ruajtur këtë hetim për një moment tjetër, do të përballemi me një tjetër hetim që në leksionin e sotëm do të preket më nga afër.

Nëse do të shfaqej çështja e përsosmërisë dhe papërsosmërisë së një shoqërie të themeluar mbi parimet e sipërpërmendura, - çdo shoqëri organizohet spontanisht përmes instinkteve natyrore të njeriut, pa asnjë udhëzim, kështu rezulton nga kërkimi ynë rreth origjinës së shoqërisë - nëse do të shfaqej kjo çështje, zgjidhja e saj do të presupozonte përgjigjen e pyetjes së mëtejshme: në një shoqëri të dhënë, a shtrohet vërtetë problemi i favorizimit të zhvillimit dhe të përmbushjes së *të gjitha* nevojave, apo zhvillimi dhe përmbushja *uniforme* e tyre? Nëse do të bëhej kujdes për një gjë të tillë, atëherë shoqëria, për aq sa ajo është shoqëri, do të ishte e përkryer. Kjo nuk nënkupton se ajo *do të kishte arritur qëllimin* e saj, gjë kjo, që siç e kemi thënë në kërkimet tona të mëparshme, është e pamundur; por, kjo do të thotë se ajo është organizuar në

një mënyrë të tillë *që i afrohet gjithmonë e më shumë* qëllimit të saj. Nëse, përkundrazi, nuk do të bëhej kujdes për një gjë të tillë, ajo do të avanconte në rrugën e kulturës për ndonjë arsye të rastësishme, apo nga ana tjetër, për arsye po të rastësishme, mund edhe të bënte hapa prapa.

Të kujdesurit ndaj këtij zhvillimi uniform të të gjitha aftësive të njeriut presupozon pikë së pari njohjen e të gjitha instinkteve dhe nevojave të tij, një llogaritje të ardhshme të qenies së tij. Por vetë kjo njohje e njeriut në tërësinë e tij bazohet në një prirje që duhet zhvilluar. Tek njeriu ekziston një shtysë për të ditur, veçanërisht për të ditur atë që i duhet. Por zhvillimi i kësaj prirjeje kërkon gjithë kohën dhe gjithë forcat e një njeriu; nëse ka një nevojë kolektive, e cila nxjerr para nesh kërkesën urgjente që një shtresë e veçantë t'i dedikohet përmbushjes së kësaj nevoje, ajo është pikërisht nevoja për të ditur.

Por, vetëm *njohja* e prirjeve dhe e nevojave të njeriut, pa shkencën që na mëson *të zhvillojmë* të parat dhe *të përmbushim* të dytat, jo vetëm që do të ishte një gjë e trishtueshme dhe meskine, por do të ishte gjithashtu edhe një njohje pa kuptim dhe absolutisht e kotë. Ai që më tregon defektet e mia pa më treguar në të njëjtën kohë mjetet për t'i ndrequr ato; ai që më bën të vetëdijsëm për nevojat e mia pa më bërë të aftë për t'i përmbushur ato, ai vepron ndaj meje në një mënyrë tepër armiqësore. Do kishte qenë më mirë të më kishte lënë në injorancën time kafshërore! E thënë shkurt: një njohje e tillë nuk është njohja që kërkon shoqëria, për zhvillimin e së cilës do të ishte e nevojshme të ekzistonte një shtresë shoqërore e veçantë që të zotëronte këtë njohje; në fakt kjo lloj njohjeje nuk synon aspak përkryerjen e llojit njerëzor dhe të realizojë, përmes kësaj përkryerje, një unitet të njerëzimit,

siç ajo faktikisht duhet të synonte.

Njohjes së nevojave i duhet shtuar njohja e mjeteve përmes të cilave këto nevoja duhen përmbushur, dhe kjo shkencë i përket gjithmonë të njëjtës shtresë sociale, duke qenë se asnjëra prej këtyre njohjeve nuk mund të bëhet e plotë, dhe aq më pak aktive dhe vitale, pa tjetrën. Lloji i parë i njohjes bazohet mbi postulate të kulluara racionale, dhe *filozofike*; lloji i dytë bazohet pjesërisht mbi përvojën, dhe është *filozofiko-historike* (jo vetëm historik, sepse qëllimet, për të cilat mund të ekzistojë vetëm një njohje filozofike, duhet t'i vë në relacion me çdo objekt që më vjen nga përvoja, në mënyrë që t'i gjykoj këta të fundit si mjete për të realizuar qëllimet në fjalë). Kjo njohje duhet të jetë e dobishme për shoqërinë; kështu, nuk bëhet fjalë për të ditur në përgjithësi se cilat janë prirjet e njeriut në vetvete, dhe se si ai mund t'i zhvillojë ato, duke qenë se një njohje e tillë nuk do të ishte frytdhënëse. Ajo duhet të bëjë edhe një hap përpara që të jetë e dobishme konkretisht. Duhet kuptuar se në çfarë niveli të caktuar kulturor, në një epokë të dhënë, gjendet shoqëria anëtarë të së cilës jemi, dhe se në çfarë niveli më të lartë duhet të ngjitet ajo, dhe se çfarë mjetesh duhen përdorur për një qëllim të tillë.

Ne sigurisht që mund të nisemi nga parime racionale dhe duke presupozuar një përvojë në përgjithësi, të kalkulojmë përparimin e llojit njerëzor, duke bërë abstraksione nga çdo përvojë e caktuar. Mund të tregohen me përafërsi gradët e veçanta dhe të mëtejshme që kjo eksperiencë duhet të kalojë përpara se të arrijë në një nivel të caktuar kulturor. Por është e pamundur të tregosh nivelin në të cilin ka arritur njerëzimi në një epokë të dhënë duke u nisur vetëm nga parime racionale; për një gjë të tillë duhet ndihma e përvojës, duhen studiuar ngjarjet e së shkuarës,

por me një vëzhgim të përsosur nga filozofia. Duhet të shohim përreth dhe të vëzhgojmë bashkëkohësit. Kjo pjesë e fundit e njohjes së domosdoshme për shoqërinë është njohje vetëm *historike*.

Tre llojet e mësipërme të njohjes, të konceptuara si të lidhura ndërmjet tyre – dhe pa këtë lidhje ato nuk do të kishin shumë vlerë – përbëjnë atë që quhet erudicion, ose që të paktën duhet konsideruar si i tillë; dhe, ai që i ka dedikuar jetën përfuturit të këtyre njohjeve quhet intelektual.

Jo çdo individ mund të përqafojë tërësinë komplekse të njohjes njerëzore në tre aspektet e saj. Kjo do të ishte e pamundur, dhe pikërisht sepse është e pamundur, sforcimi për ta realizuar do të ishte i pafrytshëm dhe e gjithë jeta e një anëtarit të shoqërisë – që do të ishte e dobishme për shoqërinë – do të ishte shkëputur pa asnjë përfitim. Individët mund të shkëpusin aspekte të veçanta nga fusha e njohjes; por gjithsecili do të duhej të përpunonte pjesën e tij sipas këtyre tre këndvështrimeve: filozofik, filozofik-historik dhe thjesht historik. Këtu po kufizohem duke prekur përkohësisht atë që në një moment tjetër do të parashtroj më me kujdes: po ripohoj të paktën provizorisht përmes dëshmisë sime faktin se studimi i një filozofie, sado e thellë qoftë ajo, nuk do ta bënte të panevojshëm përfutimin e njohjeve empirike. Përkundrazi, studimi i filozofisë tregon në mënyrën më bindëse të mundshme domosdoshmërinë e tyre. Qëllimi i gjithë këtyre njohjeve është ai që treguam më lart: të kërkojmë përmes tyre që të gjitha prirjet e llojit njerëzor të zhvillohen në një mënyrë uniforme dhe gjithmonë në rritje. Nga kjo del edhe destinacioni i vërtetë i shtresës intelektuale: *kontrolli suprem i progresit efektiv të llojit njerëzor në kompleksitetin e*

vet, dhe nxitja e vazhdueshme e këtij progresi.

Po e frenoj veten, zotërinjtë e mi, për të mos ju ekzaltuar me idenë e sublime që sapo pohova: rruga e këtij hetimi të shpejtë nuk ka mbaruar ende. Por nuk mund të mos vë në dukje shkarazi, atë që do të bënin ata të cilët kërkojnë të frenojnë progresin e lirë të shkencës. Them: *do të bënin*, sepse si mund ta di unë nëse ekzistojnë apo jo njerëz të tillë? Progresi kompleks i llojit njerëzor varet në mënyrë të drejtpërdrejtë nga progresi i shkencave. Ai që frenon këtë të fundit frenon edhe të parin. Ai që frenon progresin e llojit njerëzor, zbulon publikisht në sytë e bashkëkohësve dhe pasardhësve të vet tiparet e tij! Me një zhurmë që do të ishte më e madhe se një mijë zëra, pasi ai bërtet me veprimet e tij, ai ia shurdhon veshët botës dhe pasardhësve: “sa të jem unë gjallë, njerëzit që jetojnë rreth meje nuk duhet të bëhen më të urtë dhe më të mirë, duke qenë se në progresin e tyre të pandalshëm unë mallkoj çdo përpjekje të tyre, pasi një gjë e tillë do të më përthithte dhe mua, e prandaj unë e urrej”. Nuk dua të bëhem më fisnik e më i ndriçuar: terri dhe errësira janë elementët e mi, dhe për të mos hequr dorë prej tyre do të përdor edhe energjitë e mia të fundit. Njerëzimi, tani, nuk ka nevojë për asgjë; atij mund t’i hiqet gjithçka pa i ofenduar dinjitetin; gjithçka, por jo ama mundësia e përkryesionimit. Me një ftohtësi dhe dinakëri më të madhe se sa ajo e qenies mizantrop që na është përshkruar në Bibël, këta mizantropë kanë llogaritur, paramenduar dhe zgjedhur pikën më të shenjtë nga ku mund t’i turrehin njerëzimit për ta shtypur atë që në embrion, dhe ia kanë arritur qëllimit. Lloji njerëzor, i indinjuar, e heq shikimin nga imazhi i tyre. Dhe ne kthehemi tek kërkimi ynë.

Shkenca është një sektor i kulturës njerëzore; çdo

sektor i kësaj të fundit duhet të përparojë në mënyrë që të përparojë edhe sektorët e tjerë të njerëzimit. Çdo intelektual, ashtu si dhe çdo njeriu që ka zgjedhur një shtresë të veçantë, i takon të aspirojë zhvillimin gjithmonë e më të madh të shkencës, dhe veçanërisht të atij sektori të saj që ai ka zgjedhur. Kjo i takon atij ashtu siç i takon çdo njeriu tjetër në fushën e vet specifike: madje, intelektualit i takon kjo detyrë më shumë se kujtdo tjetër. A do të donte ai, që vigjilon progreset e realizuara nga shtresat e tjera shoqërore dhe i favorizon ato, të *mos* përparonte për vete? Nga progreset e tij varen të gjitha progreset e kulturës njerëzore. Është detyra e tij t'u paraprijë gjithmonë këtyre progreseve për t'u hapur rrugën, e ta eksplorojë dhe ta udhëheqë këtë të fundit; dhe, a do të donte pikërisht ai të qëndronte prapa? Nëse do ta bënte këtë, ai do të pushonte së qeni ai që duhej të ishte; dhe duke qenë se ai nuk mund të jetë ndryshe, atëherë nuk do të ishte më asgjë. Nuk them se çdo intelektual duhet ta bëjë *të përparojë* disiplinën e tij; ka raste që ai nuk është në gjendja ta bëjë një gjë të tillë. Por them se ai duhet *të aspirojë* për ta përparuar disiplinën e tij; se ai nuk mund të ndalet, dhe as të besojë se e ka bërë detyrën e tij në mënyrë të mjaftueshme përderisa nuk ka kontribuar në përparimin e disiplinës së tij. Për sa kohë që jeton, ekziston gjithmonë mundësia për ta bërë të përparojë disiplinën së cilës ai i është dedikuar; nëse vdekja e merr përpara se ai të arrijë qëllimin e tij, atëherë ai është i çliruar nga detyrat për sa i përket kësaj bote fenomenale, dhe do të jetë impenjimi i fortë i vullnetit ai që do të vlerësohet në vend të përmbushjes së qëllimit në fjalë.

Rregulli në vazhdim vlen për të gjithë njerëzit, por në mënyrë të veçantë vlen për intelektualin: intelektual duhet ta harrojë atë që ka bërë pikërisht në momentin që

e ka bërë, dhe të mendojë gjithmonë dhe vetëm për atë që i mbetet ende për të bërë. Ai që nuk sheh të zgjerohet në çdo hap të tijin fusha e hetimit të tij, ai ende nuk ka shkuar shumë larg.

Intelektuali është i destinuar ndaj shoqërisë në gjithçka e për gjithçka: si asnjë shtresë tjetër, ai ekziston vetëm falë shoqërisë dhe për shoqërinë. Dhe, kjo e bën të jetë subjekt i detyrës për të përkryesionuar në nivel maksimal të gjitha aftësitë e shoqërisë, d.m.th. *aftësinë për të marrë* dhe *aftësinë për të komunikuar*. Aftësia e parë duhet të jetë zhvilluar tek ai në mënyrën më të lartë, nëse ai i ka përfutur në mënyrën e duhur njohjet empirike që i kërkohen. Intelektuali duhet të njohë pasurinë e njohurive ekzistuese në fushën e shkencës së tij specifike. Për ta njohur atë ai nuk ka rrugë tjetër përveç të mësuarit, pavarësisht se gojor apo me shkrim, duke qenë se do të ishte e pamundur ta arrinte këtë qëllim përmes refleksionesh të bëra vetëm mbi bazë parimesh racionale të kulluara dhe të thjeshta. Përmes një rritjeje konstante të të mësuarit ai duhet të ruajë brenda vetes këtë aftësi për të marrë, dhe të evitojë të mbyllet tek opinionet dhe shpjegimet e të tjerëve, gjë kjo, që është një defekt tepër i përhapur dhe i pranishëm edhe tek njerëzit e shkëlqyer të mendimit. Në fakt, asnjëri nuk është aq i mësuar sa të mos ketë më nevojë të mësojë, madje ndonjëherë të mësojë diçka shumë të rëndësishme. Nga ana tjetër, asnjëri nuk është aq injorant sa të mos mund t'i thoshte edhe njeriut më të ditur ndonjë gjë që ky i fundit të mos e dinte. Veç të tjerash, intelektual i ka gjithmonë nevojë për aftësinë për të komunikuar. Ai nuk i posedon njohuritë e tij për interesin e vet personal, por për të mirën e shoqërisë. Qysh kur është i ri ai duhet ta ushtrojë këtë aftësi, dhe pastaj ta mbajë atë në një aktivitet konstant, *me anë të instrumenteve* që do t'i

shohim më vonë.

Kështu, intelektualit duhet t'i aktivizojë në favor të shoqërisë njohuritë që i ka përfutur për shoqërinë; duhet t'i udhëheqë njerëzit në perceptimin e saktë të nevojave të tyre dhe t'i bëjë ata të njohin mjetet për përmbushjen e këtyre nevojave. Por, kjo nuk do të thotë se duhet t'i përfshijë ata në kërkimet e thella që ai vetë duhet të ndërmarrë për të zbuluar diçka të vërtetë e sigurt. Të synosh një gjë të tillë do të thotë të duash t'i transformosh të gjithë njerëzit në intelektualë që kanë një nivel aq të lartë, sa që vetëm ai mund ta ketë; dhe kjo, përveçse është e pamundur, nuk është as funksionale. Edhe qëllimet e tjera të shoqërisë duhet të kryhen, dhe pikërisht për këtë arsye ekzistojnë edhe shtresat e tjera shoqërore. Nëse edhe këto të fundit do t'ia dedikonin kohën e tyre kërkimeve intelektuale, atëherë edhe intelektualët do të pushonin shumë shpejt së qeni intelektualë. Por si duhet dhe si mund të veprojë intelektualit për të popullarizuar njohjet e tij?

Shoqëria nuk mund të mbahet në këmbë aty ku nuk ekziston besimi në ndershmërinë dhe aftësinë e të tjerëve, ky besim është thellësisht i ngulitur në shpirtin tonë. Falë një providence të veçantë të natyrës, ky besim është më i fortë atëherë kur kemi më shumë nevojë për ndershmërinë dhe aftësinë e të tjerëve. Edhe intelektualit duhet të mbështetet në besimin që inspirojnë ndershmëria dhe aftësia e tij, nëse i ka përfutur ato ashtu si duhet. Veç kësaj, tek të gjithë njerëzit ekziston një ndjenjë e të vërtetës, e cila nuk është e mjaftueshme por që duhet të zhvillohet, të vihet në provë dhe të përsoset; pikërisht kjo është detyra e intelektualit. Një sens i tillë i së vërtetës nuk do të ishte i mjaftueshëm për ta çuar një injorant në përvetësimin e të gjitha të vërtetave për të cilat ai ka nevojë; mjafton të

bëhet e mundur që ai të njohë atë që është e vërtetë pa pasur nevojë të rendi pas argumentesh të thella, me kusht që një tjetër ta drejtojë tek e vërteta pa falsifikuar asgjë, duke qenë se shpesh herë falsifikimet janë vepër e njerëzve që presupozohet t'i përkasin shtresës intelektuale. Kështu, intelektualit mund të marrë përsipër edhe këtë sens të së vërtetës. Pra intelektualit, sipas mënyrës që e kemi zhvilluar deri tani konceptin e tij, është mbi bazën e destinacinit të tij *mjeshtri* i njerëzimit.

Por detyra e tij nuk është vetëm t'i bëjë njerëzit të njohin nevojat e tyre dhe mjetet për t'i përmbushur ato; ai duhet që në çdo kohë dhe vend t'i çojë ata drejt njohjes së nevojave të veçanta në kuadrin e rrethanave të caktuara, dhe drejt njohjes së mjeteve të caktuara për arritjen e qëllimeve të momentit. Intelektuali nuk sheh vetëm të tashmen, por edhe të ardhmen; nuk sheh vetëm momentin aktual, por edhe pikën e mbërritjes drejt së cilës është drejtuar njerëzimi dhe nëse ai dëshiron ta vazhdojë rrugën që të çon tek ky vend e nuk don të devijojë nga rruga, ose të tërhiqet. Intelektuali nuk mund të pretendojë ta tërheqë llojin njerëzor fluturimthi drejt një pike që vetëm ai vetë e ka të qartë; njerëzimi nuk mund të përparojë me hapa galopante gjatë rrugës së tij. Ai duhet të preokupohet vetëm që njerëzimi të mos ndalet, ose të zmbreset. Kështu, në lidhje me këtë aspekt ai është *edukatori* i llojit njerëzor.

Në lidhje me këtë po nënvizoj shprehimisht që intelektualit gjendet i nënshtruar, në këtë aktivitet të tijin ashtu si dhe në të gjithë të tjerët, ndaj ligjit moral, apo ndaj përputhjes me vetveten që i është parashkruar. Ai vepron mbi shoqërinë; kjo e fundit është themeluar mbi konceptin e lirisë; ajo është e lirë, dhe të lirë janë edhe të gjithë anëtarët e saj; të cilët, intelektualit nuk i lejohet

t'i trajtojë ndryshe përveçse përmes rregullave morale. Ai nuk duhet të bjerë pre e tendencës për ta bërë njeriun t'i përftojë bindjet e tij duke përdorur *instrumente shtrëngues*, duke arritur tek përdorimi i forcës fizike; kundër kësaj çmendurie nuk duhet të jetë më e nevojshme të harxhojmë qoftë dhe një fjalë të vetme në epokën tonë. Ai gjithashtu nuk duhet t'i *gënjejë* njerëzit. Pavarësisht nga fakti se të vepruarit në këtë mënyrë është në dëm të tij, dhe se në çdo rast detyrat e njeriut do të ishin gjithmonë në një nivel më superior krahasuar me ato të intelektualit, duke vepruar kështu ai bëhet fajtorë njëkohësisht edhe ndaj shoqërisë. Në fakt, në këtë kontekst, çdo individ duhet të veprojë mbi bazën e një zgjedhje të lirë dhe të një bindjeje që *ai e konsideron si të mjaftueshme*: çdokush, në çdo veprim të vetin, duhet ta konsiderojë veten si një *qëllim që bashkëzhvillohet me qëllime të tjera*, dhe duhet të trajtohet si i tillë nga çdo anëtar i shoqërisë. Ai që trajtohet si një mjet i thjeshtë, gënjehet.

Qëllimi përfundimtar i çdo individi të veçantë, ashtu si dhe ai i shoqërisë në tërësinë e saj, - që është njëkohësisht edhe qëllimi përfundimtar i gjithçkaje që përmbush intelektualit në gjirin e shoqërisë, - është përkryesioni etik i njeriut i marrë në kompleksitetin e tij. Është detyra e intelektualit që ta pohojë gjithmonë këtë qëllim përfundimtar dhe ta ketë parasysh në çdo gjë që bën në shoqëri. Askush që nuk është për vete njeri i mirë nuk mund të punojë në mënyrë të leverdishme për përkryesionimin etik. Ne mësojmë jo vetëm me anë të fjalëve; mësojmë në një mënyrë edhe më efikase përmes shembullit, dhe çdokush që jeton në shoqëri ka detyrim ndaj saj për të dhënë një shembull të mirë, pikërisht sepse forca e shembullit përcaktohet falë jetës sonë në shoqëri.

Një gjë e tillë vlen aq më tepër për intelektualin, i cili duhet të jetë më i mirë së të tjerët në çdo sektor të kulturës. Nëse ai gjendet prapa në lidhje me sektorin e parë dhe themelor, në atë sektor të cilin ka për qëllim kultura në kompleksitetin e saj, si mundet ai të krijojë për të tjerët atë model që ai duhet të përfaqësojë, dhe si mund të besojë se të tjerët do ta ndjekin mësimin e tij nëse ai vetë e kundërshton atë publikisht në çdo veprim të vetin? (Fjalët që themeluesi i fesë së krishterë i drejtoi dishepujve të tij i shkojnë për shtat intelektualit: “Ju jeni kripa e tokës. Po qe se kripa priset, atëherë me ç’ka mund të kripet?”¹⁴. Nëse ndërmjet njerëzve është dëmtuar zgjedhja, ku mund të kërkohej ende e mira morale?) Kështu, edhe nga ky këndvështrim i fundit, intelektual i duhet të jetë njeriu *moralisht më i mirë* i epokës së tij: ai duhet të manifestojë në personin e tij shkallën më të lartë të mundshme të përkryesionimit etik të arritur deri në atë moment.

Ky, zotërinjtë e mi, është misioni që na bashkon, destini ynë i përbashkët. Është një destin i lumtur ai i të qenit i thirrur nga vokacioni i veçantë vetjak për të bërë atë që në kuadrin e njerëzores, për vokacion të përgjithshëm, duhet pasur si detyrë të bëhet, - i të kushtuarit të kohës vetjake dhe energjive vetjake ndaj asaj në kërkim të së cilës koha dhe energjitë në fjalë në të kundërtën do të ndërpriteshin me një kursim të lodhshëm - i të pasurit për detyrë, për detyrim dhe si të vetmen punë të përditshme në jetë, atë që për të tjerët do të përbënte një rikrijim të ëmbël të punës! Ekziston një mendim që e ripërtërin dhe e ngre shpirtin lart, i disponueshëm ndaj cilitdo prej jush që është i denjë për misionin e vet: është ideja që edhe mua më është besuar pjesërisht kultura e epokës sime dhe ajo e epokave që do

të vinë; që edhe në sajë të punës sime do të zhvillohen përparimi i brezave të ardhshëm, historia universale kombeve që ende nuk kanë lindur. Unë jam thirrur në këtë detyrë, që të dëshmojë të vërtetën. Jeta dhe destini im nuk janë të rëndësishëm; por rëndësia e pasojave të jetës sime është e pafundme. Jam një prift i së vërtetës; jam në shërbim të saj; jam angazhuar të bëj, përdor dhe duroj çdo gjë në emër të saj. Edhe nëse do të persekutohesha dhe urrehesha për dashurinë ndaj saj, edhe nëse do më duhej të vdisja në shërbim të saj, a nuk do të kisha bërë gjë tjetër veçse atë që është detyra ime në vetvete?

E kuptoj mirë, zotërinjtë e mi, rëndësinë e asaj që sapo thashë. Di gjithashtu shumë mirë që një epokë e tredhur dhe e ligësht nuk është në gjendje të durojë as këto ndjenja dhe as trajtën që u kam dhënë atyre. E di që ajo quan fanatizëm, me një zë të frikësuar që tradhton një turp të brendshëm, gjithçka që nuk mund të arrijë dot. E di që ajo e heq shikimin e frikësuar nga një pikturë, në të cilën nuk sheh ligësinë dhe poshtërsinë e vet. E di se gjithçka që është e fortë dhe që kërkon të lartësohet, ka për 'të të njëjtin efekt që ka një goditje për një paralitik. Unë e di të gjithë këtë, por di gjithashtu edhe se kujt po i drejtohem. Po flas përpara të rinjsh që falë moshës së tyre kanë imunitet kundrejt kësaj ligësie ekstreme; por, përmes një doktrine morale pjellore, do të doja të ngjallja në shpirtin e tyre ndjenja të tilla që do t'u lejonin atyre të ruheshin prej kësaj ligësie edhe në të ardhmen. Po tregoj sinqerisht, pikërisht nga ky vend ku më ka vendosur Providenca, se do të doja të përhapja një mënyrë më pjellore të menduari, një mënyrë më të fortë të të ndjerit të madhësisë dhe dinjitetit, një dëshirë më të zjarrtë për të përmbushur misionin me çdo kusht. Do të doja ta përhapja gjithë këtë në të gjitha

drejtimet, deri atje ku flitet gjermanisht dhe madje përtej kësaj, gjithmonë nëse do mundja. Duke vepruar kështu, kur një ditë do të largoheni nga ky vend dhe do të përhapeni në të gjitha drejtimet, do të njihja tek ju, kudo që të jetonit, njerëzit që kanë zgjedhur të vërtetën si bashkëshorte; që janë lidhur me 'të në jetë dhe në vdekje; që e mbrojnë atë kur kundërshtohet nga të tjerët; që e mbrojnë publikisht kur përdhoset dhe fyhet; që durojnë në emër të saj urrejtjen e fshehur me dinakëri nga të mëdhenjtë, qeshjen torollake të budallait dhe ngritjen pasionante të shpatullave të meskinit. Për këtë arsye kam folur dhe për këtë qëllim do të them edhe atë që më ka mbetur për të thënë.

Leksioni i pestë

Shqyrtim i tezave të Rousseau-it në lidhje me ndikimin e artit dhe të shkencave në mirëqenien e njerëzimit.

Nuk është dhe aq i dobishëm për zbulimin e së vërtetës kontestimi i qëndrimeve të gabuara që i kundërvihen asaj. Pasi e vërteta të jetë deduktuar korrektësisht prej parimeve të saj të veçanta themelore, gjithçka që i kundërvihet asaj duhet të rezultojë të jetë domosdoshmërisht false, qoftë dhe pa pasur nevojë për ndonjë përgënjeshttrim specifik. Ashtu siç përfshihet me një shikim të vetëm shtegu që është ndjekur për të arritur tek një njohje e caktuar, po aq e lehtë është edhe të shohësh degëzime që duke u nisur prej kësaj njohjeje mund të çojnë në opinione të gabuara, dhe është e lehtë të evidentosh me një siguri absolute tek çdo mëtues tezash të gabuara, pikën nga ku ai ka rënë në gabim. Në fakt, çdo e vërtetë mund të deduktohet vetëm nga një parim unik. I takon një doktrine shkencore të mirëformuar të tregojë se *cili* është *ky parim* për çdo rast të veçantë. Se si duhet të procedohet duke u nisur nga ky parim, vendoset nga logjika e përgjithshme, dhe kështu është e lehtë të zbulosh si rrugën e duhur ashtu dhe atë të gabuarën.

T'i referohesh opinioneve të kundërta është tepër

e dobishme *për një parashtrim të qartë dhe të plotë* të së vërtetës së zbuluar. Duke e përballur të vërtetën me këndvështrimet e gabuara, jemi të detyruar të tregojmë kujdes ndaj trajtimeve karakteristike të secilës palë dhe të krijojmë ndaj tyre një ide më të qartë dhe të saktë. Po e përdor këtë metodë për t'iu paraqitur një përmbledhje të shkurtër dhe të qartë të atyre që kam parashtruar deri më tani në këto leksione.

Kam pohuar se destinacioni i njerëzimit është progresi i vazhdueshëm i kulturës dhe zhvillimi i pandalshëm uniform i çdo aftësie dhe nevojë të njerëzimit. I kam dhënë një rol shumë të nderuar në shoqërinë njerëzore shtresës së cilës i takon të ruajë procesin dhe uniformitetin e këtij zhvillimi.

Është pikërisht Rousseau-i që ka kundërshtuar haptazi, me argumente në dukje më të vlefshme dhe me më elokuencë, këtë të vërtetë. Ai na paralajmëron se progresi kulturor është shkaku i vetëm i çdo korrupsioni njerëzor. Sipas Rousseau-it lumturia për njeriun nuk ekziston veçse në gjendjen natyrore: dhe, nga parimet e tij rezulton se ajo shtresë që më shumë se çdo tjetër promovon progresin kulturor, d.m.th. shtresa intelektuale, përfaqëson si burimin ashtu edhe bazën e çdo mjerimi dhe korrupsioni njerëzor.

Ai që e pohon këtë ishte pikërisht një njeri që i kishte përsosur aftësitë e veta shpirtërore në një nivel goxha të lartë. Rousseau-i punoi me gjithë fuqinë e tij të jashtëzakonshme që i siguroi formimin e tij të shkëlqyer, për ta bindur sa më shumë që të mundte llojin njerëzor për saktësinë e supozimit të tij, për ta bërë njerëzimin të rikthehej në gjendjen natyrore që Rousseau-i lavdëronte. Për të regresi është progres. Gjendja natyrore prej së cilës njerëzimi është larguar, do të përbënte qëllimin

përfundimtar që duhet të arrijë lloji njerëzor, të cilin ai e quan të korruptuar dhe pervers. Kështu, Rousseau-i bën pikërisht atë që bëjmë dhe ne: punon sipas mënyrës së tij për ta përparuar njerëzimin dhe për ta stimuluar progresin e tij drejt qëllimit më të lartë përfundimtar. Pra, ai bën pikërisht atë çka kritikon, në një mënyrë shumë të ashpër; veprimet e tij janë në kontradiktë me parimet e tij.

Kjo kontradiktë mbretëron edhe në idetë e tij. Çfarë e shtyn atë të veprojë në këtë mënyrë, në mos një instinkt i zemrës së tij? Nëse ai do ta kishte ndjekur këtë instinkt dhe do ta kishte afruar me atë që ka lidhje me të e që e çoi drejt gabimit, atëherë do të kishte unitet dhe përputhje si në mënyrën e të vepruarit të tij ashtu dhe në atë të të menduarit. Nëse zgjidhim kontradiktën e parë, do të zgjidhim njëkohësisht edhe të dytën. Pikën e zgjidhjes të së parës dhe pikën e zgjidhjes të së dytës. Do ta zgjidhim këtë pikë; do ta zgjidhim kontradiktën; do ta kuptojmë Rousseau-in më mirë nga ç'e ka kuptuar ai veten dhe do ta gjejmë në përputhje të plotë me vetveten dhe me ne.

Çfarë mund ta kishte shtyrë Rousseau-in drejt asaj teze ekstravagante, pjesërisht të mbrojtur edhe nga të tjerë përpara tij, që në tërësinë e saj binte plotësisht ndesh me opinionin e zakonshëm? Mos vallë e kishte deduktuar atë prej një parimi superior përmes një arsyetimi të thjeshtë dhe të kulluar? Absolutisht jo. Në asnjë rast Rousseau-i nuk ka shkuar deri në themelet e ndonjë njohjeje njerëzore; ai madje as nuk ka shtruar ndonjë pyetje lidhur me to. Ajo që Rousseau-i e mëton si të vërtetë bazohet drejtpërsëdrejti në ndjenjën e tij dhe njohja e saj mbart në vetvete gabimin, sepse bën që çdo njohje të bazohet thjesht në një ndjenjë që nuk është aspak e zhvilluar. Ose nga një anë ajo¹⁵ është

15 Bëhet fjalë për njohjen e ndjenjave vetjake në rastin e Rousseau-it. (shën. i përkth.)

e pasigurt sepse nuk mundesh me qenë krejtësisht në dijeni për ndjenjat vetjake, ose nga ana tjetër ajo *ngatërrohet të vërtetën me të rremen*, duke qenë se një gjykim që bazohet mbi ndjenjën e kulluar dhe të thjeshtë paraqet si sinonime gjëra që nuk janë të tilla. Në fakt ndjenja nuk gabon kurrë, por gabon fakulteti i të gjykuarit, i cili e interpreton atë në mënyrë të pasaktë duke presupozuar sikur të ishte e kulluar edhe kur është e përbërë.¹⁶

Duke u nisur nga ndjenja të pazhvilluara që Rousseau-i i vendos në bazë të refleksioneve të veta, ai nxjerr gjithmonë deduksione të sakta. Me të mbërritur tek arsyeja e rezultatit racional, ai gjendet në përputhje me vetveten dhe për shkak të kësaj i tërheq në mënyrë të pazezistueshme lexuesit që arrijnë të mendojnë si ai. Nëse përgjatë rrugës së deduksionit racional do mund t'i lihej një hapësirë ndikimit të ndjenjës, kjo e fundit duhej ta shpinte të parin pikërisht në rrugën e drejtë, prej të cilës ai e kishte larguar. Për të gabuar më pak Rousseau-i do të duhej të ishte një mendimtar edhe më i mprehtë, ose edhe më pak i mprehtë. Për të mos ndjekur një rrugë të gabuar i udhëhequr nga mendimi i tij, ai do të duhej të posedonte një urtësi ose të një niveli superior, ose të një niveli mprehtësie goxha të kufizuar; duhet me qenë një mendimtar në gjithçka e për gjithçka, ose përndryshe mos me qenë asgjë.

I izoluar nga bota e madhe, i udhëhequr nga ndjenja

16 Fichte nuk e përkrah irracionalizmin që bazohet nga burimet e ndjenjave dhe intuitës. Modeli i tij për njohjen kërkon ekuilibër të mesëm, një integrim të ndjenjave me racionalen. Pas kësaj kritike ndaj Rousseau-it fshihet edhe një kritikë e tij ndaj rrymave irracionaliste të fundshatëqindtës gjermane, të cilat zgjaten deri në fillim të tetëqindtës te shumë autorë romantikë.

(shën nga versioni në italisht)

e tij e kulluar dhe nga aftësia e tij e shkathët imagjinare, Rousseau-i në lidhje me botën, dhe në veçanti me atë të shtresës intelektuale veprat e së cilës e interesonin së tepërmi, kishte krijuar një imazh se si detyrimisht do duhej të ishin edhe njëra edhe tjetra dhe se si do duhej të përshtateshin ato me njëra-tjetrën nëse do të kishin ndjekur atë ndjenjën e zakonshme.

Duke dalë nga gjendja e tij e izolimit dhe duke vështruar përreth, vuri re me tmerr se si ishin në të vërtetë bota dhe intelektualët. Ai pa, i fuqizuar në nivele të frikshme, një fenomen që kushdo që di të përdorë sytë e tij mund ta vërë re gjithandej: njerëz që, dinjiteti i tyre i lartë dhe shkëndija hyjnore e pranishme në ta nuk mund të dyshohet, janë kërrusur mbi tokë dhe prangosur në pluhur. Pa gëzimet e tyre, dhimbjet e tyre dhe fatin e tyre të lidhur ndaj plotësimit të nevojës së tyre të ulët epshore, nevojë e cila sa më shumë plotësohej aq më shumë rritej në një shkallë më të dhimbshme. Pa se si në të plotësimin e këtij epshi të ulët, ata nuk merrnin parasysh as atë që është e drejtë e as atë që është e padrejtë, as të shenjtën e as profanen; pa se si ata ishin gjithmonë të gatshëm ta sakrifikonin gjithë njerëzimin ndaj idesë së parë që u vinte në mendje. Pa se si e kishin humbur çdo sens të së drejtës dhe të padrejtës, dhe se si e kishin identifikuar urtësinë me aftësinë e të realizuarit të avantazheve të tyre, dhe detyrën me plotësimin e kënaqësive së tyre. Pa se si ata e kërkonin madhështinë e tyre në këtë degradim dhe nderin e tyre në këtë turp; dhe se si i shihnin me përçmim nga lart poshtë ata të cilët nuk ishin aq *shumë* të mençur dhe aq *shumë* virtuozy sa ata.

Pa – spektakël ky, që mund të haset dhe në Gjermani – ata që duhej të ishin mësuesit dhe edukatorët e kombit të uleshin deri në pikën e të qenit skllevër të kënaqur

të korrupsionit; ata që duhej të ishin të parët në urtësi dhe seriozitet t'u vinin veshin budallallëkut dhe vesit mbizotërues. Nuk i dëgjoji një herë të pyesnin veten në realizimin e kërtimeve të tyre: është kjo apo ajo tjetra e vërtetë? Të bën kjo apo ajo, të mirë dhe fisnik? Nuk i dëgjoji të pyesnin: çfarë do të përfitojë njerëzimi? Por vetëm: çfarë do të përfitoj *unë*? Sa para do të fitoj, pakuptimësinë mirëbërëse të kujt parimi, apo buzëqeshjen e cilës damë do të fitoj? Pa gjithashtu se ata e mbështesnin nderin e tyre në këtë mënyrë të menduari; pa të ngrinin shpatullat me pasion për idiotin që nuk dinte të përmbledhonte aq mirë sa ata shpirtin e kohëve. Pa talentin, artin dhe shkencën të lidhura me qëllimin meskin për të fituar një kënaqësi të re të rafinuar për nerva tashmë të sflitura nga kënaqësitë; ose për qëllimin e urryer të të anashkaluarit, justifikuarit dhe lartësuarit në rangun e virtytit korrupsionin njerëzor dhe të shkatërrimit të çdo gjëje që pengonte këtë të fundit.

Pa së fundmi – duke e provuar vetë këtë përvojë të papëlqyeshme – se ata individë të padenjë ishin degraduar aq shumë sa kishin humbur edhe rrezen e fundit të pranisë së një ekzistence të çfarëdoshme të së vërtetës, dhe po ashtu kishin humbur edhe çdo druajtje përpara këtij fakti. Pa se ishin bërë tërësisht të paaftë të pranonin një argument të çfarëdoshëm racional dhe që, atyre që u bërtisnin lidhur me këtë çështje, i përgjigjeshin thjesht: mjaft, nuk është e vërtetë, dhe nuk duam që të jetë e vërtetë, sepse prej kësaj nuk fitojmë asgjë. Ai e pa gjithë këtë dhe shpirti i tij, aq shumë i mbushur me tension ideal dhe aq i zhgënjyer, u rebelua. Ai e dënoi epokën e tij me një mllef të thellë.

Duhet të ruhem nga të qortuarit e kësaj ndjeshmërie! Ajo është tregues i një shpirti fisnik. Ai që ndjen hyjnoren brenda vetes, shpesh do të marrë frymë, duke iu drejtuar

Providencës së përjetshme: këta qenkan vëllezërit e mi, shokët që më ke dhënë përgjatë jetës sime tokësore! Po, ata kanë formën time; por shpirtrat dhe zemrat tona nuk janë të ngjashme; fjalët e mia tingëllojnë të çuditshme për veshët e tyre, dhe fjalët e tyre për veshët e mi; dëgjoj tingullin e zërit të tyre, por asgjë në zemrën time nuk mund t'u japë atyre zërave një kuptim! O Providencë e përjetshme, pse më ke bërë të lind në mes të njerëzve? E nëse duhej të lindja pikërisht në gjirin e tyre, pse më ke dhënë këtë ndjeshmëri dhe këtë parandjenjë të pandalshme ndaj diçkaje më të mirë dhe më të lartë? Në të kundërt, do të kisha jetuar i lumtur bashkë me ta.

Ju mund ta kritikoni çehren e tij të ngrysur, ju që jeni gati të pranoni çdo gjë. Mund ta lavdëroni para syve të tij këtë pranimin tuaj, falë të cilit jeni të gatshëm të duroni çdo gjë, edhe apatinë përmes të cilës i merrni njerëzit për atë që janë! Ai do të kishte qenë po aq apatik sa dhe ju, nëse do të kishte pasur kaq pak nevoja fisnike. Ju nuk mund të ngjiteni kurrë në konceptin e një gjendjeje më të mirë, sepse për ju çdo gjë është e mirë aq sa duhet.

I zhytur në këto ndjenja të hidhura, Rousseau-i nuk ishte i aftë të dallonte gjë tjetër veç objektit që e kishte ngacmuar. Mbizotëronte epshi; ai ishte burimi i së keqes; dhe Rousseau-i kërkonte vetëm ta eliminonte këtë mbizotërim të epshit, pavarësisht çmimit që do t'i duhej të paguante për këtë. Pse të habitemi nga fakti se ai ra në të kundërtën ekstreme? Epshi nuk duhet të mbizotërojë; sigurisht që ai nuk mbizotëron nëse eliminohet tërësisht, kur pikërisht nuk ekziston, apo kur nuk është zhvilluar aspak dhe kur nuk ka arritur të forcohet. Ai rrjedh nga e ashtuquajtura gjendje natyrore e Rousseau-it.

Në gjendjen e tij natyrore aftësitë e veçanta të njerëzimit

nuk duhet ende të jenë zhvilluar, madje as duhet të jenë shfaqur në trajtë embrionale. Njeriu nuk duhet të ketë asnjë lloj nevojë përveç atyre që i vijnë nga natyra e tij kafshërore; ai duhet të jetë si kafsha që livadhis pranë tij. Është e vërtetë se në një gjendje të tillë nuk do të ekzistonte asnjëri prej veseve që e indinjonin atë shumë shpirtin e Rousseau-it. Njeriu do të hante kur është i uritur, do të pinte kur është i etur, e kështu me radhë për çdo gjë që do t'i dilte përpara; dhe kur është i nginjur nuk do të ketë asnjë interes t'u vjedhë të ngjashmëve të vet një ushqim që ai nuk di si ta përdorë. Kur njeriu është i ngopur, çdokush para syve të tij mund të hajë e të pijë qetësisht çfarë të dojë dhe si të dojë; në këtë rast nevoja e tij e vetme është të pushojë, dhe ai nuk ka kohë të shqetësojë të tjerët. Karakteristika specifike e njerëzimit konsiston në të projektuarin drejt së ardhmes; kjo është njëkohësisht edhe burimi i gjithë veseve të njeriut. Duke eliminuar këtë burim, çdo ves do të pushojë së ekzistuari. Rousseau-i e eliminon atë pikërisht përmes gjendjes së tij natyrore.

Por është gjithashtu e vërtetë se njeriu – meqë është një njeri dhe jo një kafshë – nuk është i destinuar të qëndrojë në këtë gjendje. Sigurisht që falë kësaj eliminohet vesi, por ama edhe virtyti e, në përgjithësi, edhe arsyeja. Njeriu bëhet një kafshë pa arsye; nga kjo rezulton një lloj i ri kafshe, dhe raca njerëzore nuk ekziston më aspak.

Pa dyshim që Rousseau-i u soll ndershmërisht në raport me njerëzit. Ai vetë dëshironte shumë të jetonte në këtë gjendje natyrore që lavdëronte me atë zjarr, kjo dëshirë shfaqet në të gjitha pohimet e tij. Mund ta pyesim se çfarë kërkonte faktikisht ai në këtë gjendje natyrore. Rousseau-i ndjehej i kufizuar dhe i shtypur nga shumë nevoja; dhe për shkak të tyre ai kishte dalë shpesh herë nga rruga e

virtytit, gjë e cila, për njeriun e zakonshëm është e keqja më e vogël, rëndonte mbi të në mënyrën më të dhimbshme të mundshme. Ai mendonte se, nëse do të kishte jetuar në gjendjen natyrore, nuk do të kishte pasur gjithë ato nevoja dhe kështu do t'i ishin kursyer një numër i caktuar dhimbjesh që vinin prej pamundësisë së përmbushjes së tyre, e gjithashtu dhe dhimbja më e madhe që vinte prej përmbushjes përmes mjeteve të pandershme. Kështu, ai do të kishte qenë në paqe *me vetveten*. Ai e ndjente veten kudo i shtypur nga nevojat e njerëzve të tjerë, sepse përbënte një pengesë për përmbushjen e nevojave të tyre. Ai mendonte, dhe ne bashkë me të, se lloji njerëzor nuk është i keq në vetvete dhe pa pasur motive dobishmërie; asnjëri prej atyre që e kishin ofenduar nuk do ta kishte bërë këtë nëse nuk do të kishte nevojë ta bënte. Nëse të gjithë do të kishin jetuar përreth tij sipas parimeve të gjendjes natyrore, atëherë ai do të ishte lënë i qetë *nga të tjerët*.

Pra, Rousseau-i dëshironte një qetësi të brendshme dhe të jashtme? Mirë! Por le ta pyesim tani se për çfarë kërkonte ta përdorte këtë qetësi. Padyshim e kërkonte për ta përdorur siç përdori momentet e qetësisë që i ranë për hise: të meditonte për destinacionin dhe detyrat e tij, me qëllim për të fisnikëruar përmes një gjëje të tillë vetveten dhe sivëllezërit e tij. Por si mund ta bënte këtë në gjendjen natyrore që ai hipotetizonte, si mund ta bënte pa ekzistencën paraprake të edukimit që ai kishte mundur të përftonte në gjendjen e kulturës? Kështu, Rousseau-i e zhvendosi në heshtje vetveten dhe gjithë shoqërinë, *me të gjithë kultivimin që ajo mundi të merrte vetëm falë daljes nga gjendja natyrore*, pikërisht në këtë të fundit. Paradoksi i heshtur ishte që, edhe pse shoqëria paskësh dalë nga ajo gjendje dhe kishte përshkuar tashmë gjithë rrugën e

kulturës, ajo sidoqoftë nuk paskësh dalë aspak nga gjendja në fjalë dhe ende paskësh mbetur pa kulturë. Tashmë kemi mbërritur në zemër të përfundimeve të gabuara të Rousseau-it, dhe mund ta zgjidhim paradoksin e tij në mënyrë të plotë e pa u lodhur shumë.

Rousseau-i nuk e vendoste njeriun në gjendjen natyrore me qëllim që ta përfeksiononte shpirtërisht, por për ta çliruar nga nevojat e epshit. Është sigurisht e vërtetë se sa më shumë që njeriu i afrohet qëllimit të tij përfundimtar, aq më e lehtë duhet të jetë për të përmbushja e nevojave materiale; fakti i të jetuarit në botë duhet të jetë gjithmonë e më pak i mundimshëm për të. Pjelloria e tokës rritet, klima bëhet gjithmonë e më e butë, realizohen një numër i madh zbulimesh dhe shpikjesh për të rritur dhe lehtësuar mbajtjen e tokës. Është gjithashtu e vërtetë se sa më shumë zgjerohet fusha e arsyes, aq më pak do ta ndjejë njeriu ngacmimin e nevojës, dhe kjo ndodh jo për faktin se ai nuk i njeh komoditetet, si në rastin e gjendjes së ashpër të natyrës, por sepse mund të bëjë dhe pa 'to. Njeriu do jetë gjithmonë i gatshëm për të shijuar gjëra më të mira atëherë kur ai mund t'i posedojë ato pa cenuar detyrat e veta, dhe të mos ketë nevojë për ato gjëra që nuk mund t'i fitojë me nder.

Nëse ky kusht konceptohet në mënyrë ideale, - optika e të cilit është e paarritshme siç është çdo ideal – atëherë ai identifikohet me epokën e artë të kënaqësisë së shqisave pa punë fizike që na është përshkruar nga poetët antikë. Kështu, gjendet *përpara nesh*, në të ardhmen, ajo që Rousseau-i, përmes konceptit të gjendjes natyrore, të cilën poetët antikë e kanë përkufizuar para nesh si epoka e artë, e vendos në të shkuarën. (Është një fenomen tepër i shpeshtë, veçanërisht në epokat e shkuara, dukuria e të përshkruarit

e asaj që *kemi qenë* si diçka që duhet *të bëhemi*, dhe ajo që duhet të arrijmë jepet si diçka që e kemi humbur. Ky është një fenomen që e gjen justifikimin e vet tek natyra njerëzore, dhe që pikërisht mbi bazën e kësaj të fundit do ta shpjegojë në një moment më të përshtatshëm.)

Rousseau-i harron se lloji njerëzor mund t'i afrohet këtij kushti vetëm përmes impenjimit, mundit dhe punës. Pa dorën e njeriut natyra është e ashpër dhe e egër, dhe e tillë duhej të ishte derisa njeriu të detyrohej të dilte nga gjendja pasive e natyrës dhe ta modifikonte atë përmes punës së tij, derisa ai vetë të bëhej një qenie e lirë racionale në vend që të mbetej një produkt i mirëfilltë dhe i thjeshtë i natyrës. Sigurisht që ai del nga kjo gjendje; merr mollën e njohjes pavarësisht nga kostoja që mund të ketë një gjë e tillë, sepse dëshira për të qenë i barabartë me Zotin është e ngulitur në shpirtin e tij. Hapi i parë që ndërmerr për të dalë nga gjendja në fjalë e çon atë në mjerim dhe sfilitje. Nevojat e tij zhvillohen, kërkojnë me forcë të përmbushen; por njeriu është për nga natyra dembel dhe i mefshtë, pikërisht si materia prej të cilës është krijuar. Këtu është origjina e betejës së fortë ndërmjet nevojës dhe mefshtësisë; e para fiton, por e dyta vajton hidhërueshëm. Njeriu kultivon tokën me djersën e ballit, dhe vë re me zemëratë se ajo prodhon edhe gjemba e ferra që duhen shkukur. Nevoja nuk është burimi i vesit, por stimul për të vepruarin dhe virtytin; burimi i çdo vesi është përtacia. *Të fitosh sa më shumë të jetë e mundur dhe të bësh sa më pak të jetë e mundur*: kjo është detyra që cakton natyra e korrumpuar; dhe tentativat shumta për ta realizuar një gjë të tillë përbëjnë veset e kësaj natyre. Nuk mund të ketë lumturi për njeriun derisa kjo mefshtësi natyrore të mposhtet dhe derisa njeriu të zbulojë tek të vepruarit, dhe vetëm tek të

vepruarit, gëzimin dhe kënaqësinë e tij. Tek një gjë e tillë vepron elementi i dhimbjes që është i lidhur me sensin e nevojës: ai duhet të na stimulojë për të vepruar.

Ky është qëllimi i çdo dhimbjeje; ky është veçanërisht qëllimi edhe i asaj dhimbjeje që na sulmon në kuadrin e mungesës së përsosmërisë, korrupsionit dhe mjerimit që trishtojnë të ngjashmit tanë. Ai që nuk e ndjen këtë dhimbje dhe këtë zemërim të hidhur është i poshtër. Ai që e ndjen duhet të kërkojë të çlirohet prej tij që të mund t'i përdorë të gjitha energjitë e veta për të përmirësuar sa më shumë të jetë e mundur rrethin në të cilin jeton dhe çdo gjë që e rrethon. Pranoj gjithashtu se puna e tij nuk jep asnjë fryt dhe se ai nuk i sheh ndonjë dobishmëri. Për ta bërë të harrojë dhimbjen e sipërpërmendur, është i mjaftueshëm sensi që ka ai për veprimin e tij, imazhi i forcës së tij personale që ai angazhon në betejën kundër korrupsionit universal. Këtu gabonte Rousseau-i. Ai kishte energji, por kishte më shumë energji për të vuajtur se sa për të vepruar; e ndjente goxha gjendjen e mjerueshme të llojit njerëzor, por ndjente shumë pak aftësinë e vet personale për ta lartësuar këtë të fundit. Dhe, *të tjerët* i vlerësonte në masën që ndjente *vetveten*; në masën se si ai sillej kundrejt kësaj vuajtje të tij të veçantë personale, po ashtu duhej të sillej edhe i gjithë njerëzimi në raport me dhimbjen e vet universale. Ai llogariti dhimbjen, por nuk vlerësoi forcën që ka lloji njerëzor për të ndihmuar vetveten.

U preftë në paqe hiri i tij dhe bekuar qoftë kujtimi i tij! Ai ka vepruar. Ai ka pezmatuar shumë shpirtra që kanë ndjekur rrugën e hapur prej tij. Por veproi pothuajse pa qenë i vetëdijshëm për veprimtarinë e vet. Veproi pa i bërë thirrje të tjerëve të vepronin, pa vlerësuar efikasitetin që ka veprimi i tyre kundër tërësisë të së keqes dhe

korupsionit të përgjithshëm. Ky tension i munguar drejt një veprimtarie autonome mbizotëron në gjithë sistemin e tij ideal. Ai është njeriu i ndjeshmërisë së dhimbjes, dhe jo i të reaguarit aktiv dhe autonom ndaj kësaj gjendje dhimbjeje. Të shthurur nga pasionet, adhuresit e tij bëhen virtuoze; por *bëhen* në vetmi, pa i parë ne *se si*. Betejën e arsyes kundër pasioneve, fitoren e ngadaltë dhe graduale të arritur me stërmundim, lodhje dhe punë, d.m.th. gjënë më interesante dhe instruktive që ne mund të shihnim, ai e errëson para syve tanë. Nxënësi i tij zhvillohet spontanisht dhe vetvetiu. Paraardhësi s'bën asgjë më tepër veçse zhvendos atë që pengon formimin kulturor të nxënësit, për sa i përket të tjerave ai lë të veprojë natyra e mirë. Kjo e fundit duhet ta mbrojë nxënësin nën tutelën e saj, duke qenë se paraardhësi nuk i ka mësuar atij energjinë, entuziazmin, vendosmërinë ngulmuese për të luftuar kundër natyrës dhe për ta nënshtruar atë. Ai do të jetë i mirë në gjirin e njerëzve të mirë, por do të vuajë në mënyrë të papërshtueshme në gjirin e të këqijve; dhe ku ndodh që pjesa më e madhe e njerëzve të mos jetë e keqe? Me një fjalë, në përgjithësi Rousseau-i e përshkruan arsyen *në një gjendje paqeje, dhe jo në një gjendje beteje; dobëson sferën e shqisave në vend që të forcojë atë të arsyes*.

E nisa këtë kërkim për të zgjidhur paradoksin famëkeq që i kundërvihet drejtpërsëdrejti tezës sonë themelore; por jo vetëm për këtë. Doja t'ju tregoja njëkohësisht, duke marrë si shembull njërin prej njerëzve më të mëdhenj të shekullit tonë, se si nuk duhet të jeni. Duke u nisur nga ky shembull, doja t'ju ilustroja një mësim të vlefshëm për gjithë jetën tuaj. Tani ju mësoni, përmes kërkimesh filozofike, se si duhet të jenë ata njerëz me të cilët ju ende nuk keni hyrë në një raport të afërt, të ngushtë dhe të

pandashëm. Në të ardhmen do të hyni me ta në një raport të tillë. Do t'ju shfaqen krejtësisht të ndryshëm nga çdo të donte doktrina juaj morale të ishin. Sa më fisnikë dhe të mirë të jeni, aq më të dhimbshme do të jenë përvojat që ju presin. Por mos e lini veten të mundeni nga kjo dhimbje; përkundrazi, mundeni atë duke vepruar. Ajo është llogaritur në planin për përmirësimin e llojit njerëzor. Është një sjellje prej çupëline të qëndrosh pasiv dhe të ankohesh për korrupsionin e njerëzve pa bërë asgjë për ta pakësuar atë. Të fshikullosh dhe të shpotitës në mënyrë të vrazhdë pa u treguar njerëzve se në çfarë mënyre duhet të bëhen më të mirë, është një sjellje prej armiku. Të veprosh! Të veprosh! Për këtë kemi ardhur në botë. Duam të zemërohemi pse të tjerët nuk janë aq të përkryer sa ne, pse vetëm ne jemi më të përkryer se ata? A nuk është pikërisht kjo përsosje më e madhja e jona që na imponon misionin e të qenit pikërisht ne ata që duhet të punojmë për përsosjen e të tjerëve? Le të gëzohemi me pamjen e fushave të mëdha që duhet të kultivojmë! Le të gëzohemi që ndjehemi plot energji, të gëzohemi nga fakti që detyra jonë është pa fund!

Pasqyra e lëndës

Hyrje nga Nicolao Merker	3
Parathënie	9
Leksioni i parë	
<i>Mbi destinacionin e njeriut në vetvete</i>	13
Leksioni i dytë	
<i>Mbi destinacionin e njeriut në shoqëri</i>	27
Leksioni i tretë	
<i>Mbi diversitetin e shtresave në shoqëri</i>	43
Leksioni i katërt	
<i>Mbi destinacionin e intelektualit</i>	59
Leksioni i pestë	
<i>Shqyrtim i tezave të Rousseau-it në lidhje me ndikimin e artit dhe të shkencave në mirëqenien e njerëzimit.</i>	75

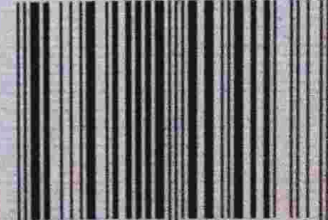
001 FIC



9063-10

Çmimi: 500 L - 5 €

ISBN 978 -9928 -4041 -3-8



9 789928 404138