

# Thema

|          |           |
|----------|-----------|
| masar    | STAVILECI |
| shkëlzen | MALIQI    |
| slobodan | ŽUNJIĆ    |
| fehmi    | AGANI     |
| mlenko   | KARAN     |
| ali      | ALIU      |
| musa     | LIMANI    |
| baruh de | SPINOZA   |
| alvin    | GOULDNER  |
| edmund   | HUSSERL   |
| lasgush  | PORADECI  |
| anton    | BERISHA   |
| ivan     | IVAS      |

THE  
MA  
A

4

3

8

5

## THEMA

REVISTË E SHOQATËS SË  
FILOZOFEVE DHE SOCIOLOGËVE  
TË KSA TË KOSOVËS  
ČASOPIS DRUŠTVA FILOZOFA I  
SOCIOLOGA SAP KOSOVA

## PËRMBAJTJA — SADRŽAJ

### ARTIKUJ — ČLANCI

- Masar Stavileci:** Aspekte të iluminizimit të Didërosë  
**Shkëlzen Maliqi:** Vizantijske kulturni areal  
**Slobodan Zhunjiq:** Ç'është ideja?  
**Fehmi Agani:** Teorija e oligarkisë e Robert Mihelsit  
**Milenko Karan:** Njeriu në qytet dhe qyteti kundër tij  
**Ali Aliu:** Nga teoritë letrare antike

### HULUMTIME — ISTRAŽIVANJA

- Musa Limani:** Zhvillimi ekonomik në botë në vitet 1950—1980 dhe shkaqet e ngecjes së vendeve jo mjaft të zhvilluara

### TEKSTE TË ZGJEDHURA IZABRANI TEKSTOVI

- Baruh Despinoza:** Nga »Traktati Teologjik politik«, kreu i XX.  
**Edmund Huserl:** Kriza e shkencës si shprehje e krizës radikale jetësore të njeriut evropian  
**Alvin Gouldner:** Anti — Minotaur: Miti per sociologjinë neutrale për vlera

### Lasgush Poradeci: Poezija

### KATALOGU I »THEMES« KATALOG »THEME«

- Anton Berisha: Vjerran Katunarić**  
»Erosi femëror dhe civilizimi i vdekjes«  
**Milenko Karan: Ratko Božović:**  
»Lavirint kulture«  
**Ivan Ivas:** »Filozofska istraživanja«  
9 i 10.

## THEMA

REVIEW OF THE SOCIETY OF  
PHILOSOPHY AND OF THE SAP  
KOSOVA

## CONTENTS

### 1 ARTICLES

- 3 Masar Stavileci:** Aspects of Didertt's Illuminism  
**17 Shkëlzen Maliqi:** Bysantium Cultural Area  
**33 Slobodan Zhunjiq:** What is an Idea?  
**51 Fehmi Agani:** The Theory of Olygarchy of Robert Michels  
**69 Milenko Karan:** Man in a City and the City aganst Man  
**79 Ali Aliu:** From antic literary theory

### 91 RESEARCH

- 93 Musa Limani:** Economic Development in the World between 1950—1980 and Reasons for Backwardness of Developing Countries

### 113 SELECTES TEXTS

- 115 Baruh de Spinoza:** From »Theological-Politicas Tractate«, Chapter XX.  
**125 Edmund Huserl:** The Crisis of Science as an Expression of a Radical Life Crisis of The European Man  
**141 Alvin W Gouldner:** Antiminotaur: The Myth on Neutral Sociology of Values  
**153 Lasgush Poradeci:** Poetry

### 167 THE CATALOGUE OF »THEMA«

- 169 Anton Berisha: Vjerran Katunarić:** Feminine Eros and Civilisation of Death  
**177 Milenko Karan: Ratko Božović:** The labyrinth of culture  
**183 Ivan Ivas:** »Phylosophic Researches«  
9—10

## ČLANCI



masar  
stavileci

## ASPEKTE TË ILUMINIZMIT TË DIDËROSË

**D**idëroja, si shumë iluministë të tjerë francezë të shekullit XVIII, ishte njëri ndër ata »... njerëzit e mëdhenj...«, që u përpoqën për transformimin e shoqërisë në përgjithësi, të asaj frënge në veçanti dhe për përparimin e mendimit shkencor-filozofik të kohës kur jetoi dhe veproi. Ai ishte, për mendimin e Engelsit, shembull tipik i njeriut që e kishte vënë tërë jetën »... në shërbim të së vërtetës dhe të së drejtës — në kuptimin e mirë të këtyre fjalëve«, — kurse, kur e kishte fjalën për metodën e të menduarit, ai e shqoi Didëronë e »Nipit të Ramoit« bashkë me Rusoin e »Origjinës së pabarazisë...« si shembull të lartë të dialektikës në shekullin XVIII.<sup>1</sup>

1. Lëvizja iluministe hyri në një fazë të re zhvillimi aty nga mesi i shekullit XVIII. Vepra dhe veprimtaria e Didërosë, bashkë me atë të materialistëve të tjerë, siç ishin Holbahu, Helveci e disa të tjerë, koïnciduan me kthesën që shënoi mendimi i filozofisë së iluminizmit në këtë fazë të zhvillimit të tij. Kjo kthesë, ndërkaq, nuk karakterizohet, as për mendimin tonë, me racionalizmin filozofik, si tipare karakteristike e gjysmës së parë të tij dhe sensibilitetin pararomantik, si tipare karakteristike e gjysmës së dytë të tij, siç u paraqit nga një numër historianësh të letërsisë dhe të mendimit frëng,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Shih: *Ludvig Fojerbahu dhe fundi i filozofisë klasike gjermane; Zhvillimi i socializmit nga utopia në shkencë*, në Marks — Engels: *Vepra të zgjedhura II*, »8 Nëntori«, Tiranë, 1975., 400 dhe 132, si dhe *Anti-Dyring*, Enti i Teksteve dhe Mjeteve Mësimore i KSAK, Prishtinë, 1972., 19.

<sup>2</sup> Kështu, ndër të tjerë, edhe në njërin nga manualët më të rinj siç është ai i autorëve Lagarde et Michard, *XVIIIe siècle*, 11.

por me zhvillimin e mëtejshëm cilësor të ideve dhe të mendimit iluminist në drejtimin dhe frymën e materializmit dhe të ateizmit, në dëm të agnosticizmit dhe të deizmit.<sup>3</sup> Kthesa për të cilën e kemi fjalën u manifestua në zhvillimin e mëtejshëm të mendimit emancipues-iluminist, në mesin e të cilit atë të Didërosë<sup>4</sup> e karakterizon ndikimi i mendimit, ndonjëherë kontradiktor, i pjesës së parë të shekullit, të cilin u përpoq ta njësonte. Shaftesberi dhe Loku ishin ata që fillimisht ndikuan në të, gjurmët e të cilëve gjenden në mendimin e tij mbi etikën dhe religjionin, kurse ai i Lajbnicit shquhet më tepër në atë që formoi Didëroja mbi jetën dhe organizmat përgjithësisht, në fushën e mendimit të filozofisë politike, ai i Monteskiës ka lënë gjurmët më të dalluara në mendimin e Didërosë.<sup>5</sup> Mirëpo, frymëzimi s'është epigonizëm: të gjitha këto tendenca pozitive të mendimit dhe të kohës i adoptoi për t'i zhvilluar më tej në mënyrë origjinale në fushën e krijimtarisë shkencore, filozofike, politike, publicistike, kritike dhe letrare. Pikëpamjet dhe mendimi i tij, si iluminist që ishte, nuk u paraqitën në formë sistemi as krijojnë ndonjë sistem filozofik: mendimi iluminist iu kundërvu dhe i luftoi spekulimet dhe sistemet filozofike abstrakte. Kur bëhet fjalë për veprën e tij letrare, ndërkaq, »Zhaku fatalist« dhe »Nipi i Ramosë« konsiderohen ndër veprat më të mira që u krijuan në Shekullin e iluminizmit, të cilat Gëte dhe Shileri i përkthyen në gjermanishte, madje para se të njiheshin mirë në atdheun e autorit të tyre.<sup>6</sup>

2. Didëroja ishte një nga figurat më të spikatura, jo vetëm të iluminizmit frëng, por brenda tij, edhe të materializmit të shekullit XVIII, si fazë më e zhvilluar e filozofisë së kohës, sado që mendimi i tij materialist nuk arriti të çlirohej plotësisht nga elementët panpsikikë dhe hilozoistë, për ç'arsye Marks, duke bërë fjalë për materializmin francez, e përmend vetëm kalimthi.<sup>7</sup> Rruga e zhvillimit të filozofisë iluministe mund të hetohet, prandaj, edhe nëpërmjet krijimtarisë dhe veprimtarisë së

<sup>3</sup> Krh. Danilo Pejović, *Francuska Prosvjetiteljska filozofija*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957., 65, në, *Filozofska Hrestomatija VI*.

<sup>4</sup> Krh. Gustave Lanson, *Histoire de la littérature française*, Hachette, 1970, 774., dhe Paul Hazard, *La Pensée européenne au XVIIIe siècle, de Montesquieu à Lessing*, Boivin et Cie, Paris, 1946, 3 vëll., vëll., II, 143.

<sup>5</sup> Krh. Danilo Pejović, vep. cit. 65—66.

<sup>6</sup> *Zhaku fatalist* u botua në Francë për të parën herë më 1796, do të thotë si vepër posthume, kurse *Nipi i Ramosë*, pasi u botua i përkthyer nga gjermanishtja më 1821, u botua për të parën herë nga dorëshkrimi origjinal më 1891., shih: Diderot, *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1421, përkatësisht 1407.

<sup>7</sup> Krh. K. Marks — F. Engels, *Familja e shenjtë*, »8 Nëntori«, Tiranë, 1978, si dhe D. Pejović, vep. cit. 71.

Didërosë, i cili kontribuoi, në një masë të konsiderueshme, në shthurjen e rendit të vjetër dhe ndërtimin teorik të rendit të ri, duke prekur, duke shtruar dhe duke studiuar shumë aspekte të jetës ideore dhe praktike të kohës. Veprimtaria intelektuale e Didërosë u zhvillua, pothuaj në tërësi, në formë tezash kontradiktore, me të cilat synonte të zbulonte të vërtetën mbi natyrën dhe njeriun. Edhe Didëroja u mor, si shumica e iluministëve, më shumë me aspekte dhe probleme praktike të jetës dhe të njohjes së saj, kurse aspak ose fare pak me tema abstrakte filozofike. Filozofinë e tij nuk e karakterizojnë, pra, spekulimet doktrinare as skepticizmi elegant. Deizmi dhe mbështetja në nënën natyrë paraqitën, edhe për të, dy pozita nga të cilat mund të sulmohej religjioni pozitiv i kohës dhe rendi shoqëror i mbështetur në të. Nën ndikimin e pankalizmit të Shaftesberit, për Didëronë e fazës së parë të krijimit filozofiko-letrar, njeriu në jetën dhe veprimin e tij duhej të shëmbëllente me natyrën, përkatësisht me rendin, bukurinë dhe format e saj. Ai mund t'i përmbahej kësaj duke qenë i arsimuar. Arsimi do ta bënte njeriun të aftë që të kuptonte rendin dhe bukurinë natyrore si vepër të Qenies më të lartë, kurse njeriu vetë, në harmoni me të, do të bëhej madje edhe i virtytshëm, që do të thotë i moralshëm. Një mendim i tillë që përbën thelbin e veprës së tij të parë »Parimet e filozofisë së moralit ose ese mbi meritën dhe virtytin« (1745) e përshkon edhe veprën »Mendime filozofike« (1746), në të cilën shtrohet tash edhe problemi i ateizmit. Nga pozitrat gjeja deiste Didëroja kritikonte kinse ateizmin, argumentet e të cilit, ballë mekanizmit të përsosur të gjithësisë, si një nga argumentet e ekzistimit të Zotit, zbuloheshin krishtërimi me traditën e tij religjioze, kurse shkrimet dhe zakonet e tij si bestytни. Nga ballafaqimi i argumenteve të të dy palëve, që realizohet nëpërmjet metodës së kritikës racionaliste që kishin përdorur para tij edhe Belī, Fonteneli e të tjerë, krishtërimi ishte ai që e pësonte. Diskutimi mbi ateizmin me qëllim që të rrënoheshin themelet e regjimit të vjetër paraqiten, në këtë vepër, në formë mendimesh të ndara, si ato të moralistëve të shekullit XVII.<sup>8</sup> »Shëtitja e skeptikut«, që e shkroi më 1747, por që u botua më 1830, vazhdonë tematikën e mëparme. Shteti dhe kisha vazhdojnë të jenë tematikë e veprës së tij. Antiklerikalizmi i Didërosë manifestohej qartë në qëndrimin e tij ndaj klerit, i cili ishte pjellë e interesit; ai kishte krijuar paragjykimet që shkaktuan luftë-

<sup>8</sup> Krh. Branko Džakula, në *Francuska književnost*, 2, pjesa e parë, Svjetlost, Sarajevo, Nolit, Beograd, 1978, 137.

rat e gjata, të cilat do të vazhdonin derisa do të kishte paragjykime, këto derisa do të kishte klerikë, kurse këta derisa do të dominonte interesi.<sup>9</sup>

Njeriu, për mendimin e Didërosë, s'kishte nevojë për religjionin e zbuluar apo atë të profetëve, sepse, si qenie me arsye që ishte, atij do t'i mjaftonin vetëm parimet e saj. Religjioni do të duhej të ishte, sipas tij, i përgjithshëm dhe i përhershëm për të gjithë njerëzit dhe për të gjitha kohët; kultet e krijuara nga njerëzit gjatë historisë, siç janë judaizmi, islamizmi dhe krishtërimi, nuk mund t'i përgjigjeshin kësaj kërkesë; këtë kërkesë mund ta plotësonte vetëm religjioni natyror, që do të thotë, ai i mbështetur në arsyen.<sup>10</sup>

3. Veprat e fazës së parë të krijimit filozofiko-letrar të Didërosë konsiderohen si etapë e parë e formimit intelektual të tij, për t'u kristalizuar përfundimisht në kuptimin materialist të botës. Vepra me titull «Letër mbi të verbërit për të marrë mësim ata që shohin» (1749) e shënoi, në të vërtetë, këtë kthesë të evoluimit filozofik të Didërosë. Marksi dhe Engelsi theksuan me të drejtë, prandaj, se «(...) Deizmi ishte për materialistët e shekullit XVIII një mënyrë e volitshme për të hequr qafe fenë».<sup>11</sup> Kuptimi materialist i botës shprehet, në këtë vepër, nëpërmjet rrëfimit jetësor të Saundersonit, matematikan anglez, i verbër nga lindja. Me gojën e tij refuzohen në parë argumentet pankaliste mbi bukurinë dhe harmoninë, sepse, për të verbërin, argumentet e tilla s'mund të jenë bindëse. Po me gojën e të verbërit refuzohen edhe argumentet e deizmit mbi botën e harmonishme, e cila, për mendimin deist, zhvillohet sipas ligjeve të pandryshueshme të matematikës dhe të fizikës, kurse shkencat e natyrës (Byfoni, Mopertuisi) vërtetojnë zhdukjen e llojeve, luftërat dhe seleksionimin e botës shtazore; përbindëshat dhe qeniet e deformuara dëshmojnë, nga ana tjetër, për mungesën e rendit dhe të ligjeve të përhershme në natyrë.<sup>12</sup> Ndryshe nga botëkuptimi deist, sipas të cilit në natyrë mbretëron një rend i pandryshueshëm dhe i përhershëm, për mendimin e tij materialist në natyrë paraqiten lloje të ndryshme, të cilat evoluojnë dhe janë në luftë të përhershme reciproke, kurse në vend të krijuesit sovran të gjithësisë është materia me cilësinë e saj që të mendojë. Me këto pikëpamje Didëroja anticiponte në një mënyrë teoritë e evolucionit të Lamarkut, si dhe ato të Darvinit më vonë.<sup>13</sup> Në kërkimet e tij tash ai mbështe-

<sup>9</sup> Krh. André Cresson, *Diderot, sa vie, son oeuvre*, Paris, P. U. F. 1949, 48.

<sup>10</sup> Krh. edhe D. Pejoviq, vep. cit. 68.

<sup>11</sup> *Familja e shenjtë*, vep. cit. 189.

<sup>12</sup> Krh. edhe B. Džakula, vep. cit. 138.

<sup>13</sup> Po aty.

tet në shkencat e natyrës. Metoda racionaliste zëvendësohet me atë të provës, kurse bota abstrakte e matematikës me faktet konkrete që ia zbulonte vrojtimi (observacioni); metodë e tij tash do të jetë metoda eksperimentale: »Kemi tri mënyra kryesore: vrojtimin e natyrës, mendimin dhe përvojën. Me anën e të parës mblihen faktet, e dyta bën kombinimin e tyre, kurse e treta vërteton rezultatet e kombinimit të tyre«. <sup>14</sup> Në veprën »Mendime për shpjegimin e natyrës« Didëroja u përpoq t'i gjente bazat e metodologjisë së studimit të saj dhe të njeriut. Pikënisje e tij tash u bë karakteri materialist i botës. Kjo ishte një larmi e pakufijshme, në lëvizje të përhershme. Natyra ishte unike; çdo gjë që ndodhte në të, ndodhte sipas ligjeve themelore të saj. Gjithësia ishte një grumbull trupash në veprim dhe kundërveprim të ndërsjellë, në të cilën çdo gjë shthurej në një formë për t'u sajuar në një formë tjetër. Një mendim i tillë mbi transformizmin në natyrë s'mund të mos na përkujtonte atë të Lavuazierit, i cili zakonisht përmbli-dhet në idenë, sipas së cilës asgjë s'humbet, asgjë s'tretet, çdo gjë transformohet. Natyra ishte, pra, një zinxhir i përgjithshëm. Nën ndikimin e mendimit të Lajbnicit mbi monadat, të cilat ai i kish konsideruar, siç dihet, qenie pafundësisht të vogla, të gjalla me cilësinë që të mendojnë, që përbënin thelbin e çdogjësje, që ekzistonte, si dhe të hipotezës së Byfonit mbi molekulat organike, Didëroja shtroi hipotezën hillozoiste mbi gjallërinë e përgjithshme të materies, e cila përmbante në vetvete forcën jetësore dhe ndijore. Materia që ishte, për të, dinamike dhe heterogjone, u përdor si një nga argumentet e rëndësishëm kundër pikëpamjes fetare mbi ekzistencën e një qenieje jomateriale, jashtënatyrore, qoftë ky zoti i teologëve, apo shtytësi i parë i deistëve. Si një substancë unike që ishte natyra, jashtë gjithësisë materiale s'kishte asgjë tjetër. <sup>15</sup>

4. Idetë materialiste të Didërosë do të merrnin formën dhe përmbajtjen e tyre përfundimtare disa vjet më vonë në veprat »Bisedë e D'Alamberit me Didëronë« dhe »Endërra e D'Alamberit« (1769). Mendimi i Didërosë shprehet edhe këtu në formë të dialogut, që, si duket, ishte për të, mënyra më e përshtatshme e zhvillimit të mendimit. Ideja themelore e këtyre veprave ishte të argumentohet se në natyrë ekzistonte vetëm një substancë materiale, ndryshe nga kuptimi metafizik mbi ekzistencën e dy substancave të ndryshme. Ndieshmëria e materies paraqitet këtu si një cilësi e saj po aq e rëndësishme sa edhe lëvizja e saj. Jetën Didëroja e shpjegoi

<sup>14</sup> *Pensées sur l'interprétation de la nature*, XV.

<sup>15</sup> Krh. *Historia e filozofisë paramarksiste, shek. XVII-XVIII*, dispencë, Tiranë, 1973, 130.

si një organizëm, atomet e gjalla të të cilit janë në një vazhdimësi të përhershme nën veprimin e atraksionit dhe të repulsionit. »Ëndrra e D'Alamberit« bën përmbledhjen e përgjigjeve themelore të autorit, që i shtronte në bazë të botëkuptimit të tij materialist. Bota dhe llojet u paraqitën këtu në një ndryshueshmëri të përhershme. Në gjithësi nuk mund të kishte qetësi absolute, sepse çdo gjë e saj është në veprim, në lëvizje të përhershme. Format që marrin gjërat në natyrë nuk janë përfundimtare: »Të gjitha qeniet sillen rreth e rrotull në mesin e tyre, prandaj edhe të gjitha llojet ... çdo gjë është në një rrëke të përhershme ... çdo gjë është pak a shumë një çfarëdogjëje, pak a shumë dhë, pak a shumë ujë, pak a shumë ajër, pak a shumë zjarr, pak a shumë e një mbretërie apo e një tjetre«.<sup>16</sup> Një mendim të ngjashëm mund ta gjejmë, siç dihet, edhe të filozofët materialistë të Antikës, si ishte, bie fjala, Lukrecia.

Në botë s'mund të ketë as individë të përkufizuar njëherë e përgjithmonë, gjë që do të thotë se njeriu ishte një qenie që mund të modifikohet.<sup>17</sup> Qenia ishte shuma e një numri tendencash, kurse jeta një varg veprimesh dhe kundërveprimesh: »(...) i gjallë njeriu vepron dhe kundërvepron si masë, i vdekur vepron dhe kundërvepron si molekula ... Ai nuk vdes më shumë se gjërat e tjera, nuk vdes në kuptimin e vërtetë të fjalës. Të lindësh, të jetosh, të vdesësh, do të thotë të ndryshosh nga forma ...«.<sup>18</sup>

Didëroja e lidhte ngushtë filozofinë me shkencat e natyrës dhe ua vinte përballë fesë, e cila ishte armiku i shkencës dhe i diturisë. Shprehja e lirë e mendimit ishte, edhe për Didëronë, një nga kërkesat themelore të shekullit, frymën e të cilit e karakterizonte fryma e lirisë: »Çdo shekull, thoshte Didëroja, ka frymën e vet dalluese; fryma e shekullit tonë është ajo e lirisë«.<sup>19</sup> Një pohim i tillë mund të dëshmohet në të gjitha fushat e veprimit njerëzor gjatë shekullit XVIII, si në atë ekonomike ashtu edhe në atë të dokeve dhe zakoneve, në jetën shoqërore, politike, në pikëpamjet pedagogjike, gjuhësore, stilistike si dhe në ato religjioze dhe metafizike: liria bëhet sinonim i tolerancës. Metafizika ia lëshon vendin moralit, themelimi i të cilit kërkonte të zbulohet ç'ishte njeriu dhe a ishte i lirë. Besimi në zotin ishte pengesa nga më kryesoret e lumturisë njerëzore,

<sup>16</sup> *Rêve de D'Alembert*, në Diderot, *Oeuvres*, vep. cit. 899.

<sup>17</sup> Shih: *Jacques le Fataliste*

<sup>18</sup> Diderot, *Oeuvres*, vep. cit. 900.

<sup>19</sup> Kështu i shkruante Didëroja princshës Dashof më 3 prill 1771.

sepse ai e kishte larguar njeriun nga natyra e vërtetë e tij. Filozofia materialiste e Didërosë u përpoq ta pajto-nte determinizmin shkencor me lirinë individuale.<sup>20</sup>

5. Tërë vepra e Didërosë ka për subjekt njeriun, natyrën dhe fatin e tij: »Njeriu është e vetmja pikë nga duhet nisur dhe ku duhet sjellë çdo gjë«, lexojmë në Enciklopedinë e tij. Enciklopedia ishte arma më e fortë dhe më e përshtatshme për të përhapur dritën. Për këtë arsye duhej të bëhej regjistrimi i njohurive. Për t'ia arritur këtij qëllimi duhej të ekzaminohej, të tron-ditej çdo gjë nga themeli pa bërë asnjë përjashtim dhe pa kurrfarë ndrotjeje. Duhej të flakeshin kotësitë e vje-tra, të përmbyseshin idolet që nuk i pranonte arsyeja për t'i theksuar vlerat moderne të mbështetura në ar-sye. Me një fjalë, duhej të çrrënjoseshin paragjykimet që të triumfonte arsyeja.<sup>21</sup> Iluministët, që bashkëpunuan në hartimin e teksteve të Enciklopedisë, pretendonin t'ia afronin publikut të gjerë në mënyrë vulgarizuese të gji-tha degët e njohurisë. Fryma e tyre e përbashkët ishte realiste dhe praktike. Natyra njerëzore ishte për ta një e dhënë, nga e cila duhej të nxirrej ana e saj më e mirë. Idesë religjioze të së kaluarës ata ia kundërvënë vullnet-in optimist për të siguruar lumturinë njerëzore me anën e përparimit dhe të qytetërimit. Enciklopedia ishte ajo vepër e përbashkët e tyre që do t'i vinte në spikamë të gjitha njohuritë njerëzore të shpërndara, jo vetëm për të flakur bestytnitë dhe paragjykimet e krijuara gjatë shekujve, por edhe për të theksuar rolin e njeriut, si dhe për ta vënë këtë në qendër të vëmendjes, për ta bërë të denjë, për ta afirmuar parësinë e tij dhe për ta çliruar, atë dhe shkencën, nga dominimi fetar dhe men-dimi hyjnor. Në tërë kontekstin e Enciklopedisë për-shkohet, për mendimin tonë, mendimi që e pat formu-luar qartë Popi: »The proper study of mankind is man«, si dhe Lesingu më vonë: »Subjekti më fisnik i studimit të njeriut është njeriu«.<sup>22</sup> Me Enciklopedinë njeriu zuri vendin e parë në shoqëri. Këtë e provon edhe vendi që në të u është dhënë arteve dhe zejeve si vepra njerë-zore të krijuara për qëllime humane. Më në fund a nuk e pat përkufizuar Didëroja njeriun si »(...) një genie që ndien, që mendon, që shëtit lirisht mbi sipërfaqen e dheut, që duket se është në krye të të gjitha shtazëve të tjera mbi të cilat ai dominon, që jeton në shoqëri, që ka shpikur shkencat dhe artet, që ka një mirësi dhe

<sup>20</sup> Krh. Jacques le Fataliste, si dhe M. Launay — G. Mailhos, *Introduction à la vie littéraire du XVIIIe siècle*, Bordas, 1973, 77—79.

<sup>21</sup> Krh. Paul Hazard, vep. cit. Vëll. I., 277—278.

<sup>22</sup> Pope, *Essay on Man, Epistle II*; Lessing, *Oeuvres*, éd. Hempel, XVIII, p. 25, cituar sipas P. Hazard, po aty, 282.

një ligësi që e shquajnë...».<sup>23</sup> Enciklopedia e shekullit XVIII është njëfarë sinteze e të gjitha përpjekjeve intelektuale që e kanë pararendur që nga koha e Rilindjes. Pas humanistëve dhe klasikëve, filozofët e shekullit XVIII u angazhuan, secili në mënyrën dhe me fuqitë e tij intelektuale, të krijonin vepra që do të ishin në shërbimin e njerëzimit, që do të plotësonin zbrastësitë e krijuara të njohurive të përgjithshme shekuj me radhë. Didëroja ka në këtë drejtim merita të pashlyeshme, qoftë kur e ngrihte zërin kundër tiranëve, qoftë kur deklaronte se njeriu kishte të drejtë në lirinë politike, qoftë kur mbronte të drejtën e sigurisë dhe të pronës, qoftë kur rekomandonte zëvendësimin e edukatës kishtare me atë shtetërore, të detyrueshme dhe laike në gjuhën e gjallë në vend të latinishtes, për të krijuar shkencëtarë, ekonomistë, agronomë, njerëz të dobishëm për vendin, ku »artet mekanike« do të zinin vendin e parë, qoftë kur pohonte se Tokës, për të qenë e lumtur, nuk i nevojitej asnjë perëndi, qoftë kur fliste e shkruante për moralin si shkencë të ligjeve natyrore, qoftë, më në fund, kur fliste për historinë dhe letërsinë kombëtare. Edhe Didëroja ishte njëri nga iluministët francezë që i kushtoi kujdes të posaçëm çështjes së arsimit dhe të edukimit të popullit. Me gjithë dallimin me të cilin shquhet pothuaj secili nga iluministët kur është fjala për organizimin e mësimit dhe të edukimit, në vija të trasha mendimi i tyre synonte laicizimin e përgjithshëm të shkollës si dhe karakterin popullor të saj. »Universiteti, thoshte Didëroja, është një shkollë, dera e së cilës është e hapur pa dallim për të gjithë fëmijët e një kombi... sepse do të ishte sa kriminale po aq absurde të dënosh me padituri shtresën e nënshtruar të shoqërisë... do të vija bast se gjeniu, talentët dhe virtyti do të dilnin më parë nga kasollja se nga pallati...».<sup>24</sup> Por, mendimi i Didërosë, sa ishte i guximshëm për kohën kur u shpreh, po aq mbeti i kufizuar nga koha kur u shfaq, sepse universiteti u konsiderua privilegje e më të talentuarve. Megjithatë, fakti se ky filozof materialist i shekullit XVIII ishte kundër edukimit dhe arsimit që merrej në manastire, luftonte për shkollimin e përgjithshëm fillor pa pagesë dhe të domosdoshëm, kurse atë të mesëm dhe të lartë mendonte me pagesë që do të ndihmohej me anën e bursave shtetërore, flet qartë për qëndrimin e tij përparimtar edhe në këtë pikëpamje.

Didëroja tentoi, si shumë filozofë të iluminizmit, të krijonte një njohuri shkencore mbi njeriun, duke iu për-

<sup>23</sup> Po aty, 285.

<sup>24</sup> Shih: *Plan d'une université pour le gouvernement de Russie ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, në Assezat — Tournoux, vëll. III.

mbajtur pikëpamjes së sensualizmit materialist, si dhe të themelonte një moral, pasi mohoi moralin e krishtërimin. Ai kërkoi që të studiohej njeriu jo si një entitet moral, por më parë si një organizëm. Për mendimin e tij, idetë morale dhe metafizike të tij nuk e kishin burimin nga instinkti hyjnor as nga revolacioni, por përkundrazi ato vareshin nga gjendja e organizmit njerëzor. Kjo ishte teza kryesore që mbronte Didëroja në veprën »Letër mbi të verbërit...«. Në këtë vepër Didëroja shprehte haptazi mendimet ateiste, duke i mbrojtur me argumente shkencore në mbështetje të arsyes dhe të përvojës, të cilat duhej ta zëvendësonin zbulesën mistike. Në veprën »Materializmi dhe empiriokriticizmi« Lenini e konsideronte Didëronë si njërin nga »materialistët e mëdhenj« bashkë me Fojebahun, Marks dhe Engelsin, që i ishte kundërvënë sistemit idealist të Berklit dhe paraardhësve të tij. Në krahasim me dualistët D'Alamber, Mabri, Moreli, Ruso dhe Volter, si dhe me materialistët Holbah, Helvecius dhe Lametri, sistemi materialist i Didëroit mbase ishte shprehje e zhvillimit më të plotë dhe më konsekuent i tendencave materialiste të mendimit filozofik evropian të shekujve XVII—XVIII.<sup>25</sup>

Mendimi filozofik i shekullit XVIII u zhvillua, siç dihet, nën ndikimin e madh të sensualizmit. Didëroja e pranonte këtë mendim vetëm në atë masë kur ky i konsideronte shqisat dhe ndijimet si mjet të njohjes së realitetit dhe hedhte poshtë sensualizmin idealist. Didëroja mendonte se ndërgjegjja dhe realiteti ishin unike, sepse të dyja këto ishin, për mendimin e tij, atribute të një substance të njëjtë siç ishte materia. Prandaj, të sigurtë ishin vetëm ato njohuri që vinin nga përvoja jetësore e njeriut në natyrë si dhe nga aftësia e tij për të nxjerrë përfundime në mbështetje të saj. Nocionet materie dhe natyrë ishin, për Didëronë, identike. Me këtë pikëpamje Didëroja i kundërvihej agnosticizmit të filozofisë idealiste si dhe subjektivizmit të sentimentalitetit idealist, duke konsideruar »arsyen gjyqtar«, kurse »shqisat dëshmitarë«.<sup>26</sup>

6. Si shumica e mendimtarëve përparimtarë të shekullit të iluminizmit që u nisën nga natyra, as Didëroja nuk llogohej nga ajo kur bënte fjalë për filozofinë e etikës. Edhe për Didëronë, si për filozofët e tjerë të iluminizmit, njeriu ishte, siç dihet, qenie shoqërore dhe me arsye. Megjithatë, nocioni i shoqërisë dhe i shoqërorizimit dallonte për Didëronë nga ai i disa bashkëkohanikëve të tij që u morën me historinë e shoqërisë.

<sup>25</sup> Krh. *Istoriya francuske književnosti od najstarijih vremena do revolucije 1789. god.*, vëll. I., hartuar nga një grup autorësh, Naučna knjiga, Beograd, 1951, 711.

<sup>26</sup> *Historia e filozofisë paramarksiste...*, vep. cit. 134.

Për mendimin e Didërosë shoqëria i detyrohej nevojës së luftës kolektive për jetë si dhe nevojës së luftës me natyrën. Morali shoqëror e kishte burimin te raportet reciproke të njeriut me natyrën. Etikën individuale e karakterizonte, për mendimin e tij, sticizmi dhe epikureizmi, si duket nën ndikimin e Spinozës, sepse si stoiku ashtu edhe epikureisti e harmonizojnë etikën e tyre me natyrën. Ndonëse dy botëkuptime të ndryshme, Didëroja këto i bashkonte në mendimin e tij mbi lumturinë shoqërore si kriterin moral më të lartë të sjelljeve individuale njerëzore. Për stoikun njohja e natyrës ishte virtyti, për epikureistin virtyti ishte kënaqësia që nxirrej prej natyrës. Prandaj lumturia individuale ishte pasojë e lumturisë shoqërore. Të kërlesh të jesh i lumtur ishte gjë e ligjshme, do të thotë e natyrshme; këtë lumturi do të mund ta kishe duke qenë i rrethuar me njerëz. Duke iu ndihmuar të tjerëve që të bëhen të lumtur, njeriu i siguronte vetvetes ndihmën e shoqërisë. Didëroja nuk e ndante lumturinë nga virtyti, i cili, për mendimin e tij, si dhe për atë të iluministëve të tjerë, sigurohej me anën e arsimit dhe të edukimit. Natyra do të fliste me njerëzit me gjuhën e virtytit vetëm atëherë kur ata do të arsimoheshin. Kriminelët dhe cenusit e ligjit do të ekzistonin, për mendimin e Didërosë, vetëm si deformime biologjike ose si pasojë e organizimit të keq të shoqërisë. Edhe Didëroja, si shumë iluministë të tjerë, në fushën e shkencave shoqërore nuk arriti t'u shmangej plotësisht kthetrave të utopisë.<sup>27</sup>

7. Mendimi shoqëror i Didërosë, ndryshe nga ai materialist mbi natyrën, nisej nga kuptimi idealist i fenomeneve të jetës shoqërore. Traditat shoqërore vareshin, për mendimin e tij, nga legjislacioni dhe forma e qeverimit. Shteti me ligjet e veta, që duhej të përputhej me kërkesat e arsyes, ishte ai që do t'i krijonte kushtet për një jetë morale, që do ta bënte njeriun të kulturuar, të lirë dhe të virtytshëm. Kërkesat e Didërosë për »ligje të mira« dhe të arsyeshme ishin në të vërtetë argumente teorike për zëvendësimin e rendit feudal të »paarsyeshëm« me atë borgjez të »arsyeshëm«. Për mendimin e Didërosë, pushteti i ligjshëm do të ishte ai që do të mbështetej në një marrëveshje midis popullit (shtresës së tretë) dhe shtetit. Edhe për mendimin e tij populli ishte sovran dhe kishte të drejtë të përmbyste çdo uzurpator të pushtetit, duke përfshirë këtu edhe vetë »sundimtarin e ligjshëm« që shpërdoron pushtetin, çënon ligjet dhe nëpërkëmb të drejtat e natyrshme të shtetasve. Edhe ky iluminist shprehte interesat e borgjezisë frënge të shekullit XVIII duke kërkuar zëvendësimin e monarkisë absolute me monarki të arsi-

<sup>27</sup> Krrh. *Istoriya francuske književnosti...*, vep. cit. 713—714.

muar (despotizëm të ndritur) që do të konsultonte elitën intelektuale të popullit dhe do të mundësonte zhvillimin e lirë të mendimit dhe të aktivitetit ekonomik.<sup>28</sup>

Në veprat imagjinative Didëroja bëri sintezën e ideve të tij filozofike dhe të realitetit jetësor. Talenti krijues imagjativ i Didërosë u manifestua sidomos në romanet e tij, ndër të cilat »Nipi i Ramosë« zë një vend të posaçëm.

---

<sup>28</sup> Krh. *Historia e filozofisë paramarksiste...*, vep. cit. 136, si dhe *Istoriya francuske književnosti...*, vep. cit. 716.

Masar Stavileci

## ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES DE DIDEROT

*Dans le cadre d'une étude volumineuse sur les Idées des Lumières françaises et leur esprit dans la littérature de la Renaissance nationale albanaise, le texte portant sur Diderot vise à mettre en évidence les points de vue et les idées du philosophe qui se sont traduites et manifestées au XIXe siècle dans l'atmosphère balkanique, et plus précisément albanaise, où l'on a été témoin d'un mouvement des Lumières qui tendait vers l'émancipation et la libération de la pensée sclérosée dominante dans l'Empire Ottoman, ainsi que vers l'indépendance nationale.*

*Quoiqu'on ne puisse pas prouver que le monde albanais du XIXe siècle se soit directement inspiré de la pensée de Diderot, il a tout de même existé une communion d'idées, vu la fortune des Lumières européennes en général, celle des Lumières françaises en particulier, dans l'oeuvre ainsi que dans l'activité des écrivains et des patriotes de la Renaissance nationale albanaise.*

*Parmi les vues très larges de Diderot, nous avons surtout mis l'accent, conformément à la nature de notre travail, sur le rôle et l'importance, chez ce philosophe, de l'enseignement dans la vie sociale et individuelle de l'homme, son point de vue démocratique concernant cette question, son attitude envers les tyrans, le besoin, que le philosophe a souligné, de la liberté politique et individuelle de l'homme en tant qu'être raisonnable, de la substitution à l'éducation de l'Eglise de celle de l'Etat, publique, obligatoire et laïque en langue du peuple, donc en langue maternelle, de la lutte contre la religion révélée, les préjugés et les superstitions, du besoin de créer*

*une morale et une éthique appuyées sur la raison et le sensualisme matérialiste, du besoin et de l'importance de s'appuyer sur la nature, etc. La pensée sociale de Diderot aussi, qui partait de la conception idéaliste des phénomènes sociaux, fut elle-même parmi les idées des Lumières manifestées dans le monde balkanique, et plus particulièrement dans celui des albanais. Cependant, vu le niveau de l'enseignement et de la science alors dans cette région, sa pensée matérialiste ne trouva pas un terrain favorable pour se manifester.*



shkëlzen  
maliqi

---

## VIZANTIJSKI KULTURNI AREAL\*

### *Prilog teorija akceptije reliktnih kultura*

Vizantija je danas fosilni monument. Relikti njene duhovne tradicije koji se još održavaju u nekim sredinama i institucijama, zanemarljivog su značaja. Oni su zalutali u naše doba. To znači da je naše doba presudilo vizantijskom duhu. No, treba reći da ova presuda više nije tako preka i neumerena kao, recimo, u XVIII i XIX veku. Pre svega, vizantijska umetnost je izborila visoku antikvarnu vrednost. A prisećamo se za-merke Džona Raskina »budalastim savremenim kritičarima koji u vizantijskoj školi ne vide ništa izuzev varvarizma koji treba pokoriti i zaboraviti«.¹ Danas će, na-protiv, mnogi biti skloniji da se slože sa Raskinovom ocenom o »eleuzinskoj božanstvenosti vizantijske tradicije«.² Revalorizacija dometa i istorijskog značaja vizantijske umetničke tradicije u glavnim tačkama je već izvršena. Preostalo je da se revalorizuje celina duhovne matrice u kojoj je ova umetnost nastala. Između ostalog, jedan od značajnijih punktova te matrice, koji još nije osvetljen, jesu vizantijske estetičke ideje.

Tvorevine vizantijske kulture impresioniraju svojom monumentalnom jednostavnošću, mističnom monolitnošću, unutrašnjim sjajem i bogatstvom, ali moderni duh gotovo da i ne dopire do njihovog izvornog smisla. Savremeni čovek zapravo ne može biti impresioniran idejama koje su u tim tvorevinama objektivirane, već ove doživljava i tumači po vlastitim uzusima kao estet-

---

\* Rad je deo *Uvoda* u opsežniju studiju o estetičkim idejama u Vizantiji.

¹ Dž. Raskin, *Vrednosti*, 24.

² Isto.

ske tvorevine koje ga pobuđuju da zauzme estetski stav. On ih smešta izvan religiozno-istorijskog konteksta u kojem su nastale i sudi o njima sa tačke gledišta savremenog muzejskog panoptikuma, u kojem su na ceni njene jedinstvene i neponovljive izražajne forme. Same ideje u njima izražene, skupa sa razlozima koji su doveli do takve objektivizacije, smatraju se mrtvim.

Na duhovnom i idejnom planu Vizantija je za nas ugašeni vulkan. Sto je ona imala da izbacila iz hiljadu godina aktivnog stvaralačkog kratera, izbacila je. Naše je da prebiremo sa razvalina. Eksplozivna smesa ideja koja je pokretala Vizantince, danas je skamenjeni grumen. Oni koji danas slikaju ikone sasvim u vizantijskom duhu, preduzimaju nešto iluzorno. Kada su ideje mrtve, nemoguće su njihove objektivacije.

Filosof koji se bavi nedelotvornim idejama jedva da se razlikuje od arheologa koji iskopava drevne nekropole. Otkrijete ovde zlatnu mindušu, tamo porculanski sud. I kosti ili pepeo u urni. A sve je — bilost. I vizantijske estetičke ideje pohranjene u crvotočnim knjigama ili neartikulisanim rezonantnim dubinama umetničkih dela, koja u našem vremenu menjaju zvuk i boju, takva su vrsta bilosti. Ali, za razliku od uživalaca umetničkih dela koji ne mogu iz svoje kože i prirodnog senzibiliteta ovoga vremena, filosof će skupa sa arheologom preduzeti avanturu logičke rekonstrukcije. On je svestan da se vizantijske estetičke ideje ne mogu razumeti bez multidisciplinarnog izučavanja duhovne matrice u kojoj su nastale i u kojoj su imale određenu funkciju. Pritom se postupak ne može svesti samo na sekciranje organske celine koja više ne funkcioniše. Pozitivnom obdukcijom nalazu treba udahnuti dušu nekom vrstom idealne rekonstrukcije i reanimacije vizantijskog dinosaurususa. Razume se, ova reanimacija ne podrazumeva neposrednu aktualizaciju vizantijskog duha, kao da bi on mogao biti i danas podsticajan. Radi se, jednostavno, o poimanju smisla vizantijskih ideja u jedinstvenom procesu povesnog razvoja ljudske misli. I motiv zbog kojih je moderni čovek odlučio da zaboravi vizantijske ideje, deo je njihovog kulturno-istorijskog smisla. Naime, njime je odgovoreno na temeljnu upitnost ovih ideja. Dakle, stvar je u pitanjima, a ne u odgovorima. Način upitnosti određuje moćni ontološki pogon koji čini jezgru funkcionalnog jedinstva civilizacija i kultura.

Kulture su nastajale i nastaju u procesu objektivacije određenih, više ili manje artikulisanih temeljnih ideja koje se nadaju kao odgovori na temeljnu upitnost. Određeni horizont upitnosti ispunjava se odgovorima — objektivacijama, duhovnim i fizičkim radom mnogih pololenja anonimnih i glasovitih pregalaca, kojima je

ovaj horizont zavičajan. U širem smislu kulture su svojevrsni civilizacijski pogoni. One, naime, ne mogu da se svedu samo na proizvođenje takozvanih kulturnih dobara, već proizvode i same proizvođače i uslove proizvodnje. Ako se pojam proizvodnje ne shvati puko ekonomistički, već najšire moguće, kao proizvođenje očovečenog sveta njim samim, onda s punim pravom možemo govoriti o kulturnoj proizvodnji ljudi, proizvodnji načina njihovih uzajamnih odnosa, proizvodnoj institucionalizaciji tih odnosa itd. Naprimer, zadatak hrišćanske kulture jeste taj da, u prvom redu, kultiviše hrišćanske naraštaje, odnosno da proizvede određeni tip čoveka, hrišćanina, koji će živeti i misliti hrišćanski.

Epohalne kulture razlikuju se međusobno po bitno drugačijim formativnim principima kojima se rukovode načini objektivacija tih principa. Ovi rukovodeći formativni principi i načini objektivacija nisu ništa drugo do kolektivna svest i kolektivni stvaralački organ društvenog bića određene epohe. Oni su, s jedne strane, nošeni i ograničeni uslovima i realijama formacijskih, društveno-ekonomskih odnosa, odnosa koji su ključne karike preduslovljenosti društvenog bića i koji, zajedno sa ostalim realijama, čine takozvanu objektivnu stvarnost, dok, s druge strane, kao stvaralački i produktivni čimbenici istog tog društvenog bića, bitno doprinose menjanju samih uslova i objektivne stvarnosti od koje treba da su zavisne. Nije teško dokazati da upravo formativni principi i načini objektivacija, kao ideologije određenih epoha, diktiraju način recepcije društveno-ekonomskih uslova i objektivne stvarnosti. Najzad, osim u prelomnim i revolucionarnim epohama, ovi principi i načini objektivacije nemaju pred sobom tuđu i »neprijateljsku« objektivnu stvarnost, već upravo onu koja je dovršena objektivacija kulturne proizvodnje prethodnih generacija koje su se rukovodile istim tim principima. Otud sledi da je objektivna stvarnost društveno-istorijska kategorija, upravo kao što su to i rušilačke prirodne stihije, ratovi, proizvodnja alkohola, umetnost, sport itd.

Mada svaka kultura po definiciji mora biti aktivistička i proizvodna, to ne znači da su one svagda stvaralačke. Naprotiv, sve epohalne kulture u određenoj fazi svojega razvoja postaju duboko konzervativne i tradicionalističke, orijentisane samo na puku reprodukciju i samoreprodukciju. Naime, kada jedna kultura dosegne moduse dovršenih objektivacija formativnih načela, oni postaju paradigma svake buduće objektivacije, a sama kultura pokazuje tendenciju zatvaranja u ciklus reprodukcije tih paradigmatičnih objektivacija. Aktivistička duhovna načela, koja su proizašla iz inicijacije temeljne upitnosti, zaleđuju se u svetu tradiciju i kao ljudskoj

biti tuđa sila sprovode posvemašnu torturu nad živim ljudima i živim procesima, sve dok se u tim ljudima i procesima ne pojavi svest o postojećoj torturi, odnosno svest o temeljnoj upitnosti u kojoj vazda leži neskrivena mogućnost prevladavanja postojećih odnosa. U ovom konzervativnom aspektu, proizvodnja kulturnih dobara, kao i proizvodnja određenih tipova ljudi neophodnih za civilizacijsku reprodukciju određene kulture, ne razlikuje se kvalitativno od proizvodnje plemenitih metala ili proizvodnje prehrambenih artikala. Seljak koji proizvodi žitarica i moli se bogu, podjednako je proizvod određene kulture kao što su hmelj i ječam proizvodi poljoprivredne kulture, odnosno seljačkoga rada. Poslovična nekultura seljaka uvek je kultivisana civilizacijskim idejama određenih epoha koje su, svaka na svoj način, u takvosti seljaštva nalazile jedan od stubova postojećih društvenih odnosa.

U svojoj dovršenoj formi i vizantijska kultura se pokazuje kao duboko konzervativna i tradicionalistička. Poznato je, Vizantijskom Carstvo održavalo se nešto više od jednog milenijuma. U tom milenijumu trajanja džin je postajao patuljak: po tituli vasiljenski vladari, a faktički gospodari istočnog Mediterana i jugoistočne Evrope, vizantijski carevi su jedni od drugih nasleđivali sve manje teritorije, sve ograničeniju moć i bogatstvo. Kada je 1453 godine Mehmed II Osvajač presudio Vizantijskom Carstvu, ono je bilo svedeno na šire područje prestonice, odnosno bedeme Carigrada. Međutim, na kulturnom planu uticaj vizantije uveliko je premašivao prostorne i istorijske granice države, čak i u vreme njene agonije. Mediavelistika u poslednjim decenijama dolazi do uverenja da je Vizantija negovala najrafinovaniju i najuticajniju kulturu srednjeg veka, da je Carigrad bio kulturna prestonica sveta.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Vidi o tome: V. N. Lazarev, *Osnovi vizantijske umetnosti*. Kao ilustracija nadmoći i uticaja vizantijske kulture neka posluži ovaj odlomak iz ruske srednjovekovne hronike *Povest vremennih leta* iz XI veka: »Leta 6495« (987 god.) sazva Vladimir bojare svoje i starešine gradske i reče im: »Evo su k meni došli Bugari« i rekoše: 'Primi naš zakon'. Zatim su dosli Nemci i svoj zakon hvalili. Za njima dođoše Jevreji. Na kraju, posle svih, dođoše Grci, koji su sve ostale zakone odbacili, dok su svoj nahvalili i, pritom, mnogo toga ispričali o suštini sveta, počev od njegovog postanka. Mudro oni govoraše i divno ih je čuti, i svakome je milo da ih sluša. Pričaju o nekom drugom svetu: ako neko od vas, vele oni, pređe u našu veru, taj će, kada umre, vaskrsnuti i nema mu nakon toga smrti doveka; ako, pak, ostane pri nekom drugom zakonu, tada će na onom svetu u ognju goreti. Šta mi vi savetujete? Kako biste vi na ovo odgovorili?« I rekoše bojari i starešine: »Znaj kneže, da niko na svoje ne huli već ga vazda hvali. Ako želiš da saznaš kako stvari stoje, pošalji vrle muževe koje imaš u svojoj službi neka ispituju kakvi su u njih obredi i kako ko služi Bogu«. I svide se knezu i svim

Međutim, vizantinistika još nije došla do dubljih uvida u istorijski smisao i značaj vizantijske kulture. S jedne strane, njeni su rezultati uglavnom rasplinuti na posebna istraživanja posebnih naučnih disciplina, a pokušaji sinteza obično sve svode na puko zbrajanje gomile podataka.<sup>4</sup> S druge strane, svi ti posebni istraživački pogoni rade na faktografsko-pozitivističkim metodskim načelima, gde se od drveća ne vidi suma ili, obratno, u šumi drveće. Vizantinistika je uglavnom operisala pozitivističkim i nekritičkim pojmom kulture, pri čemu se ona svodi na pridevsku apstrakciju: registruju se određeni kulturni fenomeni kao »tipično vizantijski«, a sam pridev »vizantijski« nije ništa drugo do suma tih registrovanih fenomena. Ovde se vizantijska duhovna i materijalna kultura posmatra kao funkcija i izdanak nekakvog samorazumljivog, ali u biti sasvim apstraktnog, vizantijskog tla. Pozitivističko-specijalistička kulturologija koja ne uviđa razliku između stvaralačkih i puko proizvodnih, odnosno reproduktivnih aspekata kulture, u funkcionalnom diferenciranju kulturnih fenomena ukida razliku između ljudske proizvodnje i »proizvodnje« biljaka, ljudskog stvaralaštva i »stvaralaštva« flore. Svejedno šta se podrazumeva pod dominantom tla (a najčešće se ništa ne podrazumeva), ona poput oranica daje kulturne izdanke, obezbeđujući im hranu, formu, unutrašnji sadržaj itd. Pozitivistička kulturologija odnosi se prema kulturnim fenomenima botanički — oni su njen herbarijum.

I jedan deo marksističke kulturologije, onaj koji kulturne fenomene pretvara u *nadgradnju* uslovljenu bazom, dosta duguje ovakvom botaničkom pogledu na svet (baza-nadgradnja = tlo-izdanak) mada je njena su-

---

prisutnima njihova beseda, pa izabraše deset slavnih i mudrih ljudi u poslanstvo... I sazva knez Vladimir bojare svoje i starišine te im reče: »Evo su stigli muževi koji su bili u poslanstvu, pa da poslušamo šta je bilo s njima«. I obrati se poslanicima: »Govorite pred skupom«. A oni su, pak, rekli: »Došli smo u Bugarsku i gledali kako se oni mole u hramu, odnosno u džamiji, i kako oni tamo stoje bez pojasa. Poklonivši se, oni sednu i gledaju amo-tamo poput bezumnika, i nema kod njih radosti, samo tuga i veliki smrad. Njihov zakon nije dobar. I stigismo potom kod Nemaca, i videsmo u hramovima njihovim različite službe, ali ne videsmo nikakve lepote. I stigismo u zemlju Grčku, i uvedoše nas onamo gde oni služe svojemu Bogu, a mi nismo znali da li smo na Nebu ili na Zemlji, jer nema na Zemlji takvog prizora i takve lepote, tako da mi i nismo u stanju da vam to prenesemo. Znamo samo to da tamo Bog živi sa ljudima i da je njihova služba bolja nego u svim drugim zemljama. Mi ne možemo da zaboravimo takvu lepotu. I kao što čovek koji je okusio slatko više neće da uzima gorko, tako ni mi više ne možemo ostati u paganstvu«. *Pamjatniki literatury drevnei Rusi: XI-načalo XII v.*, str. 123—125.

<sup>4</sup> Naprimer, trotomna enciklopedija sinteza Luja Brejea;

ština vulgarnomaterijalistički ekonomizam. Ovde se bukvalno, pa prema tome i krajnje uprošćeno čita slavni Marksov stav: »Ne određuje svest ljudi njihovo društveno biće, već obratno, njihovo društveno biće određuje njihovu svest«.<sup>5</sup> Nema tu osnova za podmetanje puko materijalističkog esencijalizma koji bi, zapravo, bio tek negativni kalk idealističkom esencijalizmu, sa svim konsekvencama koje proizilaze iz ovakvog metafizičkog ontologiziranja Marksovog mišljenja u takozvani dijalektički materijalizam. Sam pojam društvenog bića, u svojoj kompleksnosti, ne dopušta mogućnost takvog grubog svođenja. Kako bismo iz društvenog bića mogli izdvojiti ljudsku svest a da ono ne postane amorfnno i beživotno truplo nekakvih društvenih odnosa po sebi, odnosa sasvim *belosvesnih* i sasvim neljudskih? Nije li sama kultura, kao duh ili opredmećeni duh, odnosno kao ljudska duhovna i materijalna delatnost, neodvojivi deo društvenog bića, i to svesnoga društvenog bića, bez kojega bi ovo biće bilo puki skelet i prazna čaura? Marks je, naravno, postavljajući odnos uslovljavanja imao na umu da je društveno biće preustanovljena realna matrica opredmećenih i normiranih društvenih odnosa u kojoj se ljudi osvešćuju kao što riba »učić« da pliva u vodi. Kulturni proces u svojoj inicijalnoj fazi podrazumeva trpno osvešćivanje: »tradicija svih mrtvih generacija pritiskuje kao mora svest živih«.<sup>6</sup>

Konkretno, svest feudalaca i kmeta, ili svest vizantijskog askete i državnog činovnika, određeni su njihovim položajima u društvenoj podeli rada i nerada, ali u jednakoj meri i hrišćanskom ideologijom kao institucionalizovanom društvenom svešću. Ova ideologija nije puka nadgradnja, svest koja je određena podelom rada i proizvodnim odnosima, već je i realna, materijalizovana društvena snaga koja ima veoma važnu ulogu u održavanju postojećih društvenih odnosa. Stoga hrišćanska ideologija ne može biti izvedeni »izraz« ili »odraz« realnih odnosa budući da su, u najmanju ruku recipročno, i ovi odnosi »izrazi« i »odrazi«, to jest objektivacije i materijalizacije hrišćanske ideologije. U Vizantiji vidimo kako hrišćanska ideja *novoga čoveka* žari i pali čitave generacije vernika. Najsavršenije ovaploćenje ove ideje *novog čoveka* jeste — asketa, koji ne vodi zemaljski život već »život u Bogu«. Život askete je sasvim protivprirodni život. Asketa je apsolutni čovek ideje, zapravo čovek-ideja, čovek u potpunosti predan ovaploćenju hrišćanske ideje. Razume se, ova ideja nije pala s neba. Ona je nastala u određenom društvenom miljeu i institucionalizovana je u vladajućoj ideologiji. Vladajuća

<sup>5</sup> K. Marks — F. Engels, *Izabrana dela*, I, 338.

<sup>6</sup> nav. delo, 224.

ideologija pojavljuje se ovde kao materijalna sila: ona proizvodi asketu koji živi anđeoski, vanzemaljskim životom, kao i vizantijskog birokratu koji je zemaljski sluga nebeskoga cara, opravdava kmetstvo kmeta i zemljoposjedništvo zemljoposjednika. To što feudalac konkretno živi od kmetškog rada, a asketa ni od čega, u Bogu, društvene su apstrakcije i društveni su proizvodi, odnosno obistovljavanja svesnih nadgradnji, proizvodni »rad« određene ideologije.

Osobenost ljudskih kultura sastoji se u tome što su one i nošene i ono što nosi. Drugim rečima, ne uspevaju one samo na određenom tlu i određenim uslovima, već ujedno stvaraju tlo i uslove na kojima će davati plodove. Kao što je pretpostavka poljoprivrednih kultura krčenje i preoravanje zemljišta, tako je i pretpostavka opšteljudskih kultura temeljito preoravanje istorijskog tla i socijalno-ekonomskih uslova kod čega presudnu ulogu imaju ideje o novom i drugačijem poretku stvari. Ove ideje su motorika ljudske povesti. Bez njih bi čovek bio životinja koja brblja. Kada se ideja novoga poretka primakne temeljnoj upitnosti ljudskog roda u formi kojom iskazuje istorijski dostižne ciljeve određenog društva, koje se nalazi na određenom stupnju razvoja, ova ideja postaje središte tkanja novih oblika života: ideja se objektivira, ovaploćuje u drugačijim društvenim odnosima, novom tipu čoveka, novim institucijama itd. Međutim, njihov stvaralački domašaj ograničen je horizontom koji je zahvatila njihova temeljna upitnost. Granice temeljne upitnosti predstavljaju povesnu kružnicu epohalnih kultura. U svojim dovršenim likovima epohalne kulture nastoje da se održe kao društveni *perpetum mobile* pri čemu stvaralački naboj atrofira u baroknu raskalašnost. U ovim sažetim natuknicama o povesnom razvoju kultura pronaćemo u dvojaki vid kulturnog bića: ustanovljujemo razliku između stvaralačkog, projekativnog i perpetuiranog, formalizovano-reproduktivnog kulturnog odnošenja. Jedna ista kultura prelazi iz stvaralačke u reproduktivnu fazu opstojanja.

Ako sada sa ovim mislima i zaključcima stanemo pred konkretan povesni obzor vizantijske kulture, dolazimo do sledećeg preoiziranja: Vizantija je u istoj meri kulturna tvorevina u kojoj je proizvođač svoje kulture. Ovakvu fociju nameće »istorija slučaja«, odnosno nesporazumi oko poimanja vizantijske kulture. Određivanje povesnih međaša njenog nastanka donosilo je istraživačima beskrajne glavobolje. U koji period smestiti pravi početak Vizantije? Ovo je zapravo opšti problem mediavelistike: kada je započeo Srednji vek? Ovde nije u pitanju samo nepreciznost istorijske sheme koja razlikuje tri velike epohe: Antiku, Srednji vek i Moder-

nu. Te epohe jesu različite. Nevolja se sastoji u tome što je uočavana neprirodna ideološka izomorfija: utemeljivači srednjovekovne kulture, njeni najumniji i najautoritativniji mislioci, živeli su i delovali u prethodnoj, antičkoj epohi, u kulturnom i društvenom miljeu koji je sasvim stran onom srednjovekovnom. Dakle, moralo se poći od Antike. Na trijadičnu istorijsku shemu, čiji se prvi šav sasvim rasklimatao u vremenu i prostoru, došla je kao zakrpa spasonosna formula prelaznog perioda. Načinjen je kakav takav kontinuitet u diskontinuitetu.

Međutim, problem se uvek vraćao na početak kada je trebalo rešiti pitanje društvene osnove nastanka srednjovekovne ideologije. Truljenje antičkog društva i jeste i nije odgovor. U procesu raspadanja antičkog društva (i ovo je sasvim shematična predodžba) desilo se nešto što uveliko premašuje okvire društvenih uslovljenosti epohe »prelaznih« kulturnih razmeđa: rođena je teocentrička hrišćanska ideja koja će petnaest vekova presudno voditi evropsku kulturu, ne izgubivši ni kasnije na aktuelnosti i uticaju, naravno ne više kao dominirajuća ideologija već kao tradicionalistička alternativa modernom antropocentrizmu. Kako smestiti u glib kasnoantičkih društvenih odnosa, u kojima je, u neprijateljskom okruženju, nastala bezmalo cela građevina hrišćanskog pogleda na svet, kasniju viševekovnu evropsku povest hrišćanstva? Tvrdi se da je raspad robovlasničkog sistema doveo do novog, hrišćanskog pogleda na svet. Tačno je, međutim, da je raspad robovlasničkog sistema doveo do feudalnog sistema tako što se prvo raspao u mislima, u hrišćanskoj ideologiji! »Prelazni period« stvorio je uslove za misaono rastakanje Antike, za misaonu revoluciju i prve organizacione ćelije novoga društva. I to je povesna osnova izomorfije ideja i njihovog ozbiljenja. »Feudalni pogled na svet« izumljen je pre nego što je feudalizam formacijski izgrađen u odgovarajućim intitucijama.

Pojam izomorfije izumeli su oni koji srednjovekovnu kulturu tumače kao izraz ili »odraz« feudalnih društvenih odnosa.<sup>7</sup> Ovakav antiidealistički šablon dovodi do grotesknih, zabavnih istorijskih provalija između »odraza« i onog »odraženog«, jer se, prema njoj, društveno-istorijske formacije »održavaju« u dalekoj prošlosti? U Vizantiji, recimo, feudalizam je čak drastično kasnio za svojim »odrazom« šest, ili sedam, ili osam vekova, zavisno od toga koji se istorijski period transformacije Istočno-rimskog carstva u Vizantijsko carstvo uzima za njen početak! Fantomska priroda ovih »odraza« što se zrcale u dalekoj prošlosti vulgarno-materijalistički je

<sup>7</sup> G. G. Majorov, *Formiranje srednjovekovne filozofije*, 10.

pandan platonističkom zrcaljenju poetičkih ideja u materijalnoj stvarnosti. A za izomorfiju vizantijskih ideja kriv je, možebiti, opet — platonizam. Naime, ove naopakke ideje, ideje koje realnu stvarnost i realne društvene odnose »odražavaju« unapred, pre nego što su se ta stvarnost i ti odnosi pojavili na istorijskoj pozornici, platonističkog su porekla, predstavljaju srednjovekovne derivate učenja o eidetičkoj prednaznačenosti materijalnog sveta.<sup>8</sup>

Teologizovana filozofsko-ontološka revolucija izvedena u prelaznoj, kasnoantičko-ranosrednjovekovnoj misli biće detaljnije izložena u drugom odeljku ovoga uvoda. Ovde nabacujemo samo rezultat te misaone revolucije: ona je presudila daljem toku povesnog razvoja mediteranskih i, kasnije, evropskih civilizacija. Pretvorba pojmovi koju su izvršili anonimni protohrišćanski mislioci i potonji kanonizatori hrišćanskog predanja i hrišćanske teološke doktrine, postala je, nekoliko vekova kasnije, duhovna osnova vizantijske kulture. Vizantijska kultura ne može se razumeti bez te *nevizantijske* duhovne osnove. Stoga se ovde umesto vladajućih pozitivističkih i nazovimarksističkih neproblematizovanja osnova vizantijske kulture, zastupa teza o presudnoj civilizacijskoj nadmoći genuino nevizantijskih ideja u onome što u svojoj istorijskoj pojavnosti predstavlja vizantijski kulturni areal. Tri nedvojbene istorijske činjenice potvrđuju projektivnu nadmoć ideja nad vizantijskim kulturnim arealom:

1. projektivno-civilizacijske ideje koje nalazimo objektivirane u ovom arealu formulisane su pre nego što je Vizantija postojala;

2. Vizantija nije jedina objektivacija ovih ideja;

3. ove su ideje nadživele Vizantiju.

Stavu 1. biće nešto niže posvećena veća pažnja i on je najmanje sporan. Ostala dva zahtevaju supsumiranje pojma *vizantijska kultura* pod opštiji i adekvatniji pojam. Vizantijsku kulturu treba posmatrati kao jedan od modusa hrišćanske teokratske kulture. Upravo je hrišćanska religija, prema načelima teokratske ideje o nužnosti uređenja Carstva Zemaljskoga po uzoru na Carstvo Nebesko, stvorila istorijske preduslove i odgovarajuće institucije za obaranje antičke i formiranje sred-

---

<sup>8</sup> Da teorija odraza dovodi do fantomskih izomorfija i vulgarizacija može se dokazati i empirijski, primerima iz svakodnevnog iskustva. I najprostija ljudska delatnost prethodno je ideirana. To saznanje izražavamo stavom: zamisao rukovodi akcijom. I umetnost, koju je još antička tradicija smatrala za mimetičku delatnost *par excellence*, ne da se zamisliti bez procesa ideiranja u kojem se intuitivno-racionalno, u slikovito-misaonoj formi predodređuje izgled još nepostojećeg umetničkog dela.

njovekovne civilizacije. Srednjovekovna civilizacija i ne predstavlja nešto drugo do rezultat posvemašne torture teokratske ideje čiji je materijalni nosilac u prvom redu bila hrišćanska crkva. Naravno, ni u inicijalnoj fazi, a ni kasnije, poput svih drugih ideologija koje u horizontu određenog odgovora na temeljnu upitnost nastoje da postanu univerzalne i opštečovečanske, teokratsko hrišćanstvo nije uspjelo da socijalno-ekonomske razlike različitih regija sa različitim duhovnim tradicijama svede na nivelir svojih unificirajuće-univerzalnih težnji naprosto zato što su te razlike bile unapred date. Teokratska ideja saobražavala se u svom pobjedničkom osvajanju Mediterana i Evrope, geo-političkim, etničkim i kulturnim realnostima koje je zaticala na ovim prostorima. Dijalektika ljudske povesti upravo i počiva na ovom saobražavajućem sadejstvu idealnih težnji i realnih uslova. Ovi nejednaki uslovi vodili su ka formiranju različitih oblika teokratske kulture. Među njima, pak, dominiraju dva osnovna tipa: istočni, ovaploćen u Vizantiji, i zapadni, ostvaren u feudalnim državama Zapadne Evrope.

Kao što danas postoje različiti putevi u socijalizam, očigledno zbog razlika u datim uslovima pri realizovanju projektivne komunističke ideje, tako su i u Srednjem veku postojali različiti putevi u feudalizam, takođe zbog različitih uslova u kojima je realizovana projektivna teokratska ideja. I kao što socijalistički pokret tek stvara praktične modele i institucije koji vode ka ostvarivanju projektivnog komunističkog društva (ovi su modeli »odraz« ideje saobražene datim uslovima!), tako je i hrišćanski teokratski pokret u realnom procesu objektivacije teokratske ideje, ostvarivao preko određenih modela i institucija one oblike društvenog života koji su odgovarali projektivnom uzoru Carstva Nebeskog.

Model kulture koji je ostvarila Vizantija nadživio je njenu propast. Srednjovekovno Rusko Carstvo držalo je za najuzvišeniju misiju nastavljajući vizantijskog modela teokratske kulture. Kao zakoniti naslednik Rimskoga Carstva, Vizantija je teokratskoj ideji bila dala vaskršensku državnu formu. To je bila osnova vizantijskog cezaropapističkog, državno-teokratskog imperijalizma. Zapad, koji je u instituciji pape kao poglavara svih hrišćanskih crkava polagao prava na apsolutni duhovni primat, mogao je negovati samo duhovni imperijalizam. Duboki sukobi Istoka i Zapada, koji su načinili gotovo nepremostivu provaliju u hrišćanskom svetu, zanovani su na rivalstvu ovih imperijalizama. U okrilju hrišćanstva desio se rascep svetskopovesnog značaja. Istok je bio bliži teokratskom idealu jer mu je obezbedio auto-kratsku državnu formu. Zapad je ostao rascepan i u

stalnom previranju i protoku ideja. Vizantijska je civilizacija bila hrišćanskija od zapadne, ali je zato Zapad bio životno sposobniji. Kada je Vizantija nestala sa istorijske pozornice, Rusija je pokušala da preuzme njenu ulogu. Moskva se bila proglasila za »Treći Rim«. Međutim, ovaj ruski produženi Srednji vek nije mogao da udahne svežu krv istrošenoj teokratskoj ideji. Zapadno-evropska antropocentrička revolucija destruirala je ontološke i životne osnove teokratije. Konačno je novi povesni obzor naveo Petra Velikog da otvori zapadne kapije. Znači li to da bi i Vizantija, da je kojim slučajem opstala, imala svojega Petra Velikog?

Mediavelistika određuje vizantijsku kulturu kao duboko konzervativnu i tradicionalističku kulturu. Tome je razlog odsecanje procesa razvoja iz određenja ove kulture. Ona se prikazuje u svojoj konačno uobličenoj, završnoj formi kada su nadvladani svi prežici antičkog sveta a društveni odnosi i državni mehanizam doživio korenitu transformaciju. Problem je ovde objektivne naravi: radi se o tome da je gusenica Istočnorimskog Carstva metamorfozom postala leptir. Otprilike se tačno može odrediti vremenski period kada se išćaurila Vizantija u svom prepoznatljivom konačnom obličju. I taj se period uzima kao takvost Vizantije kao da je ona, poput boginje Atine koja je u punoj bojnoj opremi iskočila iz Zeusove glave, izronila na istorijskoj pozornici sa prirođenim duhovnim imobilizmom.

Naravno, za period na koji se odnosi, ocena o imobilizmu je tačna. O tradicionalizmu i konzervativizmu vizantijske kulture, a ona u svoju pravu srednjovekovnu fazu ulazi oko VII veka n.e., najrečitije govori podatak da je upravo u ovom periodu gotovo sasvim zamrla stvaralačka duhovna aktivnost. Nakon VII veka Vizantija ulazi u ciklus reproduktivnog obnavljanja kulturnih zasada. Prestaje svaka proizvodnja ideja. Ako je i bilo pokušaja da se postave nova i drugačija pitanja, usavršeni mehanizmi represije razvijeni u viševjekovnoj borbi protiv jeresi i antičkog filofsokog nasleđa, onemogućavali su njihovu javnu distribuciju i uticaj. Represivni mehanizmi su bili tako usavršeni da nisu potrebovali instituciju cenzure. Nemački vizantolog Bek sa dozom rezerve kaže na jednom mestu da je VII vek dao »možda poslednjeg samostalnog teologa vizantijske crkve«.<sup>9</sup> Rezerva je suvišna. Od VII do XV veka u Vizantiji će se samo izuzetno javljati zanimljivi duhovi koje uslovno nazivamo stvaraoocima. Zanimljivost tih stvaralaca očituje se u osobenom sinkretizmu njihove misli gde je očuvana veza sa antičkom filofsokom tradicijom, a kod

---

<sup>9</sup> H. G. Bek, *Putevi vizantijske književnosti*, 29. Ova Bekova opaska odnosi se na Maksima Ispovednika (580—662).

ponekih se daju naslutiti anticipacije modernog duha koje kao takve zaiskre na tamnoj pozadini dubokog tradicionalizma. Ove anticipacije često nisu ništa drugo do životni odušak ljudi od krvi i mesa. Čuvana vizantijska erudicija krotila je ove oduške u bezdušnim dogmatskim sholijama. Jer, vizantijski je mislilac zapravo bio sholičar (ne skolastičar). On je bio zlatni kavez u kojem se čuvaju polirani biseri tuđih misli. On je sakupljač i komentator. Uživa u mudrosti drevnih kao što se uživa u vinima plemenitih sorti, koja su tim ukusnija što su starija (tip aristokrate erudite), ili se sa najvećim strahopoštovanjem obraća neprikosnovenim autoritetima Svetom Pismu i kanonizovanim teološkim spisima (tip teologa erudite).

Najveći deo vizantijske biblioteke je eruditski. U njima nalazimo jedne te iste ideje, formulisane na isti način, sa doslovno istom argumentacijom. Spisi iz kasnijih vekova ugledaju se na one iz srednjeg perioda, a ovi opet na starije. Ako vam, naprimer, u ruke dopadne neki spis iz XIV veka, jedan od prvih zadataka koji vam predstoji jeste da utvrdite kojoj tradiciji pripada. Izbor je mali i nećete se iznenaditi ako otkrijete da je taj spis kompilacija tekstova iz različitih perioda. U njemu nalazite doslovno preuzete odlomke i poglavlja iz ranijih knjiga, i to bez navodnika. Negde prepoznajete izvornik, zato što se pisac poziva na autoritet sastavljača izvornika. Na drugom mestu komentar uz atribuirani tekst nije praćen beleškom da je preuzet. Ono što se danas smatra skandaloznom krađom zakonita je pojava srednjovekovne književnosti koja ne zna za pojam autorskog prava. Ako nakon ovih otkrića ustrajete u nameri da u spisu koji proučavate otkrijete upravo duh XIV veka kada je on sastavljen, od male će vam pomoći biti sadržina ideja koje u njemu nalazite, zato što one potiču iz IX ili VII ili IV veka, i preostaje vam da ispitajte način kompilacije ili određene akcente na kojima kompilator insistira a kojih ne nalazite u ranijoj književnoj tradiciji.

Poslednje osnove tradicionalizma vizantijske misli dovode istraživača do propadanja u ambise milenijuma njenog trajanja. Kažemo *propadanja* zato što te osnove hronološki ispadaju iz srednjovekovne Vizantije i sežu duboko u Antiku. Istraživače, da se poslužimo poznatom izrekom, »svi putevi vode u Rim«. Kakve god bile ideje koje on izučava, i kojigod bio vek u kojem su registrovane, on će se hteo-nehteo naći u Rimu, ili Novom Rimu, kako su Vizantinci nazivali Carigrad. Ranije je već spomenuto da su Rim i Carigrad bili duhovni centri Srednjeg veka, rivalski naslednici teologizovane antičke ideje ekumenske zajednice čiju je realizaciju započeo Aleksandar Makedonski, nastavili je rimski care-

vi i preuzeli je hrišćani. Za mediavelistu metafora sabiranja svih puteva u jedan centar više je od metafore. Ona je metodsko ishodište bez kojega se ne mogu razumjeti i objasniti fenomeni srednjovekovne kulture. Drogim rećima, on se neprestano mora vraćati u prošlost zato što se i misao koju izučava vraćala u prošlost.

To da se kod pitanja geneze srednjovekovne kulture »vraćamo u Rim« izgleda razumljivo. Ali, puni smisao metafore kaže: »svi putevi«; i, začudo, ne promašuje. Videli smo da spis iz XIV veka nije samo reprezent duhovne kulture vremena u kojem je napisan već i vremena iz kojih potiču njeni uzori, a ovi opet imaju prauzore u spisima iz II ili III ili IV veka, dakle, u kasnoantičkom, rimskom periodu.

U našem veku naučnih specijalizacija, istraživač koji se bavi upravo XIV vekom ima ne male glavobolje zbog ovakve retrospektivnosti i ponavljanja ideja. Jer, sama konstatacija da spis iz XIV veka sadrži istu građu kao neki iz IV veka, neutešno je zato što ništa ne rešava. Ipak se IV vek suštinski razlikuje od XIV. Deli ih jedan milenijum, i u njima su vladali sasvim različiti društveni odnosi. Zapravo se radi o dva sveta: tamo je robovlasnički poredak, kasnoantičke forme života, paganska kultura i tek prvi koraci hrišćanske kulture, ovamo je razvijeno feudalno društvo i apsolutna prevlast hrišćanstva u kulturi.

Ako tajnu ove vanvremene aktuelnosti ideja koje su povezivale tako različite periode potražimo u sadržaju tih ideja, dolazimo do zadovoljavajućeg objašnjenja da su ove ideje po svojim unutrašnjim određenjima — vanvremene. Neizdiferenciranost prošlosti od budućnosti pripada unutrašnjoj biti tih ideja. Naime, srednjovekovna je misao — misao otkrovenja. U suštini, ona je shvatana kao pasivni organ božanskog uma. Ova misao ne otkriva ništa što već nije otkriveno. Jer, apsolutna osnova svakog znanja već je zapisana u božanskoj objavi, u Svetom Pismu. U njoj je iskazana celokupna ljudskom umu dostupna istina, i to u nepromenljivoj formi i nadvremenom važenju. U objavi je zabeležena istina *va vjeki vjekov*, za sva vremena i za sve ljude. Čovek, doduše, mora naučiti kako da dešifruje božanski jezik zato što je objava u mnogim aspektima zagonetna, akrivena u simbolima i šiframa, paradoksalna. Nalaženje ključa kojim će biti dešifrovana skrivena značenja božanske objave bio je zadatak teologije. Ona je ovaj zadatak obavila u prvim vekovima razvoja hrišćanstva. Tada je bio stvoren čitavi korpus kanonizovane crkvene misli. Potonji su srednjovekovni mislioci vazda imali pred sobom celinu objavljenih istine: tajnovitu božju i dešifrovanu teološku. Šta su oni mogli dodati toj apsolutnoj i nadvremenoj istini? Gotovo ništa.

Bili su srećni ako bi u tekstu Svetog pisma otkrili neku novu analogiju koja je potvrđivala već poznatu istinu, već objavljeno svojstvo božje. Svi misaoni napori bili su usmereni na otkrivanje poznatog, na radost prepoznavanja. Srednjovekovni mislilac nije stvaralac, i nema »svojih« originalnih misli. Njegove su misli zapravo božje misli. Da bi bile istinite one ne smeju pripadati njemu, već Bogu. Bio je uveren da ga je Bog udostoji velikom milošću time što mu je omogućio da progovori u njegovo ime. Dakle, srednjovekovni mislilac sebe posmatra samo kao oruđe božje, kao instrument otkrovenja. Otud ovde nije moglo biti ni pojma autorstva, ni autorskih prava. »Autor« je samo i isključivo, sam Bog.

Naravno, današnji istraživač kojemu je strana ideja otkrovenja, mora razlučiti objavu iz IV veka od one iz XIV. Kod toga on otkriva da su najdublje formulacije teokratskih ideja stvorene u kasnoantičkom periodu. A to znači da je za njega fokus kroz koji sagledava osnove vizantijske i uopšte srednjovekovne kulture, smešten izvan punokrvnog srednjovekovlja, u prošlosti u kojoj su ove kulture neizlečivo inficirane teokratskom idejom.

## L I T E R A T U R A :

### *Citirana dela*

- Bek, H. G., *Putevi vizantijske književnosti*, Beograd, 1967  
 Lazarev, V. N., *Osnovi vizantijske umetnosti*, Umetnost br. 31, Beograd, 1974  
 Majorov, G. G., *Formiranje srednjovekovne filozofije: latinska patristika*, Beograd, 1982  
 Marks, K. — Engels, F., *Izabrana dela I—II*, Beograd, 1949  
*Pamjatniki literatury drevnei Rusi: XI-načalo XII veka*, Moskva, 1978  
 Raskin, Dž., *Vrednosti*, Beograd, 1965.

Shkëlzen Maliqi

## BYZANTIUM CULTURAL AREAL

*(Contribution to the theory of reception of reliquiae cultures)*

*In this paper the problem of reliquiae cultures is analysed, in this case the byzantium one. The author considers byzantium culture fossil monument, but in order to determine its specific characteristics he tries to reactualize historical importance of byzantium civilizing ideas. Contrary to the positivist view of culture, or schematic historicity of dogmatic marxism, the author finds byzantium civilizing ideas of »nonbyzantium« origine. In byzantium cultural areal, the ideas formed in the recent antique period, are objectified, and in order to determine byzantium culture we should always look back at those recent antique ideas.*



## Ç'ËSHI IDEJA?

Ideja (greq. idea, gjerm. Idee, angl. idea, frëngj. idée, rus. u gea) është njeri nga konceptet më të vjetra filozofike që përdoret sot më së shpeshti në gjuhën e rëndomtë dhe në disa shkencë shoqërore e humanitare (sociologji, psikologji, histori të ideve). Në domethënien e zakonshme me ide nënkuptohet *përftyrimi dhe paramendimi*, në psikologji ideja është *njësi mentale e vetëdijes*, në sociologji është përmbajtje *uto-pike apo ideologjike*, ndërsa në psikologjinë sociale është *manifestim i vetëdijes kolektive*. Sociologjia e njohjes e studion korrelacionin shoqëror-historik, kurse historia e ideve korrelacionin frymor të ideve me format e jetës shoqërore, përkatësisht me format e tjera frymore (botëkuptimet, teoritë, filozofemat etj.). Shumëkuptimësia e fundruar e bën fjalën ide të përshtatshme për përdorime të ndryshme, por jo çdoherë të përkufizuar sipas disiplinave, mirëpo, parimisht ideja (sidomos në filozofi) i kundërvihet objektësisë shqisore me *ekzistencën e vet noetike* dhe me *karakterin e vet të përgjithshëm abstrakt*. Me këto cilësi ideja ndahet nga veçantitë empirike-materiale të përmbajtjes së përftytyruar, sado të rëndësishme që mund të jenë ato për atë përmbajtje. Ndryshe nga *koncepti (conceptus)*, i cili në mënyrë më rigorozë e kapë (conceptus) karakterin e përgjithshëm të përmbajtjes së caktuar, duke i ndarë qartas veçoritë dhe dallimet, ideja është e orientuar më shumë kah tërsia dhe konteksti nga i cili vetëm pastaj bëhet diferencimi konceptual.

*Origjina dhe domethënia burimore.* Fjala ide rrjedhë nga folja greke *idein* = të shohësh (perf. oidea = e di) e cila etimologjikisht dhe semantikisht përputhen me grupin rrënjësor sllav *vid* (serbokroatisht videti, sllovenisht vedeti + të dish). Prej foljes shumë herët u zhvi-

lluan derivacionet *idea*, *eidos* që shprehin *shtatin*, *figurën*, *dukjen*, *aparencën*. Këto domethënie arkaike, që janë të njohura qysh në kohën homerike, mbisundojnë edhe në tekstet parasokratiane. Në suaza të domethënieve të përmendura duhet të kuptohet, me gjasë, shprehja ide në një tekst të Plutarkut për Demokritin (*adv. Colot.* 8p. 111oF), sipas të cilit del se ky i quante thërmijat më të vogla të qenies »ide të pandashme« (*atomos idas*). Shprehjen e Demokritit Hesija e interpreton si *ngjashmëri*, *formë*, figurë e madje edhe si »trupin më të imët« (fr. 141; në fragmenitin 5 dhe 167 ideja ka domethënie e *dukjes*). Një domethënie pak më e gjerë e më abstrakte e fjalës ide në kuptimin e *cilësisë* (përbërjes) është paralajmëruar në *Historinë* e Herodotit, por ende në një kontekst krejtësisht ndijor të rrëfimit për gjethet e parëndomta të drurit të Kaukazit (I, 203). Në kohën e Sokratit, të cilin disa e marrin si autor të teorisë së ideve, *idea* në punimet shkencore shenjon qoftë trajtën e objektit trupor dhe natyrën e saj të brensdhme, qoftë llojin apo figurën pitagoriane.

*Platoni*. Fjala ide (*idea*) e merr vlerën terminologjike për herë të parë në dialogët e Platonit por as aty nuk është bërë në mënyrë konsekuente dhe nuk është fiksuar. Sipas interpretimit tradicional të platonizmit, i cili mbështetet në përcaktime mjaft të përhapura nëpër dialogët e Platonit, ideja shenjon qenien e *përjetshme* dhe të vërtetë (*ontos on*) që qenieson në vete, pavarësisht nga vullneti, veprimi dhe ndjeshmëria njerëzore (krahaso: *Phaid.* 78d, *Symp.* 211 abd). Ideja paraqet *modelin* (paradigma) dhe esencën (usia) e gjërave të veçanta, të shumta e të vërejtshme (*Euthyph.* 6de). Në këtë kuptim ideja do të thotë çka janë gjërat apo, siç thuhet në traditën evropiane pas Ciceronit, ajo është *formë e gjërave*. Çdo ide është për vete dhe në fushën e vet një (trashëgimia elejase), por në tërësi ekziston shumësia e ideve. Platoni nuk e përcakton askund numrin e tyre të saktë, por është i prirur të mendojë se çdo fushë e qeniesimit e ka shprehjen e vet ideale në ndonjë ide. Së këndejmi del edhe përshtypja se fjala ide te ai lajmërohet paralelisht me termat *gjinia* dhe *lloji* (*genos, eidos*). Në të vërtetë Platoni nuk është i sigurt se shtrirja e idesë përputhet me shtrirjen e gjinive dhe se ka ide për të gjitha klasat e gjërave ekzistuese. Duket se në fillim Platoni lejonte mundësinë që të ketë ide të qdogjëje që është (*Polit.*, 596 a), por më vonë nuk ishte i gatshëm të vërtetonte ekzistimin e ideve të gjërave artificiale, të gjërave që prishen dhe të gjërave të këqija si flokët, bloza dhe pluhuri (*Parm.* 13 oc.). Ai po ashtu hamendej rreth ideve të relacionit e të mohimit. Sido që të jetë, aty ku idetë ekzistojnë, ato janë në raport ndaj gjërave të veçanta si *përgjithësistë*

ndaj shembujve. Mirëpo, ato nuk janë vetëm koncepte të përgjithshme për ne por edhe qenie në vete. Kjo tregon se teorinë e Platonit për idetë duhet kërkuar në ontologjizimin e koncepteve të përgjithshme sokratike për të mirën, për drejtësinë dhe për bukurinë.

Nga perspektiva e dialogëve të Platonit filozofia paraqitet si mendim në ide dhe për ide. Në fakt, filozofia vetëm i shpjegon dhe i tematizon bazat e dijes njerëzore, sepse çdo dije supozon dijen për idetë (krahaso: *Phaid.* 75b). Dija themelore nuk fitohet në saje të përvojës por si një farë lloj kuptimi (anamnezis) i shikimit të dikurshëm shpirtëror (= psikik) e të drejtpërdrejtë të parafarmave të përjetshme e të qëndrueshme të gjërave ekzistuese (*Men.* 80d—85d. 97, *Phaed.* 72e—73d. *Phaidr.* 47d.). Ky shikim nuk kuptohet si akt subjektiv, sepse Platoni momentin e subjektives dhe momentin e abstraktimit nuk i konsideron si konstitutive për ekzistimin e ideve, sado që, nga ana tjetër duke lejuar kundrimin intuitiv (shpirtëror) ai e lëkund besimin në mëvetësinë e tyre të plotë. Dija dallohet nga dija ngase arrin të ngrihet në nivel të idesë si bazë esenciale dhe apriore e njohjes (*Phaidr.* 249b, *Polit.* 596a), i cili njëherazi paraqet edhe bazën e qeniesimit. Kjo do të thotë se idetë nuk janë vetëm model konceptual por edhe shkak i gjërave ndijore (*Phaid.* 100b.—101c): gjërat ndijore individuale janë ato që janë në saje të *participimit* (meteksis) në ide, përkatësisht me praninë e ideve në to. Kjo do të thotë se idetë nuk janë thjesht transcendentë. Ato, siç thuhet në *Shteti* (508c, 517b) qëndrojnë në »vendin inteligjibil« të ndarë, por në saje të pranisë ato fitojnë karakterin inherent. Ky është momenti i dytë i tendosjes midis vetëqeniesimit të ideve dhe prodhimit të tyre në trajtë të konceptit. Prania e ideve nuk është e ndarë në mënyrë të njëllotje; universalisht janë të pranishme idetë e njësisë, të tjetërsisë dhe qeniesimit, e ky universalitet shfaqet në aplikimin e gjithmbarshëm të predikateve të përmendura, që kanë të bëjnë edhe me vetë idetë (*Soph.* 232b, 258d, *Parm.* 131b).

Raportet e ndërlikuara dhe të gërshetuara të ideve Platoni orvatet t'i kuptojë si tërësi të strukturuar, të cilën ai e quan »bashkësi të ideve« (koinonia ideon). Dialektika ka për detyrë që brenda kësaj bashkësie të orientohej me ndarjen dhe bashkimin e drejtë të ideve (*Soph.* 253c.). Bashkësia e ideve në *Shteti* rregullohet në mënyrë hierarkike e në krye vjen *ideja e së mirës*, e cila »ngrihet përmbi qenien« (509b) dhe »është shkak i çdo-gjëje të drejtë dhe i bukurisë« (517b). Kjo ide (më e larta) paraqet aspektin (e derivuar) të Njëse që gjendet në planin edhe më themelor dhe më burimor të ontologjisë së Platonit. Në këtë plan, të përpunuar kryesisht në ligjëratat e pashkruara të Platonit, shumësia e ideve

ishte tejkaluar me reduktimin e tyre në dy parime nis-mëtare: *Një dhe dysia e pakufizuar*. Shkalla e tërësish-me ontologjike e Platonit i kishte kështu katër anëtarë (gjërat ndijore, entitetet matematikore, idetë, parimet e fundit), e në të duket se idetë kanë pasur rëndësi se-kundare.

*Aristoteli*. Megjithëse ndoshta një kohë edhe vetë mbronte mendimin për ekzistimin e ideve, Aristoteli shu-më herët u bë kritik i ashpër i hipostazimit të kon-ceptit në ide. Platoni me ide emërtoi përgjithshmërinë, përbashkësinë e definicionin (987b) dhe ontologjizimet e tyre: »E të thuash se (idetë) janë modele dhe se (gjërat) e tjera participojnë në to do të thotë të flasësh fjalë të zbrazëta dhe poetikisht në mënyrë figurative«. (*Met* 1679b 5—6). Aristoteli sheh mundësinë që idetë të jenë shkak i asaj se çka janë gjërat e tjera (përkatësisht të jenë »shkak formal«), por si forma ato nuk mund të jenë singulare e as nuk mund të jenë shkak dhe qëllim i lëvizjes (988a 10,992a24). Aristoteli mendonte se idetë e shumëzojnë *realitetin* pa nevojë (për çdo gjë apo çdo genie duhet të supozojë shumë ide, të cilat do t'i për-fshijnë të gjitha aspektet e tyre, duke e krijuar njëhe-razi një hendeq të pakapërcyeshëm midis segmenteve të saj të veçanta. Veç kësaj idetë asgjë nuk u kontri-buojnë gjërave ndijore mu në aspektin që ato gjëra i bën ndijore, sepse nuk shkaktojnë as ndryshimin e tyre e as lëvizjen e tyre, e nuk ndihmojnë as njohjen e gjë-rave meqë nuk janë *esenca të tyre imanente* por vetëm esenca që ekzistojnë ndaras. Këto dhe disa dhjetëra vë-rejtje të tjera, të cilat Aristoteli i zhvillon kundër tezës për ekzistimin e ideve, kanë pasur ndikim të dukshëm, sepse as vetë Platoni në mësimin e pashkruar nuk i mbron vendosmërisht ato (paralajmërimi i këtillë është i pranishëm qysh në dialogun *Parmenidi*), ndërkaq Speu-sipi, kushëri i tij që e trashëgoi vendin e tij udhëheqës në Akademi, e braktis plotësisht mendimin për qeniesi-min e veçantë të ideve.

Mirëpo, sadoqë Aristoteli nuk e pranon mësimin e Platonit për idetë, ai vazhdon ta përdorë terminolo-gjinë platoniane të eidosit, natyrisht me përmbajtje të ndryshuar konceptuale. Nga fusha e ekzistencës së veçantë e të ndarë ai i zhvendos idetë në fushën e »llojeve të pandashme«, ku ato personifikojnë *trajta* të mishëruara *thelbësore* (kryesisht biologjike). Kështu shkalla përfundimtare e ndarjes së dikurshme platonia-ne nëpërmjet dallimeve (=diarezat) transformohet në lloj të përcaktuar me trajtë specifike. Prandaj ideja (lidos) te Aristoteli shenjon njëherazi edhe *trajtën* (kur gjendet në lëvizje me materien Aristoteli e quan morfë), edhe *llojin* (të cilin Aristoteli ia kundërvë përgjithshmë-risë së thjeshtë e cila ka vetëm ekzistencë noetike). Llo-

*ji-trajta* është »qenësia e çdogjëje të veçantë (= në lloj) dhe esenca e parë« (Met. 1032b 1), por është i pandashëm nga lidhja me materien, nga ajo diçka konkrete, të cilën e shkakton formalisht. Vetëm lëvizësi i palëvizshëm (mendja = nus) e ka eidosin të ndarë nga materia. Trajta mund të kuptohet edhe më gjerë se lloji, por atëherë ajo është vetëm përgjithshmëri e cila në rastin më të mirë mund të jetë vetëm »materia e definicionit«. Raporti midis të përgjithshmes e individuale, ndijores e mendores, nuk është, ndërkaq, çdoherë raport i subordinimit të individuale nën gjini, por në bazë është analogjik, gjë që do të thotë se trajtat nuk mund të subsomohen deri në fund nën përgjithshmëri gjithnjë më të mëdha. Në anën tjetër, njohja e trajtave është më e bazuar ontologjikisht sesa njohja e përgjithshmërive, sepse vetëm trajtat realisht ekzistojnë. Në saje të njohjes ato e fitojnë edhe aspektin noetik, meqë atëherë arrijnë në shpirtin e asaj që njihet (*P. psyches*). 431b—2a).

*Helenizmi dhe neoplatonizmi.* Pas Platonit, pikëpamjen për ekzistimin e shumësisë së ideve që qeniesojnë e mbronin vetëm disa pjesëtarë të të ashtuquajturit »platonizëm i mesëm«, të cilët, si Antiohu nga Askalona (sh. i I para ep. së re), i lidhnin për mendjen hyjnore, apo sikundër Albini, i barazonin me mendimet e Zotit (*Didask.*) 9,1—2). Me këtë platonianët e mesëm, nga njëra anë e vazhdojnë Platonin, i cili në *Time* sferën e ideve e përcaktoi si »qenie të gjallë mendore« (30c—d), e nga ana tjetër e anticipojnë pikëpamjen neoplatoniste të ideve si *arketipe hyjnore të gjërave që qeniesojnë*. Në kundërshtim me platonianët, stoikët i reduktuan idetë në pajtim me konceptualizmin e tyre në »koncepte të përgjithshme, të cilat ekzistojnë vetëm në mendjen tonë njerëzore (SVF II, 360). Me këtë përmbyesje stoikët e përgatisin pikëpamjen moderne që është sot e përhapur për idetë si *përmbajtje subjektive e vetëdijes*, me çka tendosja e vjetër midis dimensionit subjektiv dhe atij objektiv të idesë zgjidhet në dëm të momentit josubjektiv. Mirëpo, gjithnjë deri në kohën e re mbisundon pikëpamja neoplatoniste për idetë si *entitete e cilësi hyjnore*. Kjo pikëpamje nxirrej nga supozimi universal platonist për përjetësinë e tyre, e cila vetvetiu shpie te diçka hyjnore e jo njerëzore. Plotini i vendos në atë mënyrë idetë brenda mendjes hyjnore që ato në fakt nuk mund të ndahen prej tij: çdo ide është *mendje dhe qenie mendore*, e tërë mendja është tërësia e ideve (*Enn.* V, 9, 8, 2—3). Nga mendja hyjnore idetë veprojnë mbi botë përmes *hipostazës së tretë* duke ndërmjetësuar në këtë mënyrë »transcendentalizmin« e Platonit me »imanentizmin« e Aristotelit.

*Patristika dhe mesjeta.* Në traditën e kristianizuar latine termi ide zëvendësohet me fjalën *formë*, por si përkthime shfaqen edhe shprehjet *genus, species, ratio, exemplum...* Edhe aty ku është ruajtur huazimi grek *idea* në transkriptimin latin ai nuk e ka më përmbajtjen greke. Hapin e parë e të vendosur të kalimit prej pikëpamjes neoplatoniste në pikëpamje krishtere për idenë e bëri Aurel Augustini. Për të vendi i idesë është në Zotin, e njohja njerëzore duhet kuptuar si pjesmarrje në *vetënjohjen* hyjnore (= njohjen e ideve). Këtë pjesëmarrje Augustini e quan »ndriçim« (illuminatio). Karakteri paradigmatic i idesë shfaqet në providencë, së cilës nga perspektiva njerëzore i përgjigjet orvatja për ti' përngjarë Zotit, përkatësisht ideve.

Qëndrimi platonian i Augustinit me të cilin ideja vendoset brenda *inteligjencës hyjnore* bëhet me shmangie më të vogla apo më të mëdha model për tërë mendimin artistik dhe skolastik. Fusha më e frytshme e aplikimit të idesë së konceptuar në këtë mënyrë gjendet në suazë të interpretimit të tregimit biblik për krijimin e botës. Në përpunimin teologjik të këtij imazhi zoti përfytyrohet si ndonjë *artist* (artifex) dhe *krijues* (opifex), i cili e krijon botën sipas paramendimeve (= ideve) të veta. Idetë janë të lidhura brenda Zotit në një *mundus intelligibilis*, i cili paraqet modelin e botës ndijore. Me këtë rast objekt i kontestit është çështja se a janë idetë *modele të çdogjjeje individuale* ose vetëm të *gjinive e të llojeve* apo ndoshta ato paraqesin dofarë *strukturash transcendentale* të realitetit në tërësi.

Shumica e autorëve të mesjetës i kuptojnë idetë sipas skemës augustiniane si *koncepte të frymës hyjnore* (conceptus mentis divine), por ka edhe të tillë që, duke ecur gjurmëve të Boetisë, e nënvizojnë në mënyrë më të theksuar pavarësinë e ideve si *trajta të gjërave*, e këtë e arsyetojnë me qëndrimin se brenda Zotit mund të gjendet vetëm Zoti. Kështu Xhoni nga Solsberi vetëm Zotin e quan *trajtë të trajtave*, ndërsa idetë (= trajtat) i konsideron si prodhime të tij. Disa me motivacion të ngjashëm (si, bie fjala, Eriugena) i ndanë idetë në *shkage të para të botës* dhe në *ide të trajtave ndijore në materie*, përkatsisht ide të gjërave të cilat i njohim. Derisa disa më me dëshirë flasin për idetë në shumës (Bonaventura), të tjerët flasin për to në njejë (Alberti i Madh). Eriugena edhe këtu qëndron në mes me dallimin midis *idesë së botës* (në njejs) dhe *shumsit të ideve të gjërave*. Për Bonaventurën shumësia e ideve është *shprehje e nxitshmërisë së shumëfishtë të natyrës hyjnore*; idetë janë të shumta nga aspekti njerëzor, ndërsa nga aspekti hyjnor shumësia e ideve del vetëm si pakufijshmëri e të vërtetës hyjnore unike. Bonaventura e mohon njohjen njerëzore të ideve, sepse idetë i kupton

si *parime formale* të njohjes së esencës së gjërave të abstraktuara nga ndjeshmëria. Këtij koncepti në bazë platonist i kundërvihet aristotelizmi tomist, i cili idetë sipas analogjisë me krijimin artistik i kupton si *potenca aktive* në frymën e artistit prej të cilave buron realizimi dhe aktualizimi në vepër. Në tomizëm idetë nuk kanë qenësi autonome dhe shkakësi, prandaj edhe nuk zënë vend të rëndësishëm në shkallën ontologjike. Këtë pikëpamje e ka të afërt edhe Duns Skoti, i cili sipas formës i dallon nga esenca hyjnore. Ideja për të është *objekt sekundar hyjnor i njohjes* (objectum cognitum) i cili kuptohet si i krijueshëm. Zhvendosja e paralajmëruar këtu kah pikëpamja njohëse — subjektive e ideve është edhe më e theksuar te Viliam Okami, i cili idetë i kupton si shenja të *njohjes konceptuale të objekteve*.

*Racionalizmi.* Në filozofinë e kohës së re termi ide merr në radhë të parë *domethënie njohëse-teorike*. Mund të thuhet se mendimi mesjetar përfundon aty ku mohohet ekzistimi i botës së ideve brenda frymës hyjnore. Dekarti e flak tezën mesjetare si antropomorfizëm të thjeshtë, i cili mohohet me argumentimin immanent teologjik: meqë Zoti është natyrë absolutisht e thjeshtë (e njëlojtë), vetënjohja e tij në trajtë të ideve fare nuk mund të ndahet nga vullneti i tij i shfaqur në aktin e krijimit. Së këndejmi Dekarti përkundër platonizmit augustinian e përsërit përmbysjen stoike: idetë janë vetëm *koncepte subjektive të mendjes njerëzore*. Sipas tij fjala ide duhet të përdoret për çdo gjë që fryma njerëzore e kupton në mënyrë të drejtpërdrejtë, (Med. Resp. III 7, 181). Toposi i ideve te Dekarti bëhet *vetësiguria e vetëdijes subjektive*, ndërsa përmbajtja e saj *mendimi e përfytyrimi*: idetë janë *imazhe dhe përfytyrime* të diçkafit, në kuptimin më të gjerë *përjetime*, e në kuptimin më të ngushtë *trajta të vetëdijes* të cilat e realizojnë unitetin e përfytyrimeve. Idetë e kuptuara kështu janë *ide në kuptimin e plotë të fjalës* (ideae propriae dictae) e ndahen në 1) ide që na vijnë në saje të të vërejturit (ideae adventitiae), 2) ide që i krijojmë në saje të imagjinatës (ideae a me ipso factae — factitiae) dhe 3) ide të lindura me të cilat vijmë në botë (ideae innatae). Këto të fundit paraqesin konstantat themelore (bartëse të të vërtetës) të njohjes së realitetit. Veç kësaj ndarjeje Dekarti i klasifikon idetë edhe në *të qarta e të përcaktuara* (clarae et distinctae) dhe në *të errta e të paqarta* (obscurae et confusae).

Me këtë riformulim të pikëpamjes klasike të ideve Dekarti vuri suaza të reja të cilat nuk mund t'i linin anash as jokarteziat. Kështu Malëbranshi i kupton idetë ç'është e vërteta ende në mënyrë platoniste si arketipe, por deri te ato mund të arrijë vetëm në mënyrë okazionaliste nëpërmjet «ndjenjës së brendshme». Arno-

ja i quan haptazi idetë *aspekte të imazhit të vetëdijes* të cilat kombinohen me aspekte të perceptcionit duke vendosur kështu bashkërisht korelacionin e plotë të subjektit me objektin. Në panteizmin e Spinozës koncepti i idesë nuk zë ndonjë vend të rëndësishëm. Ideja paraqitet kryesisht aty ku Spinoza orvatet ta relativizojë paralelizmin e vetëdijes e të materies, duke e lidhur më fort frymën për përfytyrimin e materies. Në këtë kuptim ai në *Etikë* flet se »rendi dhe lidhja e ideve« (ordo et connexio idearum) i përgjigjet »rendit dhe lidhjes së gjërave« (ordo et connexio rerum). Rëndësi të madhe historike ka fakti se Spinoza e thekson karakterin reflektiv të frymës (i cili terminologjikisht shprehet me sintagmën *idea ideae*) në kundërshtim me receptivitëtin e thjeshtë të perceptcionit. Për Lajbnicin idetë janë *potenca të aktualizimit të universit* të cilat përputhen me vetë lëvizjen e frymës. Lajbnici tërthorazi e bën të varur edhe Zotin nga idetë e kuptuara kështu, meqë ato janë të strukturuar sipas parimeve të logjikës të cilat i përcaktojnë edhe atributet hyjnore edhe zgjedhjen hyjnore. Lajbnici e vërteton tezën për ekzistimin e ideve të lindura duke u inkuadruar kështu në diskutimin që e hapi Dekarti me shtruarjen e tezës për idetë si baza të njohjes së pastër e të vërtetë.

*Empirizmi.* Në kundërshtim me racionalizmin kontinental empirizmi anglez e flak apriorizmin kartezyan të ideve duke theksuar në vend të karakterit të tyre subjektiv më tepër atë *mental*. I bartur në saje të kartezyanizmit prej ontologjisë në epistemologji, diskutimi për idetë në saje të empirizmit zhvendoset një hap më tutje *kah psikologjia*. Kështu për Lokun ide është »çdo gjë që është objekt i të kuptuarit kur njeriu mendon« (*Ess. conc. hum. underst. I 1,8*), përkatësisht *tërësia e të dhënave të të vërejturit të brendshëm* (reflexion) dhe *të vërejturit të jashtëm* (sensation). Vetëm të vërejturit e brendshëm e të jashtëm ia siguron përmbajtjen »vetëdijes së zbrazët« (tabula rasa). Sipas Lokut ajo përmbajtje përbëhet prej dy lloj idesh: *të thjeshta* (të vërejturit e cilësive të thjeshta) dhe *të ndërlikuara* (përfytyrimet e objekteve). Kjo teori sensualiste e ideve me pikëpamjen e vet receptive për vetëdijen gjen jehonë në filozofinë franceze të shek. XVIII (Kondijak, Destv de Trasi dhe përfaqësues të tjerë të të ashtuquajturve »ideologë«) e sidomos në mohimin e mëvonshëm britanik të rolit ndërmjetësues të vetëdijes në procesin e të vërejturit. Qysh edhe Berkli në kritikën e vet të »ideve abstrakte« nuk lejon mundësinë e prodhimit të vetëdijshëm të ideve, sepse, sipas tij, idetë janë *perceptione* (»ide ndijore«) që plotësisht varen nga veprimi i frymës hyjnore dhe nuk kanë kurrfarë funksioni reprezentativ. Fusha e ideve është fushë ekuivalente e botës ndijore e

edhe njerën edhe tjetrën e rregullon Zoti në mënyrë të drejtpërdrejtë në përvojën tonë (ide të ngjashme në kuptimin platonian të ndarjes së ideve nga vetëdija e zhvilloi Malëbranshi). Për Hjumën, i cili vetëdijen e redukton në »tufë përftytyrimesh«, idetë janë »imazhe të zbehta« (faint images) apo *pasqyrime të mbresave ndijore* (sense impressions) në *kujtesë*. Idetë janë më pak të gjalla se mbresat (mbresat e drejtpërdrejta ndijore të vetëdijes) dhe ky është i vetmi dallim (gradual) midis tyre. Ky reduktim i vetëdijes dhe i ideve vazhdon me terminologji disi të ndryshuar në epistemologjinë moderne britanike të të ashtuquajturës sense-data.

*Kanti*. Në dijalektikën e vet transcendentale, e cila hulumton origjinën e njohjeve të sigurta në mendje, Kanti e *rehabiliton shprehjen ide* duke e ngritur nga përdorimi kolokuial e psikologjistik ku shenjon përftytyrime të ndryshme. Idetë për të janë një lloj i veçantë »i përftytyrimeve në përgjithësi« që ai i quan »koncepte të pastra« me ç'rast aty nuk i fut konceptet e arsyes: »Nëse burimin e vet e ka vetëm në arsye koncepti i pastër quhet *notio*. Ndërkaq koncepti i derivuar nga *notiones*, i cili e kapërcen mundësinë e përvojës, është ideja apo koncepti i mendjes« (K. r. V. B. 377). Idetë pra nuk mund të subsumohen as nën trajtën e ndjeshmërisë e as nën kategoritë e arsyes; ato janë koncepte apriore e transcendentale të mendjes që i shmangen njohjes. Empirikisht e konkretisht atyre nuk mund t'u përgjigjet asgjë plotësisht, por ato nuk janë *koncepte arbitrare por koncepte të domosdoshme të mendjes*. Idetë kanë për detyrë ta bëjnë të mundshëm *themelimin e fundit* dhe bashkimin jo vetëm të shumësisë së dukurive por edhe të të gjitha kushteve të dukjes dhe të objektit në përgjithësi. Në *idetë e mendjes së pastër teorike* shfaqet synimi që të arrihet tërësia e kushteve dhe e asaj të pakushtëzuarës. Vetë koncepti i mendjes nuk është për Kantin asgjë tjetër veçse koncept për totalitetin e kushteve për atë që është e pakushtëzuar. Totaliteti i kushteve dhe ajo e pakushtëzuara përcaktojnë fushën e të gjitha ideve të mendjes së pastër teorike. Janë tri lloje të tyre: i pari përmban unitetin absolut të subjektit mendor (ideja e shpirtit me të cilën merret psikologjia racionale), i dyti përmban unitetin absolut të një vargu konceptesh (ideja e kozmosit me të cilën merret kozmologjia racionale), ndërsa i treti përmban unitetin absolut të të gjitha objekteve të të menduarit në përgjithësi (ideja e Zotit me të cilën merret teologjia racionale).

Ndonëse idetë nuk shënojnë asgjë të caktuar në përvojë e madje as që ndihmojnë njohjen konceptuale të objekteve të përvojës, ato kanë për përvojën *vlerë rregullative-normative* (K. r. V. B 707). Ato ndërmjetë-

sojnë midis idealitetit transcendental të dukurive dhe të realitetit objektiv, duke shprehur me këtë rast më tepër një nevojë të mendjes sesa vetë qeniesimin e gjërave. Nga ky aspekt ato për Kantin janë »koncepte problematike« që vlejnë vetëm projektivisht por jo edhe objektivisht. Për ta evituar »metafizikën e esencave« platoniane Kanti e ndalon përdorimin e ideve si koncepte thjesht mbiempirike (transcendente). Mirëpo, në *Kritikën e mendjes praktike* dhe në *Kritikën e aftësisë së të gjykuarit* ai u jep ideve edhe *realitet objektiv*, i cili mund të provohet se sa i takon idesë së lirisë, meqë kjo ide praktike mishëron mundësinë e ligjit moral pa mëdyshje real. (Dy idetë tjera të *mendjes praktike*, Zoti dhe pavdekësia, paraqesin projekte të vetpërcaktimit veprues të njerëzve si qenie mendore). Idetë praktike nuk e zgjerojnë dijen teorike, por ideve të mendjes teorike ato ia sigurojnë objektet. Jashtë sferës thjesht teorike të mendjes idetë fitojnë jo vetëm frytshmërinë pragmatike por edhe domosdosinë transcendente, e si parime që vlejnë njëherazi subjektivisht dhe objektivisht, ato ndërmjetsojnë midis natyrës dhe moralit, arsyes dhe mendjes, individit dhe gjinisë njerëzore.

*Idealizmi gjerman.* Në idealizmin gjerman idetë nuk janë as esenca platoniane e as përfytyrime nominaliste por *koncepte të domosdoshme të mendjes* që kapërcejnë çfarëdo përvoje. Në »filozofinë e aktit« (Tathandlung) Fichte e potencon *statusin normativ të ideve*, kështu që ideja bëhet *ajo që njerëzit duhet të bëjnë në botë*. Transcendentalizmi i idesë i Kantit në filozofinë e aktit merr karakter paradigmatic klasik. Në filozofinë e vet idealiste të natyrës Shellingu në mënyrë edhe më të theksuar e përtërin karakterin *shembullor të idesë* në sajë të paralele me krijimtarinë artistike të gjeniut. Përmes idesë vepron drejtpërdrejt absoluti qoftë në mishërimin e natyrës, qoftë në shtruarjen artistike të të pakufijshmes brenda të kufijshmes.

Për Hegelin ideja nuk është as përfytyrim i thjeshtë brenda opinionit e as abstraksion logjik. Ideja është *substancë e përgjithshme, koncept adekuat, ajo objektivja e vërtetë dhe mendore*: »Ideja është e vërteta në vetë e për vetë, unitet absolut i konceptit dhe i objektivitetit. Përmbajtja e saj ideale (ideeller) nuk është asgjë tjetër voçse koncept në përcaktimet e veta; përmbajtja e saj reale është vetëm paraqitja e saj, të cilën koncepti ia jep vetes në trajtë të ekzistimit të jashtëm dhe e cila, meqë kjo trajtë bën pjesë në idealitetin e saj, në fuqinë e saj, veten e përmban brenda saj« (*Enzykl.* 213). Ideja nuk është diçka transcendente e as ajo »duhet« kalë e cila ekzistuesja synon të afrohet, por »çdo gjë reale është vetëm në atë masë sa përmban në vetë idenë dhe e shpreh atë« (*Logjika* III, 3). Për Hegelin ideja është

në esencë konkrete, identitet i objektivitetit dhe i konceptit (esencës substanciale dhe trajtës) e jo përputhje e thjeshtë e përfytyrimit subjektiv dhe sendit. Prandaj Hegeli idenë e kupton edhe si *absolut*, ose, thënë më mirë, ai e kupton absolutin si ide të përgjithshme në zhvillim. Në kundërshtim me procesin real të formësimit të veçantë filozofia duhet ta paraqesë idenë në trajtën e saj të vërtetë dhe në përgjithshmërinë e saj. *Fenomenlogjia e frymës* e kryen këtë detyrë me paraqitjen historike të dukjeve të frymës me të cilën filozofia ngrihet përmbi të zhyturit e pavetëdijshëm në rrethanat e jashtme. »Filozofia është koha e vet e kapur brenda mendimeve« (*Filozofia e të drejtës*), por ajo mund ta ketë këtë rol vetëm nëse arrin deri te *ideja si unitet i realitetit dhe i konceptit*. Krahës këtij aspekti historiko-zhvëllimor të idesë Hegeli merret edhe me idenë në »elementin abstrakt të të menduarit«. Ky është objekt i *Logjikës* së tij të cilën nuk duhet kuptuar si logjikë formale, por si »metafizikë të përgjithshme«, e cila orvatet ta përfshijë totalitetin zhvëllimor të vetëpërcaktimit të të menduarit. Në fakt në *Logjikë* paraqitet shkalla e parë e vetëlëvizjes së idesë absolute. Mirëpo, ideja mund të arrijë deri te vetja vetëm nëse e braktis atë shkallë dhe nëse kalon së pari në tjetërqeniesim (natyra) e pastaj edhe në sferën e objektivitetit (fryma). Vetëm në këtë sferë të fundit, të cilën Hegeli e përcakton si »ide reale që e njeh veten«, arrihet deri te liria si parim i mendjes e mishëruar në të drejtën, moralin dhe moralitetin.

Pas Hegelit vazhduesit e tij të djathtë e absolutizojnë idenë si *qeniesim* plotësisht autonom e i vetëpërcaktueshëm, në të cilin mbledhen në mënyrë involutive të gjitha përcaktimet e evolucionit (K. Rozenkranc). Në kundërshtim me vetëqeniesimin e idesë hegelianët e majtë, (para së gjithash L. Fojezbahu), e fusin *njeriun* ndijor si krijues të idesë duke mohuar njëherazi tezën për idenë si vend dhe determinante të zhvillimit objektiv. Tezën se ideja e përcakton realitetin Fojezbahu e quan pandan të pohimit teologjik se Zoti e krijon natyrën. Hegelianët e rinj (sidomos B. Baueri) megjithatë e mbështesin mbi idenë e sekularizuar kritikën e vet të pamëshirshme të realitetit e edhe të masave të cilat nuk e kuptojnë frymëzimin ideal të kritikës.

*Marks*i. Nga hegelianët e rinj Marks i dallohet me faktin se nuk ia kundërvë idenë e zhveshur abstrakte realitetit të vrazhdë e të përbuzur apo ideve të tjera. Kundërvënien e tillë Marks i mban për iluzion idealist të »ideologëve gjermanë« (Shtirneri, Baueri), të cilët mendojnë se »idetë, përfytyrimet, konceptet, deri më tash kanë sunduar mbi njerëzit realë dhe kanë vendosur për fatin e tyre, se bota reale është prodhim i botës së ideve« (*Ideologjia gjermane*, MED, t. VI, 14). Momentet

esenciale të pozicionit të Marksit ndërtohen pikërisht në trajtë të kritikës së kësaj *ideologjie*. »Idetë kurrë nuk mund të na çojnë përtej gjendjes së vjetër të botës. Idetë fare asgjë nuk mund të nxjerrin. Për nxjerrjen e ideve janë të nevojshëm njerëzit që përdorin forcën praktike« (MED t. VI, 184). Marksi heton se kritika neo-hegeliane e kohës me gjithë ashpërsinë dhe gjerësinë që ka nuk mbështetet në tendencat dhe në mundësitë reale. Së këndejmi ajo nga njëra anë lavdërohet negativisht me ideale, e në anën tjetër, pahetuar dhe krejt në mënyrë pozitive varet jo vetëm nga objekti, të cilin nuk arrin ta kapë si të vendosur nga marrëdhëniet reale, por edhe nga rastësitë e thjeshta të strukturave shoqërore. Ndryshe nga kjo *pikëpamje idealiste* për historinë, Marksi nuk kërkon kurrfarë idealesh përmbi realitetin, »por gjithnjë mbetet në *trollin* e historisë reale, nuk e shpjegon praktikën në saje të idesë, por formacionet e ideve i shpjegon në saje të praktikës materiale dhe, prandaj, arrihet deri te ai rezultat që të gjitha trajtat dhe prodhimet e vetëdijes nuk mund të zbërthehen me kritikën frymore, duke i tretur në vetëdije apo duke i shndërruar në 'vegime', 'fantazma', 'miza të kokës' etj., por vetëm me zgjidhjen praktike të raporteve reale shoqërore, prej të cilave kanë dalë ato dokrra idealiste, — se nuk është kritika por revolucioni forcë lëvizëse e historisë, e edhe e religjionit, filozofisë dhe teorisë tjetër (*Ideologjia gjermane*, MED, t. VI, 35). Marksi nuk fshihet prapa idealeve të madhërishme — evokimin e vazhdueshëm të tyre ai e quan »dokëra priftërisht« por përpiqet që nga lëvizja e realitetit të nxjerrë atë që është në nivel të idesë duke lëvizur vazhdimisht midis *ideologjisë dhe idealeve*.

Marks i radikalizon thelbësisht kritikën e hegelianëve të majtë ndaj tezës hegeliane për vetëlëvizjen e idesë duke mos e braktisur njëherazi dialektikën e Hegelit për konceptin dhe realitetin. Këtu Marksi largohet prej Fojerbahut ngase për të idetë janë jo vetëm prodhime njerëzore por edhe *prodhime njerëzore praktike-historike e së këndejmi edhe kalimtare* (Mjerimi i filozofisë, MED, t. VII. 105). Ç'është e vërteta në shkrimet e hershme të Marksit theksohet në radhë të parë përmbysja e Fojerbahut e pikëpamjes hegeliane sipas së cilës subjekti i zhvillimit gjendet në ide: »Hegeli e shndërron gjithkund idenë në subjekt, ndërsa subjektin e vërtetë real... në predikat« (*Rreth kritikës së filozofisë hegeliane mbi të drejtën dhe shtetin*, MED, t. III 10). »Ideja subjektivohet ndërsa raporti real... kuptohet si vepërimtari e brendshme imagjinare e idesë« (Po aty, 7). Kështu sipas mendimit të Marksit kushti shtrohet si gjë e kushtëzuar, ndërsa përcaktimet konkrete të realitetit kontradiktor shpërbëhen në përcaktime abstrakte

të ideve. Atë konkretën që kushtëzon, Marksi e sheh në veprimtarinë praktike të njerëzve në të cilën del në shesh *autorësia njerëzore* e ideve. Kjo autorësi është e kushtëzuar jo vetëm në aspektin *material* por edhe në atë shoqëror-historik, e idetë nuk janë vetëm imazhe të thjeshta që tregojnë sa është njeriu i kufizuar e i kushtëzuar por janë edhe *strukturime të gjendjes ekzistuese, shenjime të tendencave të pranishme dhe udhërrëfyes për orientim*. Sado që Marksi flet rrallë për idetë jashtë kontekstit të kritikës së filozofisë idealiste dhe ideologjisë, ai nuk e mohon vlerën e tyre *rregullative praktike në suazë të veprimtarisë reflektive njerëzore*: idetë lindin brenda veprimtarisë praktike njerëzore, atë njëherazi e kanalizojnë retroaktivisht dhe sërish e çojnë në veprimtari praktike. Nga ky aspekt idetë për Marks-in nuk janë as përfytyrime të pastra e as norma të thjeshta. Ato dalin nga »kokat njerëzore« si përgjigje ndaj pyetjeve reale, e përgjigjet janë reale vetëm nëse i formulojnë mundësitë reale.

Marksi nuk është sociologist i thjeshtë, sado që në *Ideologjinë gjermane* shkruan: »Mendimet e klasës sunduese janë në çdo epokë mendime sunduese, përkatësisht klasa e cila përfaqëson fuqinë *materiale* sunduese të shoqërisë është njëherazi edhe fuqia e saj *frymore* sunduese« (t. VI, 43; formulimi me termin ide paraqitet në *Manifestin komunist*, t. VII, 394). Marksi ndonjëherë e theksove për së tepërmi paralelizimin e të pasurit të mjeteve të prodhimit material dhe prodhimit frymor e me këtë edhe dominimin e sunduesve në sferën e ideve sunduese dhe lidhshmërinë e ideve sunduese me marrëdhëniet sunduese. Mirëpo, nuk duhet të harrohet se ai e ka parasysh »mesataren« (Po aty, 3) dhe se e ka fjalën kryesisht për idetë politike. Në këtë kontekst ai me të drejtë vë në pah kushtëzimin shoqëror të efektivitetit dhe të përmbajtjes së ideve, mirëpo ai nuk e redukton deri në fund substancën e tyre në atë kushtëzim. »Raportet, natyrisht, mund të shprehen vetëm nëpërmjet ideve«, por nga kjo nuk rrjedh se idetë e pastra i rregullojnë raportet (*Bazat e kritikës së ekonomisë politike*, MED, t. XIX, 68). Nëse lihet anash varshmëria e ideve nga raportet reale, idetë bëhen vetëm *shprehje teorike e raporteve materiale* që sundojnë mbi njerëzit. »Pasi të ndahen mendimet sunduese nga individët sundues, e para së gjithash nga raportet që dalin prej shkallës së caktuar të mënyrës së prodhimit, dhe pasi të fitohet në këtë mënyrë rezultati se në histori vazhdimisht sundojnë mendimet — është punë shumë e lehtë që prej atyre mendimeve të ndryshme të abstraktohet 'mendimi si i tillë', ideja etj., si ajo që sundon në histori, e me këtë gjithë ato mendime e koncepte të përcara t'i shprehë si 'vetëpërcaktime' të atij koncepti që zhvillohet në his-

tori» (*Ideologjia gjermane*, t. VI, 45). Prandaj është jo vetëm iluzore por edhe ideologjikisht e ngarkuar çdo përpjekje që domethënia e idesë të kuptohet kryekëput nga përmbajtja e tyre propozicionale». Ideja është diskredituar çdo herë kur është dalluar nga interesi» (*Familja e shenjtë*, MED, t. V, 72). Ideja e zhveshur është shumë e dobët për të realizuar diçka, por nga kjo, natyrisht, nuk rrjedh se ajo është e zbrazët. »Nga ana tjetër është lehtë e kuptueshme se çdo 'interes' masiv i cili depërton historikisht, kur të dalë për herë të parë në skenën botërore, shndërrohet në 'ide' apo në 'përfytyrim' nëpërmjet kufizimeve të veta reale dhe zëvendësohet me interesin *njerëzor* si të tillë» (Po aty). Kjo do të thotë se ideja është e domosdoshme për interesin si skicë e peshës së tij dhe letërnjohtim i universalitetit të tij. Në veçantinë e vet të kufizuar ideja është interes i korigjuar me të cilin mëvetësia e idealit transformohet në moment të aktivitetit historik të njeriut. Identifikimi i subjektit shoqëror-historik dallohet (këtë dallim nuk e sheh vetëm ideologjia) nga tejkalimi i tij që mund të bëhet vetëm me realizimin e atij totaliteti ideal të cilin e shpreh ideja.

*Marksizmi dhe filozofia bashkëkohore.* Ithtarët dhe vazhduesit e Marksit nuk e ruajnë çdo herë me sukses gërshetimin e tij materialist por edhe dialektik të idesë me realitetin. Qysh edhe Engelsi origjinën e idesë e lidh empirikisht me përvojën duke e përcaktuar njëherazi si *pasqyrim të realitetit*: »Të gjitha idetë nxirren nga përvoja, ato janë pasqyrime të realitetit — të sakta apo të shtrembëruara (Punimet përgatitore për *Anti—Dyring*, MED, t. XXXI, 473). Në »Dia-mat« i cili *Anti—Dyringun* e shikon si një lloj bible, kanonizohet dualizmi i shtruar aty midis subjektit e objektit me formulën sipas së cilës ideja (e saktë) është shprehje subjektive e realitetit objektiv. Vetë ideja e saktësisë nuk problematizohet dhe nuk mund të problematizohet në këtë marksizëm me orientim pozitivist. Kjo tërthorazi flet se në marksizmin e tillë dhe në pozitivizmin modern koncepti i idesë gjallëron vetëm në nivelin verbal si mbetje e vokabularit tradicional. Për pozitivizmin idetë janë, në rastin më të mirë, vetëm *ekstrakte të përvojës*, e përndryshe është fjalë e »pakuptimtë« metafizike (Karnapi, »*Tejkalimi i metafizikës me analizë logjike*«). Në pozitivizmin e rafinuar analitik koncepti i idesë zhduket në mënyrë të pavërejtshme, ndërsa domethënia ideale në një kuptim mjaft të përcaktuar u vishet vetëm të ashtuquajturave universale. Filozofët analitikë që nuk kanë orientim aq të theksuar pozitivist, pranojnë ekzistimin e ideve në kuptimin pragmatik. Kështu Rasëli idenë e ndonjë objekti e përkufizon në saje të aktivitetit që i gjegjet atij objekti edhe atëherë kur ky nuk është i pranishëm aty

për aty (*Human knowledge*). Në pragmatizëm ceket në mënyrë edhe më të theksuar *relevanca praktike dhe funksioni rregullativ* i idesë (Gjuji). Në suazë të përpunimit praktik të vlerës së idesë Pirs i përtërin qartësinë karteziiane si shenjë dhe kusht të frytshmërisë së saj. Në filozofinë bashkëkohore të shkencës veçanërisht del në pah *vlera heuristike* e idesë si prijëse e hulumtimit.

Pas kritikës së idealizimit nga Kjerkegori e Nice koncepti i idesë tërhiqet nga gjuha e shumicës së drejtimeve filozofike bashkëkohore që shtrihen midis marksizmit dhe pozitivizmit. Një aspekt i kritikës së idesë nga Nice vazhdon të jetë i pranishëm në demaskimin bashkëkohor të idesë si *qenësia metafizik* nga Hajdegeri e tjetri, që flet për raportin e drejtpërdrejt të idesë me interesin si përcaktime (interpretime) të trajtave specifike të fuqisë, vazhdon në teorinë kritike, në post-strukturalizëm dhe në hermeneutikë. Kritikën e Kjerkegorit ndaj idesë së Hegelit e përvetëson Satri në afirmimin («parazitar») — në raport ndaj marksizmit — e individualitetit të pareduktueshëm (*Kritika e mendjes dialektike*). I vetmi ekzistencialist të cilin koncepti i idesë ruan së paku pjesërisht domethënien e vjetër është Karl Jaspersi. Në lidhje me të drejtpërdrejtë me traditën, koncepti i idesë shfrytëzohet në fenomenologji (me përfshirje të M. Merlo—Pontit). Në disa degë të veta (Shelleri) fenomenologjia e kupton historinë si *proces të kalimit të ideve (të përjetshme) në fakticitet*, i cili përndryshe ka kuptim vetëm si realizim i idesë.

Vetë Huserli në *Idetë për një fenomenologji të pastër dhe filozofi fenomenologjike* reduktimin empiristik të përgjithësive në përfytyrime të përvojës e flak më tepër lidhur me motivin e intencionalitetit të vetëdijes në suazë të të cilit e afirmon «abstraksionin ideorizues» në saje të së cilës idealja shndërrohet në fakticitet. Në *Hulumtimet e veta logjike* (1, 129, 191) ai në atë kuptim e arsyeton futjen e «domethënies ideale» e cila përfjetohet në «aktin e ideacionit» — njohjen intuitive të esencës. Në hermeneutikë në vend të orientimit fenomenologjik të ideve kah më tepër theksohet *prania e tyre që përshkon çdo gjë* e që nënkupton lidhjen rrethore të traditës dhe të të kuptuarit. Ideja është çdoherë e lidhur për një epokë, por në këtë lidhshmëri mund të kuptohet vetëm nga elementi i vet — idetë e tjera. Sipas hermeneutikës filozofike e tërë historia mund të kuptohet vetëm nëpërmjet ideve në saje të shtrirjes universale të të kuptuarit gjuhësor (Gadameri).

Në kundërshtim me pretendimin hermeneutik në universalitet, teoria kritike për shoqërinë vë në pah kufizimet parimore të të kuptuarit të mbyllur në rrethin e traditës dhe të gjuhës natyrore. Hermeneutike gjith-

sesi ka të drejtë kur cek *rrënjosjen e ideve në gjuhë e në traditë*, mirëpo ai i lë anash së paku dy momente joimamente të të kuptuarit të ideve: ndërmjetësimi i të kuptuarit me punë dhe me raporte të fuqisë të cilat i nxjerr në shesh *kritika e ideologjive*. Teoria kritike vë në pah se ideologjia nuk mund të kuptohet dhe të shpjegohet nga vetvetja, nga historia e ideve, nga imanenca e traditës dhe lidhmëria kohore e interpretuesit për një horizont të caktuar. Lënien pas dore të varshmërisë së ideve për shkaqe ideologjike teoria kritike orvatet ta ndriçojë në suazë të një analize më të gjerë të transformimit modern të mendjes në racionalitet të pastër instrumental. Në *Dialektikën e iluminizmit* Horkhajmeri dhe Adorno vënë në pah sesi mendja si *sferë e ideve* në kohën e re shfaqet si *arsye e subjektit njohës dhe veprues*, i cili me anë të metodës universale lirisht e hulumton natyrën e rregulluar me ligjshmëri. Ajo e njohshmja te gjërat bëhet koncept e jo më ide, e cila tash është sinonim i *diçkafit të shpikur* që mund të jetë e vërtetë vetëm në saje të asaj që prodhon apo që sjell. Përderisa Horkhajmeri dhe Adorno nuk shohin mundësi për ta rimëkëmbur këtë devalvim të idesë, Markuze beson në fuqinë imperative të ideve të vendosura midis asaj që është dhe asaj që duhet të jetë. Për të ideja është *e vërtetë e cila duhet të realizohet dhe e cila si e tillë përfytyrohet (Njeriu njëdimensional)*. Ideja përmban edhe momentin ndijor e të vullnetit edhe atë transcendent (jashtëkohor). Ky i fundit, ndërkaq, nuk e bën idenë prodhim fantastik e metafizik, por e afirmon aktualitetin e përhershëm të detyrës së realizimit. Në suazë të të ashtuquajturës »utopi konkrete« të të mundshmes reale Bllohu e formulon cilësinë e asaj që duhet dhe imperativitetit si *karakter të detyrueshëm të idesë*. Nga horizonti i hapur historik i mundësive ai shpie kah zotërimi i fakticitetit kah *idealet dhe arketipet* të cilat i merr filozofia e shpresës. Meqë njeriu si krijues i ideve gjendet në këtejshmëri, vetëpërcaktimi i tij kah idetë mbetet gjithherë profan e bota është me to e përshkruar. Anash edhe nga qëndrimi i rezinjuar i Horkhajmerit dhe Adornos edhe nga qëndrimi optimist i Markuzes, edhe nga kthimi i Bllohut kah mundësitë dhe kah ardhmëria rri përfaqësuesi i vonshëm i teorisë kritike Jyrgen Habermas. Ai nuk mbështetet më as në filozofinë e parë e as në filozofinë e vetëdijes dhe të subjektivitetit por në *idenë parësore të gjuhës si dialog*. Këtë ide të gjuhës ai nuk dëshiron ta kuptojë si postulat të thjeshtë por e sheh të pranishme në çdo fakt të komunikimit, jo si fakt por si *kërkesë kontrafaktike* në trajtë të anticipimit të situatës ideale të të folurit. Brenda sintezës së hermeneutikës, kantizmit dhe filozofisë linguistike Habermasi dëshiron ta tejkalojë dihotominë midis reales

dhe ideale përtëj dualizmit të thejstë të materializmit e të idealizmit, kështu që autonomia e ideale mund të shihet në varshmërinë e vet kontekstuale.

Pa marrë parasysh se a kuptohet mendja substan-  
cialisht, si individuale, gjithnjëzore, hyjnore apo si  
universalitet komunikativ, ideja mbetet e lidhur për të.  
Ideja tregon momentin krijues-aktiv të mendjes i cili  
në përfytyrim dhe paramendim nuk krijon por e kon-  
stituon objektin dhe botën. Anasjelltas, në konceptin  
mendje përmbahet koncepti ide, pa të cilën mendja është  
zbrazëti e thjeshtë, asgjë. Mendja mund ta ketë idenë  
për vete (refleksionin), që në të vërtetë e bën retroakti-  
visht mendor. Mendja është seli e ideve, por fushë e ma-  
nifestimit është sfera e interaksionit frymor e cila është  
çdoherë e përcaktuar në aspektin shoqëror-historik.

Nga sërbo-kroatishtja përktheu:  
M. Kullashi

#### L I T E R A T U R A:

1. Platon, *Fedon, Fedar, Država, Sofist, Parmenid*.
2. Aristoteli, *Metafizika*, A9, M4.
3. N. Hartmann, »Zur Lehre vom Eidos bei Platon und Aristotel«, in: *Kleinere Schriften II*, Berlin, 1957.
4. E. Cassirer, *Idee und Gestalt*, Berlin, 1924.
5. I. Kant, *Kritika čistog uma*, Beograd, 1970.
6. G. F. W. Hegel, *Nauka Logike III*, Beograd, 1979. *Enciklopedija filozofskih znanosti*, Sarajevo, 1966.
7. K. Marx, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, MED, t. III, 117. *Sveta porodica*, MED, t. V, 1968. *Nemačka ideologija*, MED, t. VI, 1974.
8. H. Spigelberg, »Ueber das Wesen der Idee«, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 11/1930.
9. M. Meinhardt, G. Schrimof, G. Jüser, »Idee«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, 44, 45, 46.
10. Th. Adorno, *Philosophische Terminologie II*; Frankfurt a/M, 1974.

Slobodan Žunjić

## L'IDEE

*Cet article contient une analyse du concept idée dans les différents époques et courants de la pensée philosophique, et en particulier dans la philosophie antique grécque, au moyen age, dan le rationalisme, l'empirisme, dans la philosophie clasique allmende, chez Marx et aussi dans la philosophie contemporaine.*

fehmi  
agani

---

## TEORIA E OLIGARKISË E ROBERT MIHELST

*Nga historia e mendimit sociologjik*

Në zhvillimin e begatshëm të mendimit sociologjik e politik të fundit të shekullit të kaluar e të këtij shekulli, vepra e Mihelsit, e rëndësishme përkundër oshilimeve, kundërthënieve, njëanshmërisë dhe fragmentarizmit të saj dhe, më duket, e ngritur në mënyrë jokritike ose e mohuar pa bazë, pa u analizuar asnjëherë më thellë e në mënyrë të gjithanshme, mbetet gjithsesi e shquar, specifike, frytdhënëse, vepër që edhe sot zgjon interesim. S'është më pak interesant as vetë personaliteti i Robert Mihelsit, i këtij mendimtari që aktivitetin e vet politik dhe teorik e filloi si sindikalist e marksist i deklaruar, për ta përfunduar si mbrojtës i nacionalizmit italian dhe i fashizmit dhe si madhërues i Musolinit.

Autorë të shumtë theksojnë rëndësinë, kontributin madje edhe aktualitetin e mendimit sociologjik dhe politikologjik të Mihelsit. Në kompendiumet e sociologjisë politike gati përgjithësisht Mihelsi përmendet si një ndër themeluesit e saj, kurse sociologjia e partive politike as që mund të ndahet nga emri dhe vepra e tij. Sipas S. M. Lipsetit, vepra e Mihelsit mbi partitë politike është »një ndër veprat me ndikim më të madh të shekullit të njëzet. Ajo është vepër klasike e shkencës shoqërore, që vazhdon t'u interesojë si atyre që merren me aksionin politik, ashtu edhe atyre që interesohen nga aspekti shkollor«.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Shih parathënien e veprës: Robert Michels, *Political Parties — A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Democracy*, London 1968, f. 20.

Irwing Howe dhe Lewis Coser mendojnë se me *Partitë politike* të Mihelsit mund të shpjegohen ndryshimet në lëvizjen komuniste të sotme dhe se Mihelsi anticipoi ndryshimin nga leninizmi në stalinizëm.<sup>2</sup> Për sociologun polak Jerzy Wiatr teoria e Mihelsit përbën një ndër pesë teoritë themelore të sociologjisë jomarksiste të marrëdhënieve politike, kurse Zigmund Nojmani shkruan se »studimi i sociologjisë së partive politike dominohet plotësisht nga ligji i hekurt i tendencave oligarkike në organizatat shoqërore i R. Mihelsit«, ndonëse vepra e Mihelsit, shton Nojmani, pati fatin e shumë veprave klasike që shumë shpesh përmenden e shumë më rrallë lexohen.<sup>3</sup> Edhe për R. Makenzin, nga të gjitha teoritë mbi partitë politike, »ndoshta më provokative dhe më interesante është teoria e R. Mihelsit«, kurse historiani i sociologjisë R. A. Nisbet mendon se vepra e Mihelsit për partitë politike është një vepër e shquar, që është shumë më tepër se një kritikë e burokracisë. »Ajo është një kërkim i thelluar i të gjitha aspekteve të modernizimit politik — i sovranitetit popullor, i sistemit partiak, i centralizmit administrativ, i politizimit të vlerave morale e kulturore...«<sup>4</sup>

Duke dashur të paraqesim në këtë vështrim konceptet themelore të sociologjisë politike të Mihelsit, do të parashtrojmë së pari teorinë e tij të organizatës dhe të oligarkizimit të pashmangshëm të saj, mandej pikëpamjen e tij mbi pamundësinë e demokracisë e të socializmit dhe angazhimin e tij për konceptimin elitist dhe prijësin karizmatik.

Po të abstrakohet teoria e partive politike e Marksit, koncepti i tij mbi karakterin dhe funksionin klasor të partive politike, të ideologjive partiake, atëherë mund të thuhet se sociologjia e partive politike, veçanërisht studimi i partive nga aspekti i strukturës së tyre dhe i ndikimit në marrëdhëniet shoqërore e në demokratizimin e tyre, nis në fillim të këtij shekulli, me veprat e Ostrogorskit e të Mihelsit.

Moisei Ostrogorski (1854—1919), një ndër sociologët e parë të partive politike, botoi më 1902 kryeveprën e vet *Demokracia dhe organizimi i partive politike*, në të cilën zhvillon pikëpamjen mbi përqëndrimin e kompetencave partiake në udhëheqësitë e partive, mbi birokratizimin e partive dhe mbi pamundësinë e demokracisë, në kushtet e sundimit partiak, teza këto të ngjashme me të Mihelsit. Por, ndikime të fuqishme në zhvillimin

<sup>2</sup> Po aty.

<sup>3</sup> Lenk — Neumann, *Theorie und Soziologie der politischen Parteien*, Luchterhand 1968, f. 294.

<sup>4</sup> R. A. Nisbet, *The sociological tradition*, London 1971, f. 124.

mendor dhe orientimin ideor të Mihelsit patën veçanërisht Veberi dhe themeluesit e teorisë së elitave, Moska dhe Pareto.

Me Veberin Mihelsi kishte edhe miqësi personale. Punimet e veta të para mbi socialdemokracinë gjermane dhe italiane i boton ai në *Arkivin për shkencë shoqërore*, të cilin e redaktonte Veberi. Më 1907, kur nuk arrin të habilitohet në një universitet gjerman, për shkak të përkatësisë së tij socialiste, Mihelsi kalon në Torino dhe me rekomandim të Veberit pranohet në universitet. Nën ndikimin e Veberit pranon parimin metodologjik të neutralitetit vleror të shkencës dhe të njohurive shkencore. Dhe, derisa punimet e para i botoi në *Arkiv*, duke pasur si moto fjalët e njohura të Marksit: »Filozofët e shpjeguan në mënyrë të ndryshme botën, por çështja është që ajo të ndryshojë«, kryeveprës së tij mbi partitë politike Mihelsi i vë si moto: »Për të mirë të shkencës, në dëm të askujt!« Mendimet e Mihelsit për burokracinë janë të shkruara gati si me fjalë të Veberit. Koncepti i Veberit mbi personin karizmatik dhe sundimin karizmatik duhet të ketë ndikuar sigurisht në përvetësimin e fashizmit dhe në madhërimin e Musolinit nga ana e Mihelsit. Por, sikundër mendojnë shumë komentues të Mihelsit, edhe ky duhet të ketë ndikuar me dijenitë dhe me përvojën e vet në formimin e mendimit të Veberit mbi partitë politike.

Edhe më i madh është ndikimi i teorisë së elitës dhe i themeluesve të saj në konceptcionin e Mihelsit. Dy artikuj të Mihelsit nga viti 1908, artikulli *Domosdoja e klasës politike* dhe punimi *Tendencat oligarkike të shoqërisë*, dëshmojnë se Mihelsi kishte përvetësuar konceptet themelore të kësaj teorie dhe se sistemi konceptual i kësaj teorie i dukej më i përshtatshëm për shprehjen dhe (re)interpretimin e përvojës së tij.<sup>5</sup> Por, nuk mund të pranohet, më duket mendimi i Bithemit se »kalimi i Mihelsit nga marksizmi në teorinë e elitave është një ndër shembujt e rrallë që i njëjti autor të trajtojë përvojën personale dhe politike të një rëndësie kapitale (degjenerimin e socialdemokracisë gjermane) së pari brenda një suaze teorike e mandej brenda një suaze krejt tjetër.«<sup>6</sup> Sepse, punimet e para të Mihelsit tregojnë se, përkundër aktivitetit sindikalist dhe deklarimit socialist e mbështetjes së kohëpaskohshme në Marks, pikëpamja e tij nuk ishte asnjëherë plotësisht marksiste.

<sup>5</sup> David Beetham, *Prej socializmit në fashizëm: Raporti i teorisë dhe i praktikës në veprën e R. Mihelsit*, »Marksizam u svetu«, 11—12/1977, f. 78 e tutje.

<sup>6</sup> D. Beetham, i njëjti artikull, »Marksizam u svetu«, 9/1977, f. 63.

Nuk mund të thuhet se Mihelsi e përvetësoi pa rezervë dhe pasivisht teorinë e elitës. Është një zgjerim i kësaj teorie fakti që Mihelsi tendencat oligarkiste dhe elitiste në shoqëri i shpjegon jo me kategori psikologjike apo jo vetëm me to, por kryesisht me organizatën dhe natyrën e saj. Koncepti i Mihelsit ka më tepër dimensione sociologjike dhe ai shfrytëzon më tepër edhe rezultatet e psikologjisë së masave të Le Bonit, Tardit e të tjerëve. S'mund të injorohen as ndikime të tjera ideore në Mihelsin si të Sorelit, të anarkistëve e të tjerëve. Në kryeveprën e vet Mihelsi, për shembull, më se një herë dhe me ëndje citon fjalët e Bakunjinut se s'mund të ketë pushtet të punëtorëve, por vetëm të ish-punëtorëve.

### *Organizata dhe ligji i hekurt i oligarkisë*

Teoria e organizatës, natyra dhe karakteri i saj, marrëdhëniet që krijohen në të janë preokupimi kryesor i Mihelsit, kurse oligarkia ose oligarkizimi, përqendrimi i pushtetit në duar të pakicës sunduese, të udhëheqësisë, përbën konceptin themelor të sociologjisë së tij. Dhe këtë oligarkizim, këtë dominim të pakicës dominuese udhëheqëse brenda organizatës e mbështet dhe e ilustron Mihelsi me shembullin e partive socialdemokratike të fundit të shekullit të kaluar dhe të fillimit të këtij shekulli, në radhë të parë të socialdemokracisë gjermane.

Autorët gjermanë Lenk dhe Nojman shkruajnë se Mihelsi »niset nga fakti paradoksal që një parti masive, si ishte socialdemokracia (gjermane) e kohës së tij, e cila në flamurin e saj e kishte të shënuar transformimin e demokracisë borgjeze, formale në një demokraci reale sociale, nuk mund t'i shmangej as vet tendencës imanente partiake të çdemokratizimit. Arsyet e këtij procesi ishin të qarta për Mihelsin. Pasi për emancipimin e tyre masat kanë nevojë për një instrument si është organizata, e cila bart me vete doemos bërthamën e oligarkisë, çdo organizatë e masave i nënshtrohet ligjit (shoqëror) që më heret ose më vonë t'i nënshtrohet pakicës«.<sup>7</sup>

Por, që në fillim duhet të theksohet një supozim fals i Mihelsit. Ai mendonte se argumentimi më i fortë i tezës së tij mbi oligarkizimin e çdo organizate do të mund të bëhej pikërisht me shembullin e partive socialdemokrate të kohës së tij, veçanërisht të socialdemokracisë gjermane, parti këto që ishin të deklaruara si

<sup>7</sup> R. Lenk — F. Neumann, *Theorie und Soziologie der politischen Parteien*, Luchterhand, 1968, f. 53 (parathënia).

demokratike, revolucionare e socialiste. Në të vërtetë, këto parti ishin në një fazë të avansuar të degjenerimit e të burokratizimit, përkundër demokratizmit dhe revolucionaritetit të deklaruar të tyre, në to ishin predominante oportunizmi e klerarkizmi, prandaj s'ishte argumenti i fortë përgjithsimi i dobësive të tyre dhe dedukimi i domosdoshmërisë e oligarkizmit për çdo parti e organizatë.

Mihelsi niset nga supozimi se masave u nevojitet organizata për realizimin e qëllimeve të veta, qofshin këto qëllime ekonomike ose politike. »Organizata është i vetmi mjet për formimin e vullnetit kolektiv«.<sup>8</sup> Organizata është armë që edhe më tepër iu nevojitet të dobëtvë. Dhe këtu Mihelsi përmend Marks-in dhe *Manifestin komunist*, ku vërtet theksohet doemosdoja e organizimit politik të proletariatit. Socialistët, shkruan Mihelsi, janë më fanatikët nga të gjithë partizanët e organizimit«.<sup>9</sup> Punëtorët, të paorganizuar, janë të dobët. »Përimi i organizimit është një kusht absolutisht thelbër për luftën politike të masave«.<sup>10</sup>

Por, është natyrë e organizatës, është ligjësi e saj të zhvillojë një strukturë birokratike, një sistem të organizimit racional klerarkik. Ndikimi i Veberit dhe i konceptit të tij të byrokracisë, si formë më racionale e organizimit, është këtu i qartë. »Organizata implikon tendencën drejt oligarkisë. Në çdo organizatë, qoftë ajo parti politike ose bashkim profesional, ose çdo asociacion tjetër i ngjashëm, manifestohen qartë tendencat aristokratike«.<sup>11</sup> Mekanizmi i organizatës i transformon raportet midis udhëheqësve dhe të udhëhequrve. Me rritjen e organizatës bie demokracia në marrëdhëniet brenda organizatës. Në përpjesëtim me zgjerimin e organizatës, zgjerohet aparati drejtues, pasurohet arka e organizatës, rritet dhe zgjerohet shtypi dhe mbi të gjitha rritet pushteti i udhëheqësive dhe bie ndikimi i anëtarëve si dhe mundësia e kontrollimit të punës partiake nga ana e tyre. Mirëfilli udhëheqësit janë në shërbim të organizatës, të anëtarëve të saj. Organizata bazohet në barazinë e anëtarëve të saj. Normativisht, të gjithë anëtarëve duhet t'u sigurohet ndikim dhe pjesëmarrje e barabartë për të vendosur për çështjet e organizatës. Organet ekzekutive duhet të jenë realizatore të vullnetit të përgjithshëm. Por në realitet nuk ndodh kështu. Udhëheqësitë, në vend që të jenë organe ekzekutive të vullnetit kolektiv, shndërrohen në komandues, jashtë kontrollit të anëtarëve. Funkcionet ekzekutive ndahen dhe pavarësohen. Konstituohet burokracia kie-

<sup>8</sup> Robert Michels, *Political Parties*, London 1968, f. 61.

<sup>9</sup> <sup>10</sup> E njëjta vepër, f. 61 dhe 62.

<sup>11</sup> E njëjta vepër, f. 70.

rarkike. »Në katehizmin e detyrave partiake, respektimi i përpikët i rregullave hierarkike bëhet pika e parë«. <sup>12</sup> Sipas Mihelsit, dominimi i udhëheqësisë është karakteristikë e çdo sistemi social kompleks. S'mund të ketë institucione të mëdha ose organizata të mëdha pa iu dhënë pushteti efektiv pakicës në krye. Oligarkia — kështu e rezimon mendimin e Mihelsit sociologu dhe politikologu amerikan S. M. Llpset — do të thotë kontroll i shoqërisë nga ata në krye.

Oligarkizimi është ligjësi e përgjithshme e çdo organizate. Kush thotë organizatë, ka thënë oligarki, shkruan Mihelsi. Por, edhe pse koncepti i oligarkisë përbën konceptin themelor të sociologjisë së partive politike të Mihelsit, ky koncept nuk është as i precizuar, as i argumentuar si duhet. Ky term, sipas Juan Lincit, është shumëkuptimor dhe në veprat e Mihelsit përdoret në dhjetë kuptime. Ai do të thotë: shfaqje e udhëheqësisë, udhëheqësi profesionale, formim i burokracisë (aparati i paguar), centralizim i pushtetit, zëvendësim i qëllimit përfundimtar me një instrumental (lufta për socializëm zëvendësohet me luftën për forcimin e partisë), rritje e dallimeve dhe predominim i interesave të udhëheqësisë, dobësim i rolit dhe i funksionit të anëtarëve të partisë, etj.<sup>13</sup> Por, le të thuhet se edhe Linci nuk ka shumë të drejtë, sepse këtu kemi të bëjmë jo me kuptime të ndryshme, por me modalitete të ndryshme të të njëjtit fenomen të oligarkizimit. Sidoqoftë, mbetet fakti se dëshmia për këtë fenomen është e mangët dhe fare e pamjaftueshme. Mihelsi thotë, së pari, se oligarkizimi është i pashmangshëm, sepse këtë e shkakton natyra e organizatës, si e tillë. Natyrisht, ky është argumentim obseurum per obscurius, është sqarim i një të panjohure me një edhe më të panjohur. Si argument të dytë Mihelsi përmend ndarjen e punës dhe nevojën e specializimit të funksioneve udhëheqëse si dhe përparësinë e udhëheqësve, sepse kanë informacion më të plotë, kontrollojnë mjetet e komunikimit me anëtarë, kontrollojnë shtypin partiak, kanë mundësi më të mëdha të paraqitjes publike, shkathtësi më të mëdha në artin e politikës, etj. Më në fund, si argument të tretë për domosdoshmërinë e oligarkizimit Mihelsi përmend — pakompetencën e masës. Masa ka nevojë të udhëhiqet, është vetë inkompetente, e pavetëdijshme për interesat e veta. Këtu, si shihet, përdoren argumente social-psikologjike dhe elemente të psikologjisë së masës, për të dëshmuar ato që Moska e Paretoja i konside-

<sup>12</sup> R. Michels, vepra e cituar, f. 72.

<sup>13</sup> Jerzy Wiatr, *Teoritë themelore të sociologjisë jomarksi-  
ste të marrëdhënieve politike*, »Marksizam u svetu«, 9/1977, f. 51.

ronin të ditura e të vetëkuptueshme. Masën e karakterizon dezorganizimi dhe dezorientimi. Organizimi dhe orientimi vjen nga pakica udhëheqëse. Prandaj, të domosdoshëm janë jo vetëm aparati burokratik, por edhe udhëheqësia, që përbëhet nga njerëz inteligjentë dhe njohës të problemeve të udhëheqjes. Si shihet, argumenti i këtij »ligji të hekurt« të oligarkisë është mjaft i dobët dhe, po t'i abstraktojmë disa elemente të padyshimta, si është përparësia e udhëheqësve për shkak të monopolit mbi informatat, mbi shtypin, etj., veçanërisht kur është fjala për inkompetencën e masës, presupozohet si e dhënë dhe e ditur, merret si premisë pikërisht ajo që do të duhej të vërtetohej.

Si besimtar i ri i dogmës mbi neutralitetin vleror të shkencës, Mihelsi shënon edhe këtë: »Demokracia shpie kah oligarkia dhe përmban medoemos një nukleus oligarkik... Ligji që përbën një karakteristikë thelbësore të të gjitha agregateve njerëzore, që të krijojnë klika dhe nënklasë, ngjashëm me çdo ligj sociologjik, qëndron përtej së mirës dhe së keqes«.<sup>14</sup>

Pastaj Mihelsi dedukon pasojat e veprimit të këtij ligji të oligarkizimit në socialdemokracinë gjermane dhe partitë e ngjashme të Europës, numëron tendencat dhe dukuritë negative në to. Këtu Mihelsi ka shumë të përbashkët me anarkistët, me revizionistët si Bernshtajni, etj.

Si rezultat i veprimit të ligjit të oligarkizimit të partive, funksionet kryesore përqendrohen në duar të pak udhëheqësve, rritet profesionalizimi i udhëheqjes, pakësohet pjesëmarrja e punëtorëve në jetën politike, shtohet distanca në mes udhëheqësve dhe anëtarëve të partisë. Dhe kështu lind »një ndarje e re klasore në mes oficerëve ish-punëtorë dhe punëtorëve — ushtarë të thjeshtë«.<sup>15</sup> Duke zgjedhur udhëheqësit, punëtorët me dorë të vet caktojnë sundimtarët e tyre. Krahës me këto lind tendenca e hyjnizimit të udhëheqësve, me ç'rast shprehet supersticioziteti i masës.

Në parti rritet aparati profesional dhe nëpunësit e partive, të unioneve, të përfaqësuesit në parlament, duke pasur pozita shoqërore të klasës që udhëheq, »në fakt përbëjnë një pjesë të oligarkisë sunduese«.<sup>16</sup> Pozita dhe interesat e këtyre shtresave janë të veçanta dhe shpesh politika e organizatave të masave shpreh jo interesat e masave, por të prijësve të tyre. Interesat e masave, të anëtarëve shpesh nuk përputhen me interesat e burokrasisë, e cila personifikon dhe përfaqëson

---

<sup>14</sup> R. Michels, Vepra e cituar, f. 6.

<sup>15</sup> E njëjta vepër, f. 109.

<sup>16</sup> E njëjta vepër, f. 17.

partinë. Interesat e zyrtarëve partiakë janë konservative, defansive edhe kur të jenë të kundërta interesat e masave.

Liderët partiakë, shkruan Mihelsi, kur u rrezikohet autoriteti ose pozita brenda organizatës bëhen ekstremistë agresivë dhe nuk ngurojnë të shkelin të drejtat dhe normat demokratike të jetës partiake. Prandaj në partitë socialdemokratike kemi vazhdimisht luftë me tradhtarë, armiq të brendshëm, me fraksionizëm.

Duke komentuar mendimin e Mihelsit se liderët socialistë do t'i mbrojnë më shumë pozitën dhe interesat e veta sesa ideologjinë dhe interesat e punëtorëve, Lipseti në parathënien e *Partive politike* përmend qëndrimin e socialdemokracisë gjermane gjatë Luftës së Parë, kur u tradhtua programi antimilitarist dhe u përkrahën buxhetet e luftës. Por, ka edhe mjaft shembuj të kundërt. Dhe, sado të jetë meritë e Mihelsit që i vërejti dobësitë thelbore të socialdemokracisë së kohës së tij, është dobësi që ai i përgjithsoi këto duke nxjerrë »ligje të hekurta« të organizatës si të tillë, që do të vlenin për çdo vend e për çdo kohë.

Partitë socialiste pretendojnë të jenë organizata luftarake, shkruan Mihelsi. Prandaj, është e natyrshme të krijojnë një strukturë hierarkike, të mos ketë demokraci të brendshme partiake. Demokracia s'është për konsum të brendshëm, shkruan Mihelsi dhe përmend fjalët e Lasallit se anëtarët e partisë duhet të ndjekin prijësin verbërisht dhe se organizata duhet të jetë »si çekan në duar të kryesuesit«.

Mihelsi rendit dobësi të tjera të socialdemokracive si monopolizimin e funksioneve udhëheqëse, nepotizmin, ndërrimet e posteve si rotacion horizontal dhe veçanërisht monopolin financiar dhe monopolin e shtypit. Funksionarët partiakë, që paguhën nga partia, janë plotësisht të varur nga udhëheqja më e lartë. Dhe, kur është fjala për financat, funksionarët janë aq të ndieshëm, sa që kur i obligoi Partia Socialiste e Francës deputetët socialistë që një të pestën e rrogës së tyre si deputetë t'ia japin partisë, nga 6 deputetë socialistë në parlamentin francez më 1893, 5 e lëshojnë partinë dhe formohet grupi i socialistëve të pavarur.

Edhe çështjen e gjatësisë së mandatit në funksione udhëheqëse e diskuton Mihelsi. Mandati i shkurtër është më demokratik, por është jopraktik për arsye teknike dhe psikologjike. Ai ia hap derën anarkisë administrative, krijon konfuzion, lehtëson bartjen e përgjegjësisë te të tjerët. Por mandati i gjatë është i rrezikshëm për demokracinë. Sa më i gjatë mandati, më i madh do të jetë ndikimi i udhëheqësve mbi anëtarët,

më i madh do të jetë pavarësimi i udhëheqësve. Prandaj, përsëritja e shpeshtë e zgjedhjeve është armë kundër »virusit të oligarkisë«.

Me terme të teorisë së elitave flet Mihelsi për luftën e grupeve udhëheqëse për ruajtjen e pozitave nga pretendentët e rinj, për demagogjinë e tyre. Në partitë nuk ka përzemërsi e besim reciprok, por rivalitet e luftë të përhershme. »Secili oligark është plot dyshime ndaj atyre që dëshirojnë të hyjnë në radhët e udhëheqësve. Këta nuk shikohen si trashëgues eventuale, por si pasardhës që janë të gatshëm t'ua zënë vendet, pa pritur vdekjen e natyrshme të të parëve«.<sup>17</sup>

Krahas procesit të oligarkizimit, rritet burokracia dhe burokratizimi i jetës partiake. »Burokracia është armik i përbetuar i lirisë individuale dhe i çdo iniciative të guximshme... Varësia nga autoritete të larta, karakteristik e nëpunësit të zakonshëm, shtyp individualitetin dhe shoqërisë, ku predominojnë nëpunësit, i jep vulën e ngushtisë mikroborgjeze dhe filistine. Fryma burokratike korrupton karakterin dhe shkakton varfërinë morale. Në çdo burokraci ne vërejmë gjuetarë postesh, sëmundjen e avancimit dhe nënshtrimin ndaj atyre prej të cilëve varet avancimi, aty gjejmë arrogancën ndaj inferiorëve dhe servilitetin ndaj superiorëve...«<sup>18</sup>

Procesi i oligarkizimit shkakton edhe ndryshime të caktuara sociale që rrjedhin nga organizata. Këtu Mihelsi përmend borgjezimin e partive punëtore, veçanërisht të udhëheqësive të tyre, ndërrimet në statusin shoqëror të udhëheqësve e të pjesëtarëve të aparatit partiak, apatinë e masës.

Pas këtyre, Mihelsi shtron pyetjet: A është e pashërueshme sëmundja oligarkike e partive politike? A është vërtetë e pamundshme që një parti demokratike të ndjekë politikë demokratike, një parti revolucionare të ndjekë politikë revolucionare? Natyrisht, përgjigjja e tij është pohuese. »Sa më tepër të rritet organizata, lufta për principe të mëdha bëhet e pamundur«.<sup>19</sup> Partitë socialiste janë shndërruar në organizata për tubim të votave, shkruan Mihelsi. Doktrinat partiake modifikohen sipas nevojave të organizatës. Partitë paradojnë me gjëja revolucionaritetin e tyre. Por, krahas me pjekurinë politike — »partia nuk heziton të modifikojë besimin e vet të parë dhe të afirmojë veten si revolucionare — tallet Mihelsi — në kuptimin më të mirë të fjalës«,<sup>20</sup> që do të thotë në fjalë e jo në vepër. Me

<sup>17</sup> R. Michels, Vepra e cituar, f. 176.

<sup>18</sup> E njejta vepër, f. 191—192.

<sup>19</sup> R. Michels, Vepra e cituar, f. 334.

<sup>20</sup> E njejta vepër, f. 336.

forcimin e organizatës shtohet inercioni, ngathtësia akcionale, por edhe mendore. Mihelsi, »pas fasadës së retorikës revolucionare, me të cilën mbështillej partia (socialdemokratike gjermane) shihte atrofisë gjithnjë më të madhe politike të saj«. <sup>21</sup> Dobësinë e partisë e shihte edhe në përqendrimin e saj në luftën parlamentare, në preokupimin e saj me tubim të votave. Ai e shihte se lëvizja punëtore në Gjermani »përshkohet nga fryma e legalizmit të frikësuar«. <sup>22</sup>

Më në fund, Mihelsi ndër të parët — ndonëse jo i vetmi — vëren dhe thekson një transformim që duket paradoksal: organizata (partia socialdemokratike), e cila do të duhej të ishte një mjet për realizimin e një qëllimi (të socializmit), shndërrohet në qëllim për vete. »Kështu, prej mjetit, organizata bëhet qëllim«. Prandaj, si objektiv kryesor bëhet »të evitohet çdo gjë që mund të dëmtojë makinerinë. Po të sulmohet partia, ajo më parë do të lëshojë pozita të vlefshme, të fituara më parë, dhe do të heqë dorë nga të drejtat e mëparshme, sesa t'i përgjigjet ofensivës së armikut me metoda që mund të »kompromitojnë« pozitën e saj... Meqë partia ka nevojë për rritje të qetë, taloni revolucionar i saj atrofion. Kështu, sot më në fund kemi një parti konservative, e cila vazhdon të përdorë terminologji revolucionare, por në realitet nuk kryen funksion tjetër pos të një opozite konstitucionale. <sup>23</sup> Në praktikë, thotë Mihelsi, ruajtja e partisë bëhet qëllimi kryesor i aksionit politik. »Si rezultat i kësaj, forma e jashtme e partisë, organizata burokratike e saj, mbizotëron definitivisht mbi frymën e saj, mbi përmbajtjen e saj doktrinale dhe teorike, dhe këto të fundit sakrifikohen sa herë të ekzistojë rreziku të përfshihet partia në konflikt të papërshtatshëm me armikun. Si rezultat i këtij evoluimi regresiv, partia nuk shikohet si një mjet për arritjen e një qëllimi, por ajo vetë bëhet gradualisht qëllim për vete«. <sup>24</sup>

Si shihet edhe nga ky vështrim i shkurtër i teorisë së organizatës dhe i konceptit të Mihelsit mbi »ligjin e hekurt« të oligarkisë, pikëpamja e Mihelsit del si një përgjithësim i pabazë, si e paargumentuar sa duhet. Por Mihelsi mbetet një analizues i thellë dhe kritik investiv i socialdemokracisë evropiane, si një ndër të parët që vërejtë realitetin organizativ, politik e ideor të këtyre partive, kontradiktën në mes fasadës revolucionare dhe brendisë oportuniste e reformiste të tyre, procesin e thellë të degjenerimit të tyre. Por nuk qën-

<sup>21</sup> D. Beetham, artikulli i cituar, f. 66.

<sup>22</sup> I njëjti artikull, f. 67.

<sup>23</sup> R. Michels, Vepra e cituar, f. 339.

<sup>24</sup> E njëjta vepër, f. 358.

dron këtu, apo nuk qëndron vetëm këtu vlera dhe rëndësia e mendimit të Mihelsit. Përkundër pasaktësive e përgjithësimeve të tepruara, Mihelsi, me depërtime të thella në procesin e oligarkizimit, të burokratizimit, të klerarkisë partiake e deri te fenomeni i transformimit të mjetit (partisë) në qëllim për vete, zbuloi dobësi të të gjitha partive politike, dobësi që, vërtetë, nuk janë 'ligj i hekurt', por janë tendenca të fuqishme të cilat, si e dëshmon rasti i stalinizmit, po të mungojë lufta e vetëdijshme kundër tyre, bëhen karakteristika dominante të partisë.

### *Pamundësia e demokracisë dhe e socializmit*

Të përmendet merita e padyshimtë e Mihelsit që me mendjempërhtësi e suptilitet vërejtj tendencat e padyshimita të burokratizimit e të degjencimit të partive politike përgjithësisht, pra edhe të partive punëtore, tendencat e krijimit, përkundër deklaramit të tyre demokratik e socialist, të strukturave dhe raporteve oligarkike, klerarkike, konservative e regresive, nuk do të thotë të harrohet orientimi i qartë ideor antidemokratik dhe antisocialist i tij. Sepse, derisa teoria e organizatës dhe ligji i hekurt i oligarkisë përbënin preokupimin themelor të tij, intenca themelore dhe qëllimi themelor ishte të vërtetonte se, për shkak të ligjsisë së oligarkisë e të burokratizimit, *demokracia dhe socializmi janë të pamundshëm*. Këtë orientim antidemokratik dhe antisocialist të tij e dëshmon edhe rruga jetësore e Mihelsit. Socialisti dhe sindikalisti i dikurshëm, i cili pas vitit 1907 lë marksizmin dhe përvetëson teorinë e elitës të Moskës dhe Paretos me shumë elemente të konceptcionit të Veberit, më vonë përkrah fashizmin dhe admiron Musolinin.

Ky zhvillim i çuditshëm i Mihelsit, prej socializmit nga fashizmi, ka qenë objekt i interesimeve të shumta të historianëve të sociologjisë. Për Micmanin (Mitzmann) »zhvillimi i Mihelsit i takon psikopatologjisë së idealizmit politik«, që do të thotë se është rezultat i zhgënjimit të tij për shkak të dështimit të idealeve (socialise) të tij, në ballafaqim me realitetin. Për një autor tjetër, Rorihun (Röhrich) te Mihelsi kemi të bëjmë me një »shembull të kryengritjes kundër arsyes, që është tipi-ke për periudhën që dha Sorelin dhe Musolinin«.<sup>25</sup>

Në të vërtetë këto vlerësime nuk duken të sakta. Sepse, në rrugën jetësore dhe teorike të Mihelsit kemi të bëjmë me një zhvillim të një marksisti inkonsekent

<sup>25</sup> David Beetham, *Prej socializmit kah fashizmi*, »Marksizam u svetu«, 9/1977, f. 63.

drejt përvetësimit të konceptcionit antidemokratik dhe antisocialist të elitës, konceptcion ky i cili, normalisht, shpie te fashizmi dhe te lideri karizmatik i një Musolini ose Hitleri. Rruga e Mihelsit drejt fashizmit, shkruan Bithemi, është e lidhur drejtpërdrejt me zhvillimin e teorisë së elitave në të studijuar të partive politike. Historia e zhvillimit të tij i takon »historisë së shkencës shoqërore akademike dhe mënyrës sesi ajo, në një moment kritik të historisë evropiane, i kontribuoi edhe demoralizimit të socializmit edhe legjitimizimit të shtetit fashist«.<sup>26</sup>

Po, pikërisht demoralizimit të socializmit dhe legjitimit të fashizmit duhet t'i shërbente teoria e Mihelsit. Sepse teoria e elitës »përfashtonte strategjitë për demokratizim radikal ose transformim socialist, duke pohuar se këto janë qëllime të parealizueshme«.<sup>27</sup>

Për Mihelsin integriteti shoqëror është baras me sundimin e një pakice mbi shumicën. »Ai përpigjet të lidhë teorinë mbi klasën sunduese me realitetin e partive politike dhe tema kryesore e tij është kontradikta ndërmjet sistemit vleror të demokracisë, që predominon në shoqërinë moderne dhe të domosdoshë së krijimit të një organizate në këtë shoqëri...«<sup>28</sup> Përkundër shpresave të demokratizimit, që krijonin lëvizja punëtore dhe partitë socialiste, Mihelsi pohon se ato janë iluzore, sepse organizata është e domosdoshme dhe organizata është domosdo oligarkike.

Mihelsi mendonte se ka arritur të dëshmojë se demokracia dhe socializmi janë strukturalisht të pamundshme. Demokracia, si pjesëmarrje e drejtpërdrejtë e masave në të vendosur është e pamundshme edhe për shkaqe thjesht teknike, kurse sistemi i përfaqësimit, falsiteti i legjendës parlamentare, si thoshte Moska, është një dështim. Dhe Mihelsi citonte njëfarë Louis Veuillotin: »Kur votoj, barazia ime rrëkulliset në kuti bashkë me votën time. Ato humbin që të dyja«.<sup>29</sup>

Socializmi s'mund të realizohet. Lufta e socialistëve — thotë Mihelsi për partitë socialiste të kohës së tij — kundër partive të klasës sunduese, nuk është luftë parimesh, por një garë për pushtet dhe partia revolucionare s'është veçse një rivale e partive borgjeze. Revolucioni socialist kërcënohet të zëvendësojë një klasë sunduese, që ekziston dhe vepron haptazi, »me një oligarki demagogjike klandestine, që do të realizonte qëllimet e veta nën petkun e barazisë«.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> D. Beetham, punimi i cituar, 64.

<sup>27</sup> Po aty.

<sup>28</sup> Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Reinbeck 1978, 2, f. 139.

<sup>29</sup> Sipas: R. Michels, *Political Parties*, f. 75.

<sup>30</sup> E njëjta vepër, f. 349.

Marrja e pushtetit nga masat, nga proletariati, është një fiksjon. Sepse, gjithmonë nga masa do të delte »një pakicë e re e organizuar« që do të merrte pushtetin faktikisht. Pra, zhvillimi shoqëror s'është tjetër veçse qar-kullim i elitave, të cilat zëvendësojnë njëra-tjetrën. Prandaj » shumica është e paracaktuar nga një domosdoshmëri tragjike t'i nënshtrohet sundimit të një pakice të vogël dhe duhet të kënaqet të përbëjë piedestalin për një oligarki«. <sup>31</sup>

Mihelsi i thotë edhe fjalët definitive për këtë çështje: »Socialistët mund të fitojnë, por jo edhe socializmi, i cili do të zhduket në momentin e triumfit të ithtarëve të tij. Punëtorëve iu mbetet vetëm nderi të participojnë në regrutimin e sunduesve«. <sup>32</sup>

Duke qenë demokracia dhe socializmi të pamundur, Mihelsi gjen dalje në fashizmin dhe liderin karizmatik. Pasi udhëheqësit e organizatave të masave janë »oligar-kë konservativë«, të preokupuar me interesa të veta, ndryshimet shoqërore nuk mund të priten prej tyre. Ato mund të vijnë vetëm nga persona »të pajisur me kualitete të jashtëzakonshme, të trashëguara, kualitete që shpesh herë janë të mbinatyrshme, por përherë superiore«. Në bazë të këtyre kualiteteve këta persona janë të aftë të bëjnë gjëra të mëdha, madje të çuditshme. <sup>33</sup>

Dhe Mihelsi, që kishite kaluar në pozita fashiste dhe që pranoi më 1928 ofertën e Musolinit që të bëhet profesor në Fakultetin (fashist) të shkencave politike në Perugjia, ngjashëm me Pareton, i cili admironte Muso-linin, kurse fitoren e fashizmit e kishte shpallur si një »dëshmi të shkelqyeshme të parashikimeve të Sociolo-gjisë« së tij, filloi t'i këndonte hymne fashizmit. Fashiz-mi ka ndryshuar karakterin dhe përbërjen e elitës po-litike italiane, shkruan Mihelsi. Fashizmi nuk është lëviz-je klasore. Ai rekrutoi nga të gjitha shtresat kualitetet e guximit të vendosmërisë, duke i vënë në shërbim të qëllimit fashist. Për pushtet, vazhdon Mihelsi, nevojitet »vullneti politik«, të cilin e përbëjnë trimëria, dëshira për pushtet dhe vetëbesimi. <sup>34</sup>

Mihelsi arsyeton fashizmin në fazën e ngritjes së tij, argumenton përparësitë e fashizmit kur ai merr pushte-tin. Ai vihet në mbrojtje edhe të nacionalizmit italian. Sipas tij në lëvizjen punëtore ka dështuar ideja e inter-nacionalizmit dhe ky dështim rezulton ngase »elita pu-nëtore« i përvetëson vlerat borgjeze, mandej për shkak të konkurrencës së punëtorëve të vendeve të ndryshme

<sup>31</sup> E njëjta vepër, f. 354.

<sup>32</sup> Po aty.

<sup>33</sup> S. M. Lipset, *Parathënie* në Political Parties, f. 32.

<sup>34</sup> D. Beetham, artikulli i cituar, f. 230.

si dhe për shkak të »frymës së masës«, e cila është e gatshme të smadhojë veten dhe të nënçmojë çdo gjë të huaj.<sup>35</sup>

Personi karizmatik, për të cilin angazhohet Mihelsi, thyen konservatizmin, që është karakteristikë e organizatës, nxit masat për vepra të mëdha. Prej tij mund të pritet më shumë se nga burokracia dhe demokracia. Dhe, personi i këtillë është Musolini. Por Mihelsi nuk e vëren se duke u angazhuar për personin karizmatik ngritet kundër dy premisave dhe pohimeve themelore të konceptcionit të tij dhe të teorisë së tij të organizatës: kundër supozimit se masës i nevojitet me doemos organizata dhe kundër pohimit se organizata është me doemos oligarkike. Kështu, dalja që kërkon dhe që e gjenë Mihelsi, sado të jetë normale kur të merret parasysh riorientimi i tij ideor, në të vërtetë është *ikje nga teoria e tij e mëparshme*.

\*  
\*      \*

Ndonëse kritika e pikëpamjeve të Robert Mihelsit fillon që nga koha e shfaqjes së tyre, më duket se nuk ekziston një kritikë e tërësishme dhe e thelluar e konceptcionit të tij. Shumica e vështrimeve kritike për veprën e Mihelsit janë reagime rasti, fragmentare, madhërime ose dënime komplete të një teorie që është komplekse, dhe jo fort koherente, por që përmban edhe rezultate të padyshimta. Është interesante se edhe shumica e vështirimeve kritike për veprën e Mihelsit bëhen nga pozita dhe interesa të caktuara politike dhe kanë karakter ideologjik të theksuar. Duhet të shtohet se vetë natyra dhe karakteri i veprës së Mihelsit, inkonsekuencat dhe oshilimet e pikëpamjeve të tij e vështirësojnë analizën dhe vlerësimin. Më në fund, orientimet dhe riorientimet ideore të Mihelsit, veçanërisht angazhimi i tij për fashizmin, shkaktuan aversion dhe qëndrim negativ edhe ndaj teorisë së tij.

Në lëvizjen komuniste, veçanërisht midis dy luftërave botërore, jo vetëm që dënohej dhe hodhej poshtë konceptcioni i pergjithshëm i Mihelsit, por nuk u bë ndonjë përpjekje të shihej ndonjë rezultat pozitiv të ai. Për Buharinin, për shembull, vepra e Mihelsit *Partitë politike* është »një libër shumë interesant«, por, në socializëm, thotë ai në mënyrë doktrinare, kemi qeverisje të sendeve dhe jo të njerëzve. Në socializëm, vazhdon Buharini »do të zhduket inkompetenca e masës, sepse kjo inkompetencë nuk është atribut i domosdoshëm i

<sup>35</sup> E njëjta vepër, f. 248.

çdo sistemi«. Ai pranon se në periudhën kalimtare ekziston tendenca e degjenerimit të shtresës udhëheqëse, por kjo tendencë thyhet nga zhvillimi i forcave prodhuese dhe arsimimi masiv.<sup>36</sup>

Aleksander Shifrin, në një punim që përbën ndosh-ta reagimin më të plotë të socialdemokracisë ndaj vep-rës së Mihelsit, duke e konsideruar këtë vepër si aktuale e të rëndësishme dhe duke pranuar meritën e Mihelsit që, përkundër qëndrimeve tradicionale, të cilat e lidh-nin problematikën e demokracisë vetëm me shtetin, vë në qendër të studimit të tij çështjen e demokracisë në parti, në organizatë, hedh poshtë konkluzionet e Mihel-sit, së paku sa u përket partive socialiste e socialdemo-kritike. Oligarkizmi e tendencat e tjera antidemokratike janë karakteristike për partinë bolshevike thotë ky ideo-log i socialdemokratizmit oportunist evropian midis dy luftërave botërore, ose për partitë fashiste, por jo për partitë socialiste, duke sulmuar Mihelsin që iu dha shkas të tjerëve, të sulmojnë socialdemokracinë. Sepse, thotë ai, vepra e Zinovjevit mbi rrënjët shoqërore të oportu-nizmit, që përbën kritikën komuniste të socialdemokra-cisë, s'është tjetër veçse një rezime e tri kapitave të para të Mihelsit.<sup>37</sup>

Sipas Botomorit, marksistët që iu përgjigjën argu-menteve të Mihelsit, dhanë përgjigje të pamjaftueshme për të rrëzuar idetë e tij. Sepse, s'është theksi i argu-mentimit të Mihelsit në dallimin për nga niveli kulturor në mes udhëheqësve partiakë dhe anëtarëve të rëndomtë të partisë, pohim të cilin e kundërshton lehtë Buharini duke e theksuar ngritjen e përgjithshme të nivelit kul-turor të masave në socializëm. Përkundrazi, argumenti-mi themelor i Mihelsit thotë se »struktura e organizatës së madhe krijon stilin burokratik, grupin elit dominant dhe ndarjen e rreptë midis liderëve dhe anëtarëve të thjeshtë, e edhe më tepër midis liderëve dhe klasës si tërësi«. Këto probleme, vazhdon Botomori, janë gjith-një më akute për marksistët e sotëm, kur organizatat janë shumë më të mëdha e më komplekse dhe prandaj është gjithnjë më i vështirë e më kompleks problemi i participimit dhe i kontrollit. Mandej, tendencat oligar-kike në partitë politike të klasës punëtore u shfaqën në forma »të reja e më të zëshme«. Këto fenomene duhet të studiohen edhe në partitë komuniste. Por, përfundon Botomori, »meqenëse vetë marksizmi dominohej me de-kada të tëra nga ideologjia bolshevike (kjo do të thotë, për afërsisht, staliniste — F. A.) ende nuk kemi një so-

<sup>36</sup> Sipas R. Michels, *Political Parties*, f. 26.

<sup>37</sup> Alexander Schifrin, *Parteiapparat und innerparteiliche Demokratie — Eine sozialistische Michels — Kritik*, nga Lenk — Neumann, Vepra e cituar, f. 262.

ciologji politike serioze marksiste, të aftë të analizojë sistematikisht, me hulumtime teorike dhe empirike, këto aspekte të shoqërisë së sotme».<sup>38</sup>

Sado e mangët të jetë kritika e veprës së Mihelsit, ajo arriti të dëshmonte se koncepti i tij nuk mund të jetë teori dhe sociologji e partive politike. Nuk mund të jetë, sepse, përveç inkonsekuencave dhe kundërthënive të përmendura, përqëndrohet ngushtë në disa çështje të strukturës, të marrëdhënive të brendshme dhe të funksionimit të partive, duke lënë anash çështje thelbësore që kanë të bëjnë me karakterin klasor të partive, ideologjitë partiake, etj. Këtë e dëshmojnë studimet e shumta të mëvonshme të partive politike.

Por kritika, më duket nuk arriti të nxirrte në masë të duhur »bërthamën rationale« dhe pozitive nga vepra e Mihelsit, e cila nuk qëndron vetëm në vërejtjen dhe analizimin e tendencave të oligarkizimit e byrokratizimit të partive, të degjenerimeve antidemokratike. Sepse, kush mund të mohojë vlerën e theksimit të çështjeve të demokratizimit partiak, të raportit të socializmit e demokracisë, të misionit thellësisht kulturor të socializmit, që i artikulloi Mihelsi, qoftë edhe në formë negative e jo të plotë?

---

<sup>38</sup> Tom Bottomore, *Karl Marx*, Oksford 1979, f. 31.

Fehmi Agani

## OLIGARCHY THEORY OF ROBERT MICHELS

### Summary

*The theory of Robert Michels, which has been the object of this study, has often been raised in an uncritical way and denied without basis. However, it still remains a distinguished, specific and a productive theory which is rightly of interest. Michels is interesting as a person. He started his political and theoretical activity as a declared syndicalist and marxist, but ended as a defendant of Italian nationalism and fascism and as an adorer of Duce.*

*In this study, the role of Michels theory in the creation of political sociology especially of the sociology of political parties has been pointed out. It has been said in this paper that for different authors Michels' work was classic in the field of the social science which had great influence in the twentieth century.*

*Dealing with Michels essential concepts of political sociology the author has paid special attention to the following:*

- 1) Michels theory on the organization and its necessary oligarchism,*
- 2) Michels' point of view on the impossibility of democracy and socialism, and*
- 3) His engagement for the elitist conception and charismatic principle.*

*In the paper, a review of the critique of Michels' work has been done and it has been evaluated that his conception cannot be a theory and sociology of political parties because it not only is inconsequent but has also been closely concentrated on certain questions of structure, internal relations and of the function of the parties, leaving aside many essen-*

tial aspects. But Michels observations, it has been pointed out in the paper, mainly remain valuable, especially on the question of party democratization, in the relation of socialism and democracy and on the cultural mission of socialism.

**milenko  
karan**

---

**NJERIU  
NË QYTET  
DHE QYTETI  
KUNDËR TIJ**

*1. Ese socialo-psikologjik*

**N**jeriu gjithmonë jetoi në hapësirë. E thënë kështu, kjo nuk është farë urtie, por është një informatë e rëndësishme. Nga këtu rrjedh obligimi për një shqyrtim socialo-psikologjik të rregullimit të hapësirës. Mënyra sesi rregullohet kjo hapësirë sot krijon kryesisht një shqetësim dhe një neurozë. Pikërisht pse nuk respektohen nevojat dhe shpresat e tij — e drejta e tij që të zgjedhë — njeriu bëhet »problem«, ndonëse ai duhej të kishte fjalën e parë e të fundit. Së këndejmi ka bazë angazhimi për një marrëveshje të lirë (interesiale), ne ç'rast duhet të evitohet një mosmarrëveshje: Këtu shprehja »interes« ka domethënie psikologjike dhe jo tregtare. Ajo i përgjigjet ambicjes më të pastër të vetëqeverisjes — që njerëzit t'i rregullojnë marrëdhëniet e tyre pa përfaqësues dhe ndërmjetësues të çdolloji, pra, pa farë tutele.

**2.**

Në qoftë se është i detyruar të jetojë në hapësirë, njeriu duhet ta ruajë atë. Zakonisht me ruajtje të hapësirës mendohet ruajtja e rrethinës fizike (ajrit, ujit). Kjo është një vështirësi, por s'është e vetme. Ekziston edhe ndotja psikologjike e mesit të njeriut. Ekziston një lidhje e caktuar në mes mënyrës dhe kushteve në të cilat jeton njeriu dhe shrrëgullimeve gjithnjë më të

shpeshta të marrëdhënieve njerëzore, veçanërisht në meset urbane. Madje edhe mungesa e konflikteve është një shenjë se diç nuk është në rregull me këto marrëdhënie, sepse njerëzit mund të duhen ose të urrehen, vetëm nëse janë për ballë njëri-tjetrit, do të thotë në raporte ndërnjerëzore. Mesi i njeriut nuk priset vetvetiu; lumin e ndyjnë njerëzit. Po kështu edhe ajrin. Ata i prishin edhe marrëdhëniet e tyre. Madje edhe nevojat e tyre, me ç'rast duhet të kemi para sysh se këtu është fjala për nevojat autentike dhe jo të derivuara (të trilluara), të cilat përbëjnë rrugën më të shkurtër për t'u manipuluar njeriu; pra, e keqja qëndron jo në faktin që i jepet përparësi kësaj, por në faktin që njeriut nuk i jepet mundësi të zgjedhë.

### 3.

Psikologjia, shihet qartë, me vështirësi po lirohet nga shpjegimi strukturalist i nevojës, gjë që e errëson cilësinë e saj holistike. Kësaj të keqeje i bashkohet tjetra: pozitivizmi e mbylli këtë shkencë në fakte, kurse funksionalizmi e futi njeriun në kornizë të sistemit. Njeriu është vërtet i afërt me kafshën, por nuk jeton si ajo. Aq më pak mund të ndiejë si ajo: Nëse këndezit i ikën pula, ai, sigurisht, nuk do të vuajë shumë për këtë, gjë, që nuk ndodh me njeriun, sepse ky, si »qenie e vuajtjes«, i vetmi mund t'i ndiejë vuajtjet e tij. Pas kësaj shqetësimi qëndron pasioni — këte e theksoi Marksi, e edhe më mirë Frojdi. Prandaj s'është e rastit që dogma mbështetet në I. Pavlovin, ndonëse jo refleksologjia, por psikoanaliza përbën dëshminë psikologjike të marksizmit. Marksi do ta dinte këtë po të dinte për Frojdin, por këtë ende nuk e dinë shumë marksistë të sotëm.

### 4.

Bashkëjetesa është premisë njerëzore për plotësimin e nevojave: Robinsoni është produkt i imagjinatës. As nevojat »thjeshtë« biologjike nuk janë vetëm kaq; ato ndryshojnë te njeriu, janë të ndryshme nga të kafshës: nevoja seksuale zakonisht plotësohet në shtrat, por edhe ky shtrat është në shoqëri. Dhe, për plotësimin e kësaj nevojë duhet të jenë së paku dy vetë. As nevojat (thjeshtë) shoqërore nuk janë vetëm kaq; në secilën prej tyre mund të gjendet së paku nga një (copë) e historisë biologjike të njerëzve: ai që thotë se fle me gruan vetëm pse do të ketë fëmijë — psikologjikisht nuk është në vete. Ai duhet të flerë me gruan për të plotësuar epshin e vet seksual; fëmijët janë (mashtrim) i natyrës, kurse njeriu e merr këtë (mashtrim) si zgjedhje të tij. Prandaj, nuk ka bazë të futen nevojat njerëzore në suaza

të vrazhda: biologjike, gjegjësisht, sociale, sepse nuk ekziston lukthi i zbrazët por njeriu i uritur. Prandaj, njeriu reagon ndaj çdogjëqe që mund të ndodhë, jo si organ por si organizëm.

5.

Në botën patriarkale njeriu i plotësonte nevojat e veta sipas zakonit, i cili zvarisej me shekuj. Prandaj psherëtim: »Ah, ajo kohë tunke!« Por as nevojat e tij nuk ishin të mëdha. Të begatshme as nuk mund të ishin. Problemet rreth nevojave lindin me dyndjen e njerëzve nga fshati në qytet. Ky migrim zakonisht kremtohet si dëshmia më evidente e të ashtuquajturit modernizim të shoqërisë, ndonëse nuk do të na dëmtonte po të ishin këta numra më të vegjël. Arsyeja është: qyteti nuk ishte aftësuar dhe as që donte të pranonte këtë mori njerëzish në një mënyrë të denjë njerëzore; ata ishin për të ardhacakë dhe të këtillë kanë mbetur edhe sot. Prandaj i ardhuri në qytet, ndaj çdo femre sillet si të ishte ajo pelë, e ai hamshor, ndonëse për një sjellje të tillë në fshat të tij, posaçërisht ndaj motrës së tij, do të nxirrte thikën. Pra, fjala është për mospranimin e të ardhurit.

6.

Të flitet për vendësit në qytetet tona, statistikisht është e kotë: të ardhurit predominojnë. Beogradi para luftës vështirë të kishte 300 mijë banorë, kurse sot ka pesë herë më tepër. Në nxitimin që sa më parë të fitojnë një »pedigre« qytetare, ardhacakët shuajnë prejardhjen e vet, prandaj është e sigurt sjellja ambivalente e tyre. Nga ana tjetër vendësit, me një epërsi artificiale e shikojnë këtë, duke harruar se edhe ata vetë dje sapo i kanë zbathur opingat dhe kanë blerë rrobat e para të konfeksionit. Opinga nuk është mëkat, por është paseriozitet i llojit më të keq të sillmi sikur gjithmonë kemi mbathur këpucë të lustruara. Prandaj nuk është »mirë«, por psikologjikisht është e kuptueshme, që ndaj ardhacakut të sotëm sillet në mënyrë më të pasjellshme pikërisht ardhakaku i djeshëm. Si pasojë: nuk kemi arritur të urbanizojmë fshatin, por e kemi fshatarzuar qytetin. Prandaj mbijjnë »vendbanimet e egra«, të cilat i shikon qyteti si makuti nga përrallat. Së këndejmi, kaq shumë »klube të vendlindjes« nëpër qytete tona të mëdha, që është dëshmia më e mirë se këta njerëz vetëm fizikisht kanë ardhur në qytet.

7.

Prandaj këngët sipas të cilave, nëse është për t'u besuar, qyteti i pret »me zemër të hapur« ardhacakët, janë të mira për raste solemne, por psikologjikisht janë

të pavlerë, sepse janë të pavërteta. Takimi i ardhacakut me qytetin është i vrazhdë, i rëndë, sepse ardhacakët janë pa shkathëtësi për t'iu përshtatur kërkesave të tij, kurse qyteti nuk do t'iu përshtatet atyre. Prandaj kemi dallimin prezent, ndonëse nuk pranohet, në mes »purgerit« (qytetarit) dhe »fshatarit« në qytet. Së këndejmi kemi rrethet e mbyllura në qytet, në të cilat fshatari mund të depërtojë ose me shumë mend, ose me lidhje të fortë, duke llogaritur vazhdimisht se »pedigreja« qytetare do t'i pranohet ndoshta në brezin e tretë. Prandaj ardhacak, i zhdërvjellët si është, kursesi nuk pranon fshatin ku ka lindur; Së paku thotë se ka ardhur nga një qendër rrethi, duke llogaritur kështu të shkurtojë distancën drejt qëllimit të dëshiruar.

## 8.

Të thuhet se qytetet tona i ka vërshtuar mikroborgezizmi, është vetëm gjysmë e vërtetë. Gjysma tjetër është më e sakët, sepse ka origjinë rurale dhe ka po këtë kohëzgjatje: e ashtuquajtura muzikë popullore me komponim të ri, në të cilën zakonisht një këngëtar vajton çobaneshen, që e ka lënë në fshat, pa e ditur ndoshta se edhe ajo mund të jetë bërë yll estrade! As vëndësit nuk kanë me çka të lavdërohen: Revista »Danas« e M. Kërlezhes (në një tirazh prej 3500 ekzemplarësh të shitur) në vitin e largët (si na duket) 1934, kushtonte 24 dinarë, sa një qengj i rritur, thuajse dele. Tirazhet e revistave tona janë sot aq të vogla sa është turp të përmenden, ndonëse kushtojnë sa një gjysmë gote e rakisë së keqe, në cilëndo pijetore.

## 9.

Për të plotësuar nevojat e tij (në fshat si dhe në qytet) njeriu duhet të punojë. Puna e ka pasuruar, por edhe varfruar njeriun. Puna krijon mundësi për zhvillim, por edhe për ngecje të njeriut: tejlorizmi është shembulli më i mirë së çfarë çoroditjesh mund të këtë. Kjo pakuptimësi sikur merr kuptim me zbukurime ëmbëlsuese të punës; kjo kozmetikë fillon me mësimet e arsimuesve për bukuritë e saj, për të përfunduar, së paku tash, me përshtatjen e obligueshme për punë, prej nga mund të arrihet lehtë në marrëzi, të cilat çdo revoltë ndaj marrëdhënieve jonjerëzore në punë e gnostifikojnë si simptom neurotik. Marksizmi thoshte se fatin e punëtorëve nuk e përcaktojnë nëntë të dhjetat e atyre që punojnë por ajo e dhjeta që pret te pontat e fabrikës për të hyrë në punë. Pra, fjala është për shantazhin.

10.

Prandaj duhet të shpjegohet çështja se për çfarë pune është fjala? Për punën e tjetërsuar apo të lirë? E para të shumtën është shëmti, kurse tjetra mund të bëhet edhe lojë. Prandaj puna s'mund të njolloset në tërësi. As përshtatja ndaj saj nuk është ikonë dhe kur të bëhet e tillë, atëherë njeriu është i përgatitur për manipulim të çdolloji. Përshtatja, çfaredoqoftë, nuk është adaptim konformist ndaj çastit, por mospajtim (heretik) me procesin. Ajo nuk është besim, por dyshim, pyetje. Nëse njeriu është i detyruar t'u përshtatet rrethanave që janë jashtë tij, atëherë edhe rrethanat duhet të jenë njerëzore. Këtë e tha, dihet, K. Marksi, por duket se pakkush e dëgjoi në mënyrë të drejtë. Edhe më pak, në mënyrë të mençur.

11.

Duke mos u eliminuar në punë, dyshimet spostohen në pjesën tjetër të jetës së njeriut, në kohën e tij të lirë. Kjo kohë e lirë zakonisht i kundërvihet kohës së punës. Konsiderohet më e mirë se ajo. Kjo mund të jetë, por jo medoemos. Kur puna nuk është e lirë, nuk është shumë më e lirë as koha e lirë. Dallimi qëndron vetëm se njeriut i duhet sikur ai vetë e bën zgjedhjen. Në të vërtetë është i mashtruar: flitet për lirinë e kohës së lirë, kurse »shërbimet — paket« të turizmit i fusin njerëzit gjatë udhëtimit si peshqit në konservë. Rekomandohet shpenzimi spontan i kohës së lirë, kurse libër-udhëzimet e papërshtatshme e programojnë këtë kohë me saktësi kompjuterike. Prandaj, koha e lirë, veçanërisht në qytet, ende është më tepër një mundësi e ikjes »prej«, sesa një ecje »drejt« njerëzve.

12.

Për të qenë gjithëçka si nuk duhet, po e ndyejmë edhe gjuhen e të folurit. Në vend të mendimit të qartë e fjalës së pijshme, ne po flasim me një çoroditje, me gjuhen që nuk e kupton as ai që thot diçka dhe lëre ai që e dëgjon. Jemi mësuar nga mjeshtër të mëdhej të errësojmë domethëniet e vërteta të fjalës, veçanërisht të shkurtojmë ngarkesën e tyre emocionale. Prandaj ne nuk kemi shtrenjtime, greva, mjerim e konflikte dhe, mos e dhëntë Zoti, kriza — për të gjitha këto kemi gjetur shprehje më të buta. Ekzistojnë vetëm, çmimet e reja, ndërprerje të punës, përsona që kanë nevoja sociale dhe — situata komplekse. Nuk kemi as prostitute, sepse ato janë (po citojmë një punim shkencor) »Persona femërorë me shrrëgullime hormonale«, dhe duket

sikur puna që bëjnë ato të jetë njëfarë terapie, ndonëse populli ynë gjithmonë e ka ditur se hajn është ai që vjedh, dhe jo ai që »huazon«, njësoj sikurse është ditur së spekulanti nuk mund të gëzojë në mesin e vet emrin e një biznismeni të suksesshëm.

13.

Natyrisht, njeriu do të jetojë edhe më tutje në qytet dhe do t'ia mësyjë atij. Këtu s'ka dyshim, por çështja është: a vërtet duhet të jetojë medoemos në këtë mënyrë? Vërtet, urbanistët si edhe arkitektët rrallë bëjnë, por në të ardhshmen do të detyrohen ta pyesin më shpesh psikologjinë për mendimin e saj — po themi mendimin nëse duket e pavend fjala »këshillë«. S'është panikë dramatike, por është fakt i thartë se qyteti i sotëm si të ishte në komplot kundër njeriut, prandaj sikur të bënte çdo gjë t'ia helmojë edhe më tepër jetën e rëndë. Me këtë rast është interesante, ndonëse jo edhe ngushlluese, që për të gjitha këto më së paku pyeten njerëzit, lëkura e të cilëve më së shumti pëson: Vështirësitë e komunikacionit urban nuk i ndiejnë ata që udhëtojnë me mercedes, sikurse nuk mund t'i dinë hallët e njerëzve punues ata që me standard janë larguar më së shumti prej tyre. Pra, fjalën e kemi për hipokrizinë. Edhe hipokrizia është një formë e ndotjes së mesit psikologjik të njeriut.

14.

Pasoja më e padenjë e këtij komploti është mungesa ose së paku shuarja e raportit shoqëror në qytet. Bulevardet e gjera me të vetmuarit e lartësuar (soliteret) — ndoshta janë motiv i mirë për gënjeshtat e pikaturuara (kartëpostalet); Për psikologjinë, ato janë dëshmi se njeriu më së miri mund të vetmohet ndoshta në qytetin e madh: si të ftosh fqiun kur për këtë ndoshta të nevojitet megafoni dhe si ta njohësh tjetrin, kur je i mbyllur pikërisht si ai? Pyetja: si t'i hapet dera fqiut, po troket edhe në dyert tona, edhe pse s'ishte e domosdoshme të arrinim deri atje, sepse, deri dje të thuash mendonim se është më mirë të kesh një fqinjë të mirë, se një vëlla të keq. As vëllai i mirë nuk do të mund të ndihmonte më shpejt, po të mos jetonte në fqinjësi. Pra, s'është e thënë të jetë modernja më e mirë, sikurse as e vjetra të jetë medoemos e keqe. Dallimi qëndron vetëm në atë se cila sjellje i përgjigjet më tepër njeriut.

15.

Qyteti me mendjelehtësi ra në grackën që njeriu t'iu përshtatet planeve, në vend që programet t'u shërbejnë njerëzve. Prandaj, ata që i »rregulojnë«, më tepër

kujdesen që t'u sigurohet parkingu qerreve, sesa lëvizja e lirë dhe kontakti njerëzor mijëra këmbësorëve. Në këtë lëmsh prej njerëzish, automobilitash dhe ndalesash të çdolloji, si ta kapë djaloshti buzëqeshjen e vajzës dhe, ku të ndalet njeriu për t'u takuar me të afërmin? Për hir të të vërtetës duhet të shtojmë: për këtë shnjerrëzim të marrëdhënieve njerëzore në qytet nuk kanë faj të madh urbanistët dhe arkitektët; këtë politikë e ushtrojnë të tjerët, të cilët, së paku për këto gjëra, dinë shumë më pak.

16.

Por kjo mirësjellje nuk e përmirëson rezultatin, i cili thotë se qyteti po ndërtohet jo sipas masës së njeriut, por kundër mundësisë së tij që të durojë këtë dhunë. Nuk jam kundër solitereve (e edhe po të isha, ç'rëndësi ka kjo?); nuk jam as për »shtëpiza në lule«, sepse ato vajtën me prindët tanë. Por jam kundër faktit që hapësira, në të cilën e shpenzoj praninë time të vetme në këtë planetë, t'i ngjajë kazermës, sepse as këto godina nuk janë më çka ishin dikur; ato janë dëshmi e demokratizimit të shoqërisë, në kohën kur unë nuk mund t'i bërtas as gruas, pa dëgjuar fqinjët e katit të shtatë (natyrisht, për shkak të arsyeve teknologjike të ndërtimit).

17.

Kur rrugët nuk janë sipas dëshires së njeriut, është e qartë të humbin nga qytetet tregjet, qysh moti vendet më të preferuara të takimit të njerëzve. Kur ndërtesat nuk janë sipas dëshires sonë, atëherë është e natyrshme që banesat të jenë strehimore. Pjesa më e njollosur e banesës është kuzhina; ajo gati është dëbuar nga jeta jonë dhe më këtë rast harrohet që kjo pjesë e banesës kishte dhe ka tri përparësi psikologjike të padyshimta: në të është gjithmonë ngrohtë, aty ushqehemi dhe aty shpesh tubohen pjesëtarët e familjes dhe jo vetëm ata. S'është e keqja që ajo u njollos, por që nuk i është gjetur zëvendësim i përshtatshëm. Askujt nuk i shkoi ndër mend të përcaktonte se sa televizorë janë vendosur pikërisht në kuzhinë?

18.

Për të gjitha këto pakkush e pyet psikologjinë. Kjo nuk është faj i saj, por më këtë as nuk mund të lavdërohet. Por, shumë psikologë janë fajtorë. Fajtorë janë sepse nuk ngriten kundër kësaj dhune, nuk i shqetësojnë pushtetmbajtësit, gjë që do të duhej ta bënin, sepse janë

të autorizuar. Psikologjia është, edhe sipas definicionit gjimnazial, shkenca mbi shpirtin. Sipas definicioneve më bashkëkohore, ajo është studim i sjelljes së njeriut në shoqëri. Pra, fjala është për psikologjinë sociale. Dhe këtu, fatkeqësisht, na mbulojnë retë: Ç'dobi ka të pyesësh, kur e di që më parë se me pyetjen e qartë nuk do të nxjerrësh as përgjigje të errët?

\*

\*

\*

Pikërisht pse është fjala për njeriun tonë, për nevojat, dëshirat dhe shpresat e tij dhe, nëse nuk është e dëmoduar të thuhet — për ëndrrat e tij, që qyteti dhe njeriu më në fund të pajtohen, këtë vështrim do ta përfundoja me një ndodhi, në dukje qesharake, por në fakt urti. Para nja njëqind vjetësh në Beograd duhej të botohej një roman francez, në të cilin një kont i drejtohet të shoqës me këto fjalë: »Konteshë e hirplotë, ju lutem të ma jepni atë majonez«. Përkthyesi ynë ra në hall si ta përkthente këtë lutje e të mos tmerrohej lexuesi ynë i atëhershëm: burri po e lut gruan dhe po i drejtohet me »ju«! Mandej, majonezi! Dhe tekstin e përktheu dhe e »përshtati«: »Grua, ma jep atë turshi«!

Përktheu: F. Agani

Milenko Karan

## L'HOMME DANS LA VILLE ET LA VILLE CONTRE L'HOMME

*Dans cet essai de psychologie sociale l'auteur s'attache à cerner certains aspects de l'aliénation de l'homme dans l'ambiance urbaine. En traitant le problème des besoins de l'homme l'auteur critique l'orientation structuraliste, aussi bien que fonctionnaliste et positiviste en psychologie et d'autre part met en lumière l'importance de la psychanalyse pour les investigations de psychologie sociale. En même temps l'auteur essaye de saisir différents aspects de la situation aliénée et aliénante de l'homme dans la ville en esquissant les problèmes du travail et du loisir, de l'espace et du langage.*



ali  
aliu

---

## NGA TEORITË LETRARE ANTIKE

Koncepti për teoritë letrare të lashtësisë antike greke zakonisht ndërlidhet me një pjesë të dialogëve të Platonit në radhë të parë me veprat Ijoni, Gostia, Feidoni, Fedra dhe me librin e dhjetë të Shtetit e ndonjë tjetër; me komedinë Bretkosat të Aristofanit (që konsiderohet kontribut i parë në traditën e përgjithshme të estetikës letrare), e pjesërisht edhe me komedinë Zogjtë po të këtij komediografi të madh, e sidomos me veprën monumentale për shkencën e letërsisë, Poetikën e Aristotelit, po edhe me disa vepra të tjera të tij, siç është Retorika e ndonjë tjetër. Ndërkaq, Teoritë letrare gjatë rrugës së konstituimit të vet, lëndë dhe dëshmi kanë kërkuar dhe gjetur edhe në shkrimet imagjorative artistike, duke filluar që nga veprat madhore të Homerit Iliada dhe Odiseja, si dhe në veprat e poetëve të mëdhenj të lirikës klasike greke siç janë Hesiodi, Teognidi, Safo, Simonidi, Pindari e shumë të tjerë. Por para se të shohim çfarë janë mundësitë për një përcaktim dhe ndriçim sado të mundshëm të vetëdijes së atëhershme mbi qenien, natyrën dhe praktikën poetike të shprehur, para së gjithash në vetë tekstet burimore poetike, të sqarojmë një çështje të natyrës thauja terminologjike.

Shkenca mbi letërsinë e njeh dhe e pranon dallimin në mes fushës së Teorive letrare dhe Teorisë së letërsisë. Si reflekse të veçanta por të objektit të përbashkët, Teoritë letrare dhe Teoria e letërsisë dallohen për kah synimet, këndvështrimi dhe për kah parimi i qasjes. Teoritë letrare e kanë të përcaktuar dhe të kufizuar hapësirën e observimit, meqë kjo u referohet periudhave, por edhe metodave të caktuara dhe të veçanta letrare gjatë zhvillimit historik. Teoria e letërsisë, ndërkaq, shtrihet brenda vazhdimësisë krijuese letrare, gje-

gjësisht ajo nxjerr përfundime, përligj dhe kodifikon përvoja të veçanta të praktikës dhe të përvojës krijuese në tërësi. Objektin e vet. Teoria e letërsisë e kundron sinoptikisht dhe sinkretisht dhe, si e tillë, gjatë elaborimit ajo evidenton dhe merr parasysh fushën e Teorive letrare. »Teoria e letërsisë — thotë Milivoj Sollari — trajton çështjet e natyrës së letërsisë, format dhe mënyrat e shprehjes letrare dhe cilësitë e përgjithshme dhe të veçanta të veprave letrare si krijime artistike. Asaj i intereson ligjshmëria e përgjithshme e krijimit; ajo përpiqet të përcaktojë parimet e përgjithshme të formësimit të llojeve të veçanta letrare, ligjshmërinë e të kuptuarit dhe të vlerësimit të veprave letrare«.<sup>1</sup> Teoritë letrare, ndërkaq, mbështeten dhe sajohen kryesisht nga mendimet, nga reagimet apo tekstet polemike që shtrihen dhe rrahin aspekte të ndryshme lidhur me natyrën dhe praktikën e krijimtarisë poetike të një kohe dhe të një mjedisi të caktuar. Mendimit, pikëpamja dhe vetëdija e caktuar lidhur me qenien e poezisë zakonisht hasen në vetë veprat poetike. Megjithatë, diskutimet dhe polemikat, të drejtpërdrejta ose të tërthorta, përbëjnë lundrin kryesor konstitutiv të teorive letrare përgjithësisht Platoni, siç dihet, në shumicën e dialogëve, sa herë që shtron problemin e praktikës mimetike të poetëve polemizon të thuash me tërë traditën e poezisë klasike greke, duke filluar që nga Homeri deri te autorët e tragjedive dhe me poezinë e kohës së vet. Në të vërtetë, Platoni polemizon lidhur me mënyrën e shfrytëzimit të mitologjisë në poezi, meqë për të, siç do të shohim më vonë, është e lejueshme prirja për t'i profanizuar perënditë, prirje që bie në sy në poemat e Homerit dhe në pjesën më të madhe të tragjedive. Aristoteli, po ashtu, polemizon me mësuesin e tij Platonin, edhe Aristofani është i pakënaqur dhe reagon lidhur me katandisjen në të cilën ka rënë poezia athinase e kohës së tij, gjegjësisht pas vdekjes së Eskilit, Sofokliut dhe Euripidit, Horaci polemizon me Pizonët, Pseudo Longini, në traktatin e tij Mbi të madhërishten polemizon me Cicilin, etj.

Si bashkësi me sistem të organizuar shoqëror, me qendra të zhvilluara tregtare, administrative, kulturore dhe arsimore ushtarake, Greqia e lashtë arriti kulme të pakapërcyeshme në fushën e krijimtarisë artistike. Jeta e pasur dhe intensive shpirtërore dhe filozofike, krijuese e shkencore është dëshmi e gjallë për bindjen se niveli i arritur në fushën e arteve nuk ishte as përjashtim as dukuri e rastit. Në trollin e një bote shpirtërore me mundësi gjeniale krijuese, në mesin e një bote me aq personalitete e kolosë në jetën e përditshme shpirtërore dhe kulturore, doemos se do të jenë shtruar dhe do të jenë trajtuar çështje nga më të rëndësishmet lidhur me

natyrën e krijimtarisë poetike. Grekët e lashtë, me kërshëri prore të zgjuar dhe aktive, të etshme për depërtime të reja drejt zotërimit të botës dhe të natyrës, nuk kish si të mos i preokuponte edhe çështja e karakterit fluid, natyrës së pakapshme dhe enigmatike të krijimtarisë letrare. Si e ndjenin, si e konceptonin dhe e shpjegonin bie fjala ata aftësinë e të krijuarit poezi, praktikën poetike, sa dhe në ç'masë e konsideronin atë aftësi si dhunti qiellore, gjegjësisht çështje që lidhet me domosdonë e brendshme, individuale, apo krijim që mbështetet në praktikën e zotërimit të teknikave dhe të konvencave shprehëse; në ç'masë e konsideronin, bie fjala, aftësinë krijuese artistike si çast të ekzaltimit dehës dhe në ç'masë e pandehnin gjendje kthjelltësie të arsyes, ose në ç'masë e pandehnin aktin krijues fenomen të shpirtit dhe të emocionit, gjegjësisht fenomen që prore është nën udhëheqjen dhe për kontrollin e mendjes; si dhe sa i ngarkonin poezisë rol praktik, të përditshëm dhe sa e privonin atë nga ky rol, e shumë çështje të tjera — ishin preokupim i përhershëm në jetën kulturore dhe letrare të Greqisë klasike.

Nga sa mund të vërehet në bazë të dëshmvive, shumë supozime që arrijnë nga kjo lashtësi, edhe pas njëzet e kaq shekujve, mbeten përherë të hapura dhe aktualisht vitale për praktikën krijuese artistike. Njëri nga problemet e përhershme dhe kyçe për qenien dhe natyrën e krijimtarisë artistike që del nga format dhe relacioni i komunikimit në mes artit mimetik dhe realitetit jetësor u shtrua dhe u rrah jo vetëm nga ana e personaliteteve të shquara në filozofi, por, siç e thamë edhe më sipër, edhe nga krijuesit e drejtpërdrejtë të artit poetik.

Gjurmët e para të mendimit të caktuar mbi poezinë, vetëdijen mbi krijimtarinë letrare, mbi qenien dhe natyrën e saj, shkenca i kërkon në lashtësinë e thellë parahomerike dhe para antike greke. Këto gjurmë, para së gjithash janë supozime që mbështeten në ruajtjen e disa teksteve letrare të lashta rreth tridhjetë e më shumë shekuj, dëshmi të arritura nga Egjipti i lashtë, nga gërmadhat e Babilonit. Mirëpo, faktet flasin se nisma e mirëfillët në studimin e letërsisë lidhet me trollin e Greqisë antike, nën ndikimin e së cilës do të paraqitet edhe tek romakët, në Indi, Kinë, Japoni — diku në fillim të kohës sonë.

Mendime të tërthorta e të rëndësishme që shprehin shkoqur bindjet e autorit lidhur me çështje e kategori të ndryshme të artit letrar siç janë talenti, frymëzimi dhe muza, parimet dhe teknikat e të rrëfyerit, format e mimesisit, roli i poezisë në jetën e njeriut, iluzioni poetik, njohja dhe rinjohja në poezi, etj., hasim shpesh në vargjet e kryeveprave të Homerit. Poeti i madh grek, përmes këtyre dy veprave, bëri hapin e parë drejt çlirimit dhe

emancipimit të letërsisë së deriatëhershme nga kulti i ritualeve magjike dhe religjioze, nga karakteri sakral i mitologjisë, duke shprehur besimin dhe vetëdijen e atëhershme mbi letërsinë. Prej këtij kulti Homerit trashëgoi shumë konvenca, si besimin mbi prejardhjen qiellore të poezisë, trajtën e muzës etj. Por duke vazhduar të thithte nga burimet e mitologjisë, ai provoi t'i vendoste perënditë dhe njerëzit bashkë. Perënditë do të marrin pjesë aktive në jetën dhe në punët e përditshme të njerëzve, do t'i nxisin dhe do t'i kanalizojnë vullnetet dhe fatet e tyre, do t'u ofrojnë zgjidhje për shumë dilema dhe situata të rënda, siç do të nxisin konflikte të reja. Për këto tipare dalluese të praktikës mimetike të Homerit, kjo etapë e krijimtarisë do të emërtohet edhe si realizëm mitik. Natyrisht mitologjia në veprën e Homerit si dhe në tërë poezinë antike greke, jo vetëm që është pasqyrë e tërthortë e përditshmërisë dhe e botës greke, por edhe grekët, përmes mitologjisë gjurmonin zgjidhje për dilemat dhe konfliktet e veta të përditshme. Ja si e sheh relacionin në mes poezisë antike greke dhe mitologjisë, A. Uçi: »Shumica e artit dhe e letërsisë së Greqisë së lashtë janë ndërtuar me motive dhe subjekte të huajtura nga mitologjia, mirëpo kjo jo vetëm që s'e pengoi por madje i dha shtytje zhvillimit të artit dhe të letërsisë klasike greke. Veprat më të përsosura të tyre e afirmuan artin si një formë të pavarur të ndër-gjegjes shoqërore që e transformonte cilësisht lëndën mitologjike, që e shkëpuste nga iluzionizmi mitologjik dhe i jepte kuptim artistik... Arti klasik grek mbante një qëndrim krijues aktiv ndaj lëndës mitologjike, e përpunonte duke i ndryshuar kuptimin dhe duke futur përmes saj shqetësimet e reja shoqërore dhe frymën bashkëkohëse. Ai e kapërceu karakterin sakral të mitologjisë së lashtë dhe zhvilloi frymën kritike ndaj përmbajtjes fetare të saj... Për Homerin mitologjia kishte nisur të humbiste karakterin sakral. Ajo ishte vetëm një lëndë e përshtatshme për të përpunuar dhe rikrijuar sipas liqëve të artit të kultivuar.

Homeri dhe përfaqësuesit e lirikës klasike greke të shekujve VII dhe VI si dhe tragjedistët e shekullit V, synuan dhe arritën që, tingujt dhe herojtë e ndryshëm mitologjikë t'i vënë në funksion të shprehjes së figurshme artistike. Perënditë kështu filluan të jenë përfaqësues dhe zëdhënës të veprimeve, të idealeve të caktuara të njeriut: »Lënda e këtyre poemave (homerike) nuk i nënshtrohet mendimit mitologjik, por tipareve të mendimit artistik figurativ... Ndonëse në poemat e Homerit vihen re elemente të mitologjisë, nën peshën e ngarkesës estetike ato janë zhveshur nga elementet mistike dhe kultet, nga totemizmi, animizmi. Perënditë e Homerit janë antropomorfizuar dhe zhvillohen estetikisht drejt

tipave ideale njerëzorë. Familja e perëndive olimpike ka te Homeri trajtën e familjes patriarkale njerëzore... Njerëzit me problemet e tyre bëhen strumbullar i rrëfimit epik, kurse veprimi i perëndive është ngushtuar shumë në krahësim me mitologjinë fetare... Homeri besonte se perënditë nuk ekzistojnë në ndonjë botë tjetër, por janë të përfshira brenda natyrës. Ai i përfytyronte ato në trajtë antropomorfe, duke i afruar me tiparet njerëzore. Ai s'e pranonte kontrastin e prerë në dis perëndive dhe njerëzve. Asgjë njerëzore nuk është e huaj për perënditë homerike... Kjo tregon se te Homeri figurat e perëndive fillojnë të funksionojnë si figura artistike».<sup>2</sup>

Janë të shumta vargjet në kryeveprën e Homerit që shprehin qëndrime dhe vetëdije të caktuar të kohës dhe të autorit lidhur me çështje të artit poetik. Kështu, Homeri, në traditën teorike letrare evropiane, i pari shpreh mendimin e vet mbi poezinë si dhunti hyjnore për të cilin dëshmi të shpeshta hasim sidomos në dy këngët e para të Iliadës dhe në këngën e parë të Odisesë:

Tani ju, o Muza, që n'Olimp banoni,  
dhe si hyjnesha para syve keni  
çdo send dhe nuk ju mbetet gjë pa ditur  
tregoni prijsit dhe princat danaj,  
të cilët ne kurrë parë me sy s'i kemi,  
por kemi ndier lavdinë pamort të tyre.

Iliada, këngë II V. 600—605

Është e dukshme sidomos fryma e re e artit poetik të Homerit kundruall trajtimit tradicional të mitologjisë. Perënditë në eposet homerike janë paraqitur me tërë »kusuret« njerëzore. »Ata janë meskinë kapriciozë, të ashpër, të padrejtë, në sjelljet kundrejt njeri-tjetrit shumë herë janë më brutalë edhe se njerëzit«.<sup>3</sup> Kjo paraqitje negative e perëndive, nuk erdhi vetvetiu si refleks i natyrshëm e pjesëmarrjes së tyre aktive në hallet e njerëzve, pa dashjen e poetit. Në dëshmi të kësaj le të sjellim disa vargje — biseda perëndish në veprën e Homerit:

Medet, sa keq për ne të vdekshmit flasin!  
Thonë se të zezat veç nga ne u vinë...

Odiseja, kënga I. V, 47-50

ose protestën e Akilit drejtuar perëndive:

Perënditë që s'kanë kujdes as derte  
vuajtje të zezë njeriut të mjerë i prenë,

Iliada, kënga XXIV

që në këtë mënyrë, tërthorazi po edhe drejtpërdrejt të ndikojë në formimin e një relacioni të ri në mes perëndive dhe njerëzve, gjegjësisht në mes poezisë dhe mitologjisë.

Homeri kërkon nga poezia të arrijë iluzion bindës të realitetit nga i cili ushqehet. Një ndër shembujt e shpeshtë, me të cilin e mbështesin shumë homeristë këtë bindje të poetit është përshkrimi i relievit të gdhendur në mburojën e Akilit që shtrihet prej vargut 478 deri në atë 608 të këngës XVIII në Iliadë. Në këtë fragment përshkrimi të tablosë që ngërthen në vete tri faza, hasim edhe këto vargje:

Megjithëse toka ishte e artë, pas plorit  
dukej e zezë, aq bukur ishte gdhendur.

Iliada, kënga XVIII, V. 695-6

Edhe në këngën XIX të eposit Odisea, kur kryetrimi i rrëfen së shoqes, Penelopës, për përjetimet dhe peripecitë luftarake të grekëve, pa e zbuluar identitetin e vet, poeti thotë:

». . . . . Kështu Uliksi,  
i jepte rrenës pamjen e së vërtetës . . .«

Odiseja, kënga XIX, V. 263-4

ose,

Kur ti këndon dertimet e akejve,  
vuajtjet, trimëritë, bëmat e tyre,  
jep përshtypjen sikur i ke parë vetë,  
ose t'i ka treguar ai që i vërejt!

Poeti i madh grek poezisë ia ngarkonte edhe funksionin e argëtimit, e shihte atë edhe si veprim që lehtëson brengën e jetës, që zbut plagët e njerëzve, gjegjësisht që mban gjallë shpresat e njerëzve, që mposht ligështinë, që forcon besimin e njeriut në mundësitë e veta. Në këngën IX të Iliadës, kur bashkëluftëtarët provojnë edhe një herë t'ia kthejnë mendjen dhe t'ia zbusin zemrën Akilit të zemëruar që të kthehet në fushën e betejës, e cila ka marrë tatëpjetën për grekët, hasim në këtë përshkrim:

E kur mbërritëm tek anijet e çadrat  
që me gjithë shpirt për të kënaqur veten  
i binte qestes tingëllore e t'bukur,  
mjeshtërisht e punuar me qafë prej argjendi...

Iliada, kënga IX, V. 218-222

Pra Akili, për kënaqësi të shpirtit të vet, i binte këtj instrumenti muzikor dhe, falë fuqisë ndikuese të artit muzikor, ai, mbase përjetonte çaste të një kënaqësie dehëse shpirtërore... Poezia, po kështu, duhet të jetë në shërbim të përjetësimin të veprave madhore dhe njerëzve të shquar e të monumentalizojë luftërat dhe heronjtë, dashurinë për vatrën, për tokën e të parëve, etj. Funksionin që luan poezia në përjetësimin e njeriut dhe të veprës së tij është i pazëvendësueshëm, meqë atë nuk mund ta arrijë as historia e as filozofia. Ja cili është pikëllimi, burimi i dhembjes tragjike të Telemakut për tretjen pa gjurmë të të atit:

Aspak vdekjen e tij nuk do ta qaja,  
po të kishte rënë me armë në dorë si shokët  
kundër trojanëve duke luftuar,  
e shpirt të kishte dhënë ndër krahë të miqve,  
n'mbarim të luftës: Grekët atëherë  
do t'kishin ngritur përmendore,  
nam e lavdi do të kishte lënë prapa!

Odiseja, kënga I. V, 309-316

Ose, ja si vizatohet personaliteti dhe bota shpirtërore e gruas besnike të Uliksit, virtuti i së cilës qëndroi i paprekur në lartësitë më të shkëlqyera gjatë shekujve:

Sa mirë paska qëndruar bija e Ikarit  
e urta Penelopë! Kështu mbahet  
fjala që i jepet ditën e parë burrit,  
në lulen e rinisë kur je martuar.  
Kujtim i nderit t'saj kurrë s'do të shuhet  
dhe zotat e pavdekshëm do t'frymëzojnë  
njerëz të gjallë, që këngë gjithmonë t'i thurin  
së Urtës Penelopë, sa t'jetë jeta.

Odiseja, kënga XXIV. V, 241-248

Një personalitet tjetër në botën shpirtërore antike greke që, si të thuash, jetoi më afër epokës homerike (në mos edhe bashkëkohës i tij), i cili, së bashku me poetët e tjerë të lirikës klasike greke «i lagu buzët» në burimet e freskëta të Olimpinit, në mitologji, që prirjen e vet prej poeti të madh e vuri në shërbim të botës së afërt dhe të realitetit që e rrethonte nga përditshmëria, që sajoi thuaja një sistem të tërë në gjakim të zërthimit të qenies, natyrës dhe praktikës poetike është edhe Hesiodi. Është kjo një fazë e re e vetëdijes antike greke mbi poezinë. »Lindja e pronës private dhe iniciativës personale u pasqyrua edhe në mënyrën e shprehjes (format e shprehjes si shprehje të vetëdijes) së ndjenjave dhe mendimeve të njeriut. Në vend të paraqitjes së botës ideale të hyjnive dhe të heronjve të këngëve të lashta

epike, vendin kryesor tash e zë subjektivizmi, në vend të botës së fantazisë, realiteti i gjallë, në vend të së kaluarës së lashtë, jeta aktuale».<sup>4</sup> Hesiodi në poemthin e tij Teogonia i pari provon të sajë gjenealogjinë e perëndive në Olimp që është refleksi demitizimit dhe shquarjes së alogjizmave në kaosin e kozmosit mitologjik. Lehtë e tërthorazi në këtë gjenealogji shprehet dyshimi në vërtetësinë e rrëfimeve mitologjike sidomos me fjalët: »Ne dimë shumë gënjeshtër t'i rrëfejmë për të vërtetën të kulluara — por, po të duam mund të rrëfejmë edhe të vërtetën« (A. Uçi). Në një poemth tjetër, Punët dhe ditët, ai si poet flet edhe për këto të vërteta, meqë hoqi dorë nga përsëritja e hyjnive, braktisi pjesërisht gënjeshtërën e lartë dhe: »ankohet për padrejtësitë që i bëhen popullit të thjeshtë, flet për përhapjen e shthurjes morale dhe vërshimin e veseve«. Përmes poezisë Hesiodi gjakon t'i mësojë edhe blegëtorët si të jenë më të dobishëm dhe më të lumtur, edhe druvarët, vreshtarët, bujqtë, sjell mësim për punët pranverore, për gënjeshtërën, për vjedhjen, për batakinjtë dhe gjyqtarin:

... Oh, kurrë mos paça rast të jem gjyqtar  
mes njerëzve, as djalit mos m'i ndodhtë  
një punë e tillë! Sepse është një e zezë  
të jesh gjyqtar, në qoftë se prej davave  
fiton një batakin. Po s'dua të besoj  
që Zeusi ta lejojë një punë të tillë.

Rebelimi i poezisë nga kulti dhe bota e mitologjisë sa vjen dhe shquhet në fazën e lirikës antike greke. »Çlirimi nga ndikimet e mendimit mitologjik u shpreh më me forcë në poezinë lirike greke që filloi të mbizotëronte mbi epikën, duke filluar nga shekulli VII para epokës sonë. Ky proces ka qenë lidhur sidomos me karakterin e poezisë lirike në të cilin humbet kuptimin — koha mitologjike dhe referimi i gjithçkafes në ekranin e saj« (A. Uçi), Mitologjia kështu u zëvendësua me kohën e tashme në kuadrin e së cilës shprehen përjetimet e gjalla individuale e shoqërore, pa ose me ndihmën e figurave mitologjike tradicionale. Pikërisht në këtë fazë shprehet prirja për degëzim të lirikës, ku shquhet sidomos ajo didaktike, patriotike dhe erotike. Poeti i madh i asaj kohe Teognidi, kështu gjakon ta shprehë ndjenjën e vet patriotike por edhe ta nxisë atë në shpirtin e bashkatdhetarëve të vet:

Dhe unë dikur vrapova n'Sicili,  
shkova n'Eube, një fushë veshur me vreshta,  
shkova në Spartë, qytet i mrekulueshëm  
i Eurotës, që është mbushur me kallmishta;  
kudo më pritën me fytyrë të qeshur.  
Mirëpo ç'e do? Askund s'më këndoi zemra;  
nuk paska gjë më të ëmbël se atdheu!

Njësoj si Hesiodi, edhe poeti tjetër i madh grek Pindari është i rëndësishëm për konstituimin e teorive letrare antike. Një problem, të cilin e trashëgoi edhe nga paraardhësit e vet, ishte konflikti i përhershëm në mes prirjes si dehje dhe arsyes së shëndoshë gjatë çastit të frymëzimit poetik dhe aktit krijues. Pindari, dëshmi e zgjuar e vetëdijes antike greke mbi qenien e poezisë, provoi ta pajtonte këtë konflikt duke qenë thellësisht i bindur se nuk mund të ketë art poetik pa aftësinë e ëndërrimit dhe ekzaltimit dehës, njësoj siç nuk mund të ketë art pa vetëdije të kthjellët dhe përherë të zgjuar. Prandaj, edhe pse në shumë raste anonte kah kthjelltësia praktike e arsyes që ishte karakteristikë e shquar dhe e mendjes klasike greke; Pindari u pajtua ta emëronte çastin e frymëzimit poetik dhe poezinë si **DEHJE TË KTHJELLËT**. Ai besonte se inspirimi ngjizet dhe lind në sajë të ndërhyrjes së muzës që magjeps dhe deh por që më vonë, në procesin e mëtejshëm të sedimentimit është përherë nën udhëheqjen dhe pushtetin e arsyes. Me këtë, rolin e muzës ai e paracakton si të nënshtruar. Çasti i ngjizjes së frymëzimit, e pastaj edhe tërë procesi i aktit krijues pandehet në radhë të parë si dehje atëhere kur ana emocionale, kur një ekzaltim dhe vizion i turbullt shpirtëror ia merr krahun arsyes (shumë shekuj më vonë i njohur si prirje dhe afinitet i doktrinave letrare romantike dhe pasromantike), gjegjësisht pandehet në radhë të parë veprim dhe praktikë e udhëhequr nga arsyeja, atëherë kur çasti i ngjizjes së frymëzimit dhe aktit krijues ushtrohet nën udhëheqjen e shquar të mendjes (po ashtu shumë shekuj më vonë i njohur si afinitet i doktrinave letrare klasikiste). Gjenu i letërsisë antike greke e ka hetuar se fjala është për dy tinguj bazë, të paevitueshëm në natyrën, qenien dhe praktikën e artit krijues. Konfliktin në mes arsyes dhe ëndërrimit të lidhur me praktikën poetike Pindari e trashëgoi nga konflikti mitologjik në mes dy instrumenteve muzikore, kitarës dhe aules, gjegjësisht nga konflikti mitologjik në mes traditës apolonike, nga njëra anë, dhe dioniziane, nga ana tjetër.

Pindari ka lënë dëshmi të shumta, në radhë të parë përmes vargjeve lirike që dëshmojnë bindjet dhe vetëdijen e tij mbi natyrën dhe rolin e poezisë. Për të ajo duhet të jetë e shumëllojshme »si dhumësia e luleve që vizitohen nga bletët për të mbledhur mjaltë« dhe, »përmbytje të përshtatshme fut në poezi — do t'i drejtohet poetit dhe vetes, dhe fuqizojë atë« Poezia duhet të vihet në shërbim të një njeriut, duhet të nxisë dhe të ndihmojë procesin e fisnikërimit të përhershëm në jetën e tij:

Si poet i qytetarëve të mi  
për virtutet këndoj dhe në had të zbres dua  
turp të mbjell për kriminelët e ndyrë...

Poezia për Pindarin duhet përherë të nxisë kërshtërinë e shpirtit dhe të mendjes, të vijë si ushqim i freskët: »Poeti duhet të rrezatojë fuqi dhe, mjerë ai poet që i vel, i ngop shpejt njerëzit«. Duhet të jetë përherë i ri, t'i kapërcejë paraardhësit dhe kundërshtarët që, sipas Pindarit, është shumë vështirë, meqë »shumë poetë kanë kënduar për çdo gjë«. Kështu poeti i madh grek shtron që atëherë parimin e gjakimit të përherëshëm drejt mundësive të reja shprehëse pa të cilin jeta e krijimtarisë artistike nuk do të ishte e pashtershme. »Në çastet kur më ikën fjala, thotë Pindari, kur të gjitha ato që kam përpara më duken të zbehta, frymë të dobët poetike kam, i them vetes«. Se mjetet shprehëse janë vendimtare në praktikën krijuese poetike shihet edhe nga parimi krijus për të cilin ai përcaktohet? »Shumë them me pak fjalë«, »se aftësia poetike nuk më lejon që t'u rrëfej gjatë si disa poetë...« përfundon Pindari me tonin polemik të shprehur përmes vargut poetik:

Tri ose katër herë të thuash një  
cilësi e mendjes së shkurtër është...

Pindari, përmes poezisë e ka shtruar edhe çështjen e gjenialitetit. Për të, në instancën e fundit, gjeniu në krijimtarinë artistike lind vetvetiu: »I urtë (gjeni) është ai që di shumë nga natyra, pra ai që di vetvetiu«. E preokupon problemi i përparësive, gjegjësisht i vështirësive, i kufizimeve që kanë në vete mjetet e ndryshme shprehëse, të arteve të ndryshme. Për dallim nga Sokrati që i jep përparësi artit figurativ dhe, për fuqinë shprehëse që ka e vë mbi artet e tjera: »Vetëm sytë mund të shprehin pasionin dhe vetëm sytë e piktorit mund ta vërejnë atë«, Pindari në krye të vendit e vë artin e muzikës, »i cili është në gjendje të të magjepsë, të të dehë«, ndërsa poezia është mbi artin figurativ, sepse ajo »mund të lexohet prej një ane në anën tjetër«.

Njësoj si Homeri disa shekuj para tij edhe Pindari beson në funksionin dinjitoz të poezisë që është përjetësim i realitetit, që është monumentalizim i veprave të njeriut:

... mirësia e vjetër, e lashtë vihet në gjumë  
dhe njerëzit harrojnë  
çdo gjë që s'ka arritur  
në lulen më të lartë të diturisë  
së bashku me valët e ndritura  
të poezisë...

ose,

... Atdheun e dashur duke mbrojtur

... gjallë dhe i vdekur  
ajo u sjell qytetarëve  
më të madhen lavdi...

Prandaj, ashtu si edhe Aristoteli shumë më vonë, poezinë e konsideron si praktikë shumë të rëndësishme, gjegjësisht më të rëndësishme se historinë, e mbase edhe se filozofinë. Poezia për të qëndron mbi sendet dhe veprimet konkrete, mbi trimërinë, mirësinë, urtinë, meqë i shpëton nga harresa dhe vdekja ato duke i përjetësuar:

Vargu i ëmbël i Homerit  
famën e Odiseut e bëri më të madhe  
se veprat e tij...

»Janë shpirtëra të guximshëm njerëzit që pa ndihmën e poezisë kërkojnë urti në jetë. Vetëm ajo, poezia, mund dhe duhet të kremtojë e të ruajë nga harresa heronjtë, mundimet, fatin, ajo duhet të argëtojë, të freskojë njerëzit, sidomos luftëtarët, të zbusë dhembjet e tyre, se as uji i vakët nuk e freskon trupin e njeriut si poezia...«

Pindari, më qartë se të tjerët në kohën e vet e kuptoi rëndësinë e fiksionit dhe të iluzionit për krijimtarinë poetike, edhe pse për këtë ka bërë fjalë edhe Homeri. Me një rast ai do thotë: »Gënjeshtret e Homerit duken si të vërteta të shenjta«. Në poezinë »Nemea e shtatë« hasim edhe në këto vargje: Sa e madhërishtme është krejt ajo (edhe pse e vërtetë nuk është — (që mashtrim artistik në vete fsheh!). Në deceniet e fundit të shekullit V, mbi »iluzionin fisnik« të poezisë u mor edhe oratori Gorgij, i cili besonte se është më i mençëm »ai që lejon të mashtrohet nga rrëfimi i tragjedistëve, sesa ai që nuk mashtrohet«. Lidhur me këtë »parim krijues«, në teoritë letrare është e njohur edhe thënia anegdotike e Simonidit, poet, bashkëkohaniku më i mocëm i Pindarit, që, duke bredhur e deklamuar vargjet e veta në mjedise të ndryshme të Greqisë antike, ka konstatuar: »...vetëm njerëzit në Thesali nuk arrita t'i mashtroja (përmes iluzionit poetik), pse ata ishin shumë të padijshëm«.

## L I T E R A T U R A

1. Milivoj Solar — cituar sipas Miroslav Bekerit: Povijest književnih teorija, Zagreb 1979, f. 5—6.
2. Alfred Uçi: Mitologjia, Folklori, Letërsia, Tiranë 1983, f. 98-102.
3. Spiro Çomora: Iliada dhe bota homerike — botuar si parathënie në Iliada, Tiranë 1979.
4. Myzafer Xhaxhiu: Lirika antike greke, Tiranë 1980.

Shënim:

1. Vargjet e cituara nga Iliada janë sipas përkthimit nga origjinali të Gjon Shllakut.
2. Vargjet e cituara nga Odiseja janë sipas përkthimit nga origjinali të Pashko Gjeqit.
3. Vargjet e cituara nga poezia lirike antike janë sipas përkthimit nga origjinali të Henrik Lacajt.

Ali Aliu

## EXPOSING THE ANTIQUE LITTERARY THEORIES

*This paper, which is actually a fragment from a deener study about the Antique literary theories, results from an effort of revealing the most ancient evidence of the thought about poetry. The author makes an introductory explication about the dinstinction between the notions of the »theory of litterature« and »litterary theory«, avoiding thus any therminological confusion. Searching into Homer's Illiade and Odyssey, he accomplishes to draw up the observations of Homer about some relevant matters concetning the nature of poetry, such as the creative inspiration, the poetic fiction, the illusion, the functions of poetry, it's relations with the reality and so on. Discussing the relation between the Homeric and the mythological Antique poetry, the author makes a particular stress on the first signs of the emancipation of the poetry, which overpasses the mythological and the Sacred characteristics. In Homer's poetry, the gods are anthropomorphic, while estetically striving towards the ideal human features.*

*This particular consciounes about poetry, that is to say, the first theoritical approach of poetry, also can be traced in the works of the Antique lyrical poets, from the seventh to sixth century B. C., such as Hesoides, Phyndar, Sapho. Hesoides, for instance, in the poem Theoquia, dealing with the genealogy of the Olympian gods, tries to explore a logical relationshin in the mythological chaos of Olymp. On the other hand, in the verses of Phyndar's lyrics, one can distinguish the view about the role of poetre in the lifes of the individuals and the society. Most of the problems of the theory of litterature, which arise from the Antique works, are still actual.*

---

HULUMTIME  
ISTRAŽIVANJA



**musa  
limani**

---

**ZHVILLIMI EKONOMIK  
NË BOTË  
NË VITET 1950—1980  
DHE SHKAQET  
E NGECJES  
SË VENDEVE  
JO MJAFT  
TË ZHVILLUARA**

*1. Dinamika e zhvillimit*

**N**evoja e pasqyrimin të zhvillueshmërisë ekonomike në përmasa ndërkombëtare u paraqit në periudhën në mes dy luftërave botërore, sidomos pas Luftës së Dytë Botërore, atëherë kur diferencat e zhvillimit në mes vendeve të botës morën përmasa të mëdha, kur tashmë nuk përmbanin vetëm pasoja thjesht ekonomike, por kishin edhe reperkusione të shumta shoqërore, sociale, politike etj. Shqyrtimet analitiko-komperative të zhvillueshmërisë ekonomike të vendeve të botës veçmas u bënë të nevojshme me formimin e institucioneve ndërkombëtare (si bie fjala Organizata e Kombeve të Bashkuara etj.), të cilat kishin nevojë të përcillnin nivelin e arritur të zhvillimit të forcave prodhuese në pikëpamje regjionale dhe në përmasa ndërkombëtare.

Ndonëse produkti shoqëror, duke u bazuar në karakterin sintetik të tij, është treguesi më i përshtatshëm që të konstatohet zhvillueshmëria komparative ekonomike e vendeve të botës, shkencat ekonomike kanë caktuar dy indikatorë më relevantë për përcaktimin e zhvillueshmërisë komparative ekonomike: produktin sho-

qëror dhe begatinë shoqërore.<sup>1</sup> Kuptohet, na radhën e ekonomistëve rreth kësaj çështjeje ka edhe mendime të tjera. Por, si do që të jetë, sipas të arriturave të tashme shkencore mbetet se produkti shoqëror dhe begatia shoqërore për një banor paraqesin dy tregues më relevante për matjen e nivelit të zhvillueshmërisë ekonomike të një vendi. Produkti shoqëror tregon madhësinë e prodhimit, përkatësisht të konsumit të një vendi (apo visi) të caktuar në periudhë të caktuar kohore. Begatia shoqërore tregon madhësinë e kapaciteteve në kuptimin e bazës materiale (fondeve) që ka një vend apo një vis.

Në jetën praktike nga këta dy tregues zakonisht merret produkti shoqëror. Kjo bëhet për shkak të kuptimit dhe të vlerës praktike të tij, sepse madhësia e produktit shoqëror nuk varet vetëm nga kapacitetet disponibel të begatisë materiale (fondeve). Mandej, forca ekonomike në kuptimin e vlerës prodhuese të një vendi më mirë shprehet përmes produktit të formuar shoqëror, merren të dhëna statistikore gati për të gjitha vendet, ndërkaq, për begatinë materiale të dhënat janë parciaisë, pra, ekzistojnë vetëm për disa vende.

Duke u nisur nga kjo, nivelin e zhvillimit ekonomik në përmasa ndërkombëtare, po e paraqesin përmes produktit shoqëror. Me këtë rast produkti shoqëror duhet të kuptohet si tregues i prodhimit të së lëmenjve ekonomikë, e jo si tregues i kushteve të jetës apo i mirëqenjes së popullsisë të vendeve të botës.

Tabela — 1.

Ecuria e produktit shoqëror të botës nëpër kontinente në periudhën e viteve 1950—1970.

| Produkti shoq.<br>në mil. dollarë<br>çmimet e v. 1970. |           | Popullsia<br>në milionë | Prod. shoq.<br>për një banor<br>Dollarë Niveli |     |
|--------------------------------------------------------|-----------|-------------------------|------------------------------------------------|-----|
| B o t a                                                |           |                         |                                                |     |
| 1950.                                                  | 1.306.380 | 2.480,25                | 527                                            | 100 |
| 1960.                                                  | 2.056.877 | 2.975,50                | 691                                            | 100 |
| 1970.                                                  | 3.369.400 | 3.605,12                | 935                                            | 100 |
| Amerika Veriore                                        |           |                         |                                                |     |
| 1950.                                                  | 512.296   | 166,09                  | 3.084                                          | 586 |
| 1960.                                                  | 715.590   | 198,68                  | 3.602                                          | 521 |
| 1970.                                                  | 1.083.446 | 226,32                  | 4.787                                          | 512 |

<sup>1</sup> Dr Ivo Vinski, Društveni proizvod svijeta, Zagreb, 1976, fq. 16.

## Evropa (pa B. S.)

|       |         |        |       |     |
|-------|---------|--------|-------|-----|
| 1950. | 379.853 | 391,94 | 969   | 184 |
| 1960. | 612.113 | 424,63 | 1.442 | 209 |
| 1970. | 990.247 | 461,77 | 2.144 | 230 |

## Jugosllavia

|       |        |       |       |     |
|-------|--------|-------|-------|-----|
| 1950. | 5.544  | 16,35 | 339   | 64  |
| 1960. | 10.977 | 18,42 | 596   | 86  |
| 1970. | 20.762 | 20,38 | 1.019 | 109 |

## Bashkimi Sovjetik

|       |         |        |       |     |
|-------|---------|--------|-------|-----|
| 1950. | 95.274  | 180,08 | 529   | 100 |
| 1960. | 213.002 | 214,33 | 994   | 144 |
| 1970. | 400.808 | 242,77 | 1.651 | 177 |

## Amerika Latine

|       |         |        |     |    |
|-------|---------|--------|-----|----|
| 1950. | 54.664  | 161,52 | 338 | 64 |
| 1960. | 88.287  | 212,49 | 415 | 60 |
| 1970. | 147.025 | 278,74 | 527 | 56 |

## Azia (pa B. S.)

|       |         |          |     |    |
|-------|---------|----------|-----|----|
| 1950. | 211.711 | 1.353,04 | 156 | 30 |
| 1960. | 351.978 | 1.640,26 | 215 | 31 |
| 1970. | 631.131 | 2.025,15 | 312 | 33 |

## Japonia

|       |         |        |       |     |
|-------|---------|--------|-------|-----|
| 1950. | 35.408  | 82,90  | 427   | 81  |
| 1960. | 74.858  | 93,22  | 803   | 116 |
| 1970. | 210.812 | 103,39 | 2.039 | 218 |

## Afrika

|       |        |        |     |    |
|-------|--------|--------|-----|----|
| 1950. | 34.391 | 215,09 | 160 | 30 |
| 1960. | 48.337 | 269,36 | 179 | 26 |
| 1970. | 72.536 | 351,00 | 206 | 22 |

Burimi: Dr. Ivo Vinski, Društveni proizvod svijeta, Zagreb, 1976, fq. 92, 93.

Në periudhën e viteve 1950—70 popullsia në botë u shtua për 45%, apo me një normë të shtimit prej 1,90%. Në periudhën e viteve 1950—60 popullsia e botës u shtua me normë vjetore 1,84%, kurse në periudhën e viteve 1960—70 me normë prej 1,94%. Pra, në periudhën e dytë të këtyre njëzet vjetëve, norma vjetore e shtimit të popullsisë botërore ishte më e lartë në raport me periudhën e parë.

Produkti i përgjithshëm shoqëror në botë në periudhën e viteve 1950—60 u rrit për 57,5% apo me një normë shtimin prej 4,6%, në periudhën e viteve 1960—70 kjo rritje ishte 63,8% apo u shtua me një normë prej 5,1%.

Produkti shoqëror në botë për një banor në periudhën e viteve 1950—60 u rrit për 31,1%, apo u shtua me normë shtimi prej 2,76%, ndërsa në periudhën e viteve 1960—70 ai u rrit për 35,3% apo me një normë shtimi prej 3.06%.

Zhvillimi ekonomik nëpër kontinente në periudhën e viteve 1950—70 pati një transformim pozitiv ekonomik, sepse të gjitha përjetuan shtim të produktit shoqëror. Rritja e tij ishte me intensitet të ndryshëm nëpër kontinente. Vendet e Amerikës Veriore, Europa (duke përfshirë edhe Bashkimin Sovjetik) në vitet krahasuese kanë produkt shoqëror për një banor shumë mbi mesataren e botës, ndërsa Amerika Latine, Azia (pa B. S. dhe Japoninë) dhe Afrika kanë produkt shoqëror për një banor shumë nën mesatarët e botës. Aq më tepër, në Azi, në Afrikë dhe në Amerikën Latine pjesëmarrja relative e produktit shoqëror për një banor ndaj mesatares së botës zvogëlohet dukshëm më 1970 në raport me vitin 1950. Përsëmbull produkti shoqëror i Amerikës Latine për një banor më 1950 ishte 64% të nivelit të produktit shoqëror për një banor të botës. Kjo pjesëmarrje ra më 1970 në vetëm 56%. Po ashtu pjesëmarrja relative e produktit shoqëror për një banor e Afrikës ndaj mesatares së botës ra prej 30%, sa ishte më 1950, në vetëm 22% më 1970.

Jugosllavia në periudhën e viteve 1950—70 realizoi një dinamikë të shpejtë të zhvillimit ekonomik. Gjatë kësaj periudhe produkti i përgjithshëm shoqëror u rrit për 275%, gjë që ishte shumë mbi mesataren evropiane (178) dhe mesataren botërore (158%), apo u rrit me një normë shtimi prej 6,8%. Ndërkaq, për të njëjtën periudhë produkti shoqëror për një banor në Jugosllavi u rrit për 201%, apo me normë shtimi prej 5,7%.

Në sajë të zhvillimit intensiv ekonomik, Jugosllavia gjatë kësaj periudhe arriti t'i zvogëlonte diferencat relative ndaj mesatares botërore dhe mesatares së Evropës. Kështu, pjesëmarrja relative e produktit shoqëror për një banor e Jugosllavisë u rrit prej 64,3%, sa ishte më 1950, në 108,9% më 1970 ndaj mesatares së botës. Ndërsa, pjesëmarrja relative e produktit shoqëror e Jugosllavisë për një banor u rrit prej 35,0% sa ishte më 1950 në 47,5% më 1970. Zhvillimi i hovshëm ekonomik në periudhën e pasluftës bëri të mundshme që Jugosllavia të hynte në radhën e vendeve mesatarisht të zhvilluara të botës.

Tabela — 2.

Struktura e produktit shoqëror dhe e popullsisë  
së botës sipas kontinenteve

1950

1970

| Popull-<br>sia           | Produkti<br>gjithsej | shoqëror<br>për një<br>banor | Popull-<br>sia | Produkti<br>gjithsej | shoqëror<br>për një<br>banor |       |
|--------------------------|----------------------|------------------------------|----------------|----------------------|------------------------------|-------|
| Bota                     | 100,0                | 100,0                        | 100,0          | 100,0                | 100,0                        | 100,0 |
| Amerika<br>Veriore       | 6,7                  | 39,2                         | 585,2          | 6,3                  | 32,2                         | 512,0 |
| Oceania                  | 0,5                  | 1,4                          | 276,3          | 0,5                  | 1,3                          | 244,6 |
| Evropa<br>(pa B. S.)     | 15,8                 | 29,1                         | 183,9          | 12,8                 | 29,4                         | 229,3 |
| Jugosllavia              | 0,66                 | 0,42                         | 64,3           | 0,57                 | 0,62                         | 109,0 |
| Bashkimi<br>Sovjetik     | 7,3                  | 7,3                          | 100,4          | 6,7                  | 11,9                         | 176,6 |
| Amerika<br>Latine        | 6,5                  | 4,2                          | 64,3           | 7,7                  | 4,4                          | 56,4  |
| Azia (pa B.<br>Sovjetik) | 54,5                 | 16,2                         | 29,6           | 56,2                 | 18,7                         | 33,4  |
| Japonia                  | 3,3                  | 2,7                          | 81,0           | 2,9                  | 6,2                          | 218,1 |
| Afrika                   | 8,7                  | 2,6                          | 30,4           | 9,7                  | 2,1                          | 22,0  |

Burimi: Kombinimi i tabelës sipas të dhënave në librin e Dr.  
Ivo Vinski-t, Društveni proizvod svijeta — pasqyra ta-  
belare — Zagreb, 1976, fq. 114—141.

Shpërndarja e popullsisë dhe e produktit shoqëror nëpër kontinente është e ndryshme dhe qëndron në një proporcion të zhdrejtë në mes vendeve të zhvilluara dhe vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës. Në vendet në të cilat është e përqëndruar pjesa më e madhe e popullsisë së botës produkti shoqëror, pra, niveli i zhvillimit ekonomik, është tejet i ulët dhe, anasjelltas, në vendet në të cilat jeton një numër më i vogël i popullsisë botërore, produkti shoqëror, d.m.th. zhvillimi i forcave prodhuese është shumë i lartë.

Në periudhën e viteve 1950—70 po të vështrohen kontinente në veçanti, vërehen oscilime të mëdha si në shtimin e popullsisë ashtu dhe në shtimin e produktit shoqëror. Në Amerikën Veriore me një tempo më të vogël bie pjesëmarrja e popullsisë në mesataren e botës prej 6,7%, sa ishte më 1950, në 6,3% më 1970, e me tempo më të madhe zvogëlohet pjesëmarrja relative e produktit shoqëror në mesataren botërore, e cila bie prej 39,2%, sa ishte më 1950, në 32,2% më 1970. Evropa (pa B. S.) zvogëloi dukshëm pjesëmarrjen e popullsisë prej 15,8%, sa ishte më 1950, në 12,8% më 1970, kurse pjesëmarrja e saj në produktin shoqëror u shtua shumë

pak — vetëm për 0,3% më 1970 në raport me vitin 1950. Amerika Latine rriti pjesëmarrjen e popullsisë prej 6,5%, sa ishte më 1950, në 7,7% më 1970, kurse pjesëmarrjen në produktin shoqëror e rriti vetëm për 0,2% më 1970 në raport me vitin 1950. Azia (pa B. S. dhe Japoninë) rriti pjesëmarrjen e popullsisë prej 51,2% sa ishte më 1950 në 53,3% më 1970, kurse pjesëmarrjen e produktit shoqëror e zvogëloi prej 13,5%, sa ishte më 1950, në 12,5% më 1970. Tendenca të pavolitshme si Azia pati dhe Afrika. Në Afrikë pjesëmarrja e popullsisë u shtua prej 8,7%, sa ishte më 1950, në 9,7% më 1970, ndërkaq ra pjesëmarrja e produktit shoqëror 2,6%, sa ishte më 1950, në 2,1% më 1970.

Tendenca pozitive të zhvillimit ekonomik ndaj mesatares së botës në periudhën e viteve 1950—70 pati edhe Jugosllavia. Jugosllavia zvogëloi pjesëmarrjen e popullsisë në mesataren e popullsisë së përgjithshme të botës prej 0,66%, sa ishte më 1950, në 0,57% në vitin 1970. Por, për të njëjtën periudhë ajo rriti pjesëmarrjen relative të produktit shoqëror në produktin e përgjithshëm shoqëror të botës prej 0,42%, sa ishte më 1950, në 0,62% më 1970. Këto tendenca pozitive të produktit shoqëror dhe të popullsisë në Jugosllavi, në raport me mesatarën e botës, rezultojnë nga zhvillimi i shpejtë ekonomik i saj në këtë periudhë.

## 2. Grupimi i vendeve të botës sipas nivelit të zhvillueshmërisë

Në pjesën e mëparshme u bë fjalë rreth nivelit të arritur të zhvillimit ekonomik në botë, duke e zbërthyer nëpër kontinente, të matur me produktin shoqëror për një banor. Tash do të tentojmë të bëjmë grupimin e vendeve të botës, në bazë të nivelit të zhvillimit, po ashtu të matur me produktin shoqëror (PNB) për një banor. Grupimin e vendeve të botës po e bëjmë në bazë të nivelit të arritur të produktit shoqëror për një banor nëpër vende të botës.

Vendet e botës në bazë të nivelit të arritur të zhvillimit të forcave prodhuese më 1979, matur me produktin shoqëror për një banor, po i ndajmë në tri grupe kryesore: 1. në vendet jo mjaft të zhvilluara, në të cilat do të bëjnë pjesë vendet e botës që kanë produkt shoqëror për një banor deri në 1000 dollarë, 2. Vendet mesatarisht të zhvilluara, të cilat kanë produkt shoqëror për një banor prej 1000—4000 dollarë dhe 3. vendet e zhvilluara që kanë produkt shoqëror mbi 4000 dollarë për një banor.

Tabela — 3.

Pasqyra e vendeve të botës sipas nivelit  
të zhvillimit ekonomik

|                                     | Popullsia (në<br>milione bano-<br>rë) mesatarja | Produk. shoqëror<br>për një banor<br>(PNB). Dollarë | Norma e zhvilli-<br>mit mesatar<br>vjetor në %<br>1960—1979 |
|-------------------------------------|-------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------|
| I. Vendet jo mjaft<br>të zhvilluara |                                                 |                                                     |                                                             |
| 1. Kampuçia<br>Demokratike          | —                                               | —                                                   | —                                                           |
| 2. Rep. Dem. Pop.<br>e Laosi-it     | 3,3                                             | —                                                   | —                                                           |
| 3. Butani                           | 1,3                                             | 80                                                  | —0,1                                                        |
| 4. Bangladeshi                      | 88,9                                            | 90                                                  | —0,1                                                        |
| 5. Çadi                             | 4,4                                             | 110                                                 | —1,4                                                        |
| 6. Etiopia                          | 30,9                                            | 130                                                 | 1,3                                                         |
| 7. Nepali                           | 14,0                                            | 130                                                 | 0,2                                                         |
| 8. Somalia                          | 3,8                                             | —                                                   | —0,5                                                        |
| 9. Mali                             | 6,8                                             | 140                                                 | 1,1                                                         |
| 10. Birmania                        | 32,9                                            | 160                                                 | 1,1                                                         |
| 11. Avganistani                     | 15,5                                            | 170                                                 | 0,5                                                         |
| 12. Vietnami                        | 52,9                                            | —                                                   | —                                                           |
| 13. Burundi                         | 4,0                                             | 180                                                 | 2,1                                                         |
| 14. Volta e Epërme                  | 5,6                                             | 180                                                 | 0,3                                                         |
| 15. India                           | 659,2                                           | 190                                                 | 1,4                                                         |
| 16. Malavi                          | 5,8                                             | 200                                                 | 2,9                                                         |
| 17. Ruanda                          | 4,9                                             | 200                                                 | 1,5                                                         |
| 18. Shri—Lanka                      | 14,5                                            | 230                                                 | 2,2                                                         |
| 19. Benini                          | 3,4                                             | 250                                                 | 0,6                                                         |
| 20. Mozambiku                       | 10,2                                            | 250                                                 | 0,1                                                         |
| 21. Sierra—Leone                    | 3,4                                             | 250                                                 | 0,4                                                         |
| 22. Kina                            | 964,5                                           | 260                                                 | —                                                           |
| 23. Haiti                           | 4,9                                             | 260                                                 | 0,3                                                         |
| 24. Pakistani                       | 79,7                                            | 260                                                 | 2,9                                                         |
| 25. Tanzania                        | 18,0                                            | 260                                                 | 2,3                                                         |
| 26. Zairi                           | 27,5                                            | 260                                                 | 0,7                                                         |
| 27. Nigeri                          | 5,2                                             | 270                                                 | —1,3                                                        |
| 28. Guinea                          | 5,3                                             | 280                                                 | 0,3                                                         |
| 29. Rep. Qend. Afrikane             | 2,0                                             | 290                                                 | 0,7                                                         |
| 30. Madagaskari                     | 8,5                                             | 290                                                 | —0,4                                                        |
| 31. Uganda                          | 12,8                                            | 290                                                 | —0,2                                                        |
| 32. Mauritania                      | 1,6                                             | 320                                                 | 1,9                                                         |
| 33. Lesoto                          | 1,3                                             | 340                                                 | 6,0                                                         |
| 34. Togo                            | 2,4                                             | 350                                                 | 3,6                                                         |
| 35. Indonezia                       | 142,9                                           | 370                                                 | 4,1                                                         |
| 36. Sudani                          | 17,9                                            | 370                                                 | 0,6                                                         |
| 37. Kenia                           | 15,3                                            | 380                                                 | 2,7                                                         |
| 38. Gana                            | 11,3                                            | 400                                                 | —0,8                                                        |
| 39. Jemeni                          | 5,7                                             | 420                                                 | 10,9                                                        |
| 40. Senegali                        | 5,5                                             | 430                                                 | —0,2                                                        |
| 41. Angola                          | 6,9                                             | 440                                                 | —2,1                                                        |
| 42. Zimbabvea                       | 7,1                                             | 470                                                 | 0,8                                                         |
| 43. Egjipti                         | 38,9                                            | 480                                                 | 3,4                                                         |
| 44. Jemeni Demokratik               | 1,9                                             | 480                                                 | 11,8                                                        |
| 45. Liberia                         | 1,8                                             | 500                                                 | 1,6                                                         |
| 46. Zambia                          | 5,6                                             | 500                                                 | 0,8                                                         |
| 47. Hondurasi                       | 3,6                                             | 530                                                 | 1,1                                                         |
| 48. Bolivia                         | 5,4                                             | 550                                                 | 2,2                                                         |

|                             |      |     |     |
|-----------------------------|------|-----|-----|
| 49. Kameruni                | 8,2  | 560 | 2,5 |
| 50. Tajlanda                | 45,5 | 590 | 4,6 |
| 51. Filipinet               | 46,7 | 600 | 2,6 |
| 52. Kongo                   | 1,5  | 630 | 0,9 |
| 53. Nikaragua               | 2,6  | 660 | 1,6 |
| 54. Guinea e Re             | 2,9  | 660 | 2,8 |
| 55. El Salvadori            | 4,4  | 670 | 2,0 |
| 56. Nigeria                 | 82,6 | 670 | 3,7 |
| 57. Peru                    | 17,1 | 730 | 1,7 |
| 58. Maroku                  | 19,5 | 740 | 2,6 |
| 59. Mongolia                | 1,6  | 780 | 3,0 |
| 60. Shqipëria               | 2,7  | 840 | 4,2 |
| 61. Republika<br>Dominikane | 5,3  | 990 | 3,4 |

## II. Vendet mesatarisht të zhvilluara

|                         |      |       |     |
|-------------------------|------|-------|-----|
| 62. Kolumbia            | 26,1 | 1.010 | 3,0 |
| 63. Guatemala           | 6,8  | 1.020 | 2,9 |
| 64. Rep. Arabe e Sirisë | 8,6  | 1.030 | 4,0 |
| 65. Bregu i Fildishtë   | 8,2  | 1.040 | 2,4 |
| 66. Ekuadori            | 8,1  | 1.050 | 4,3 |
| 67. Paraguai            | 3,0  | 1.070 | 2,8 |
| 68. Tunizia             | 6,2  | 1.120 | 4,8 |
| 69. Rep. Dem. e Koresë  | 17,5 | 1.130 | 3,5 |
| 70. Jordania            | 3,1  | 1.180 | 5,6 |
| 71. Libia               | 2,7  |       |     |
| 72. Jamajka             | 2,2  | 1.260 | 1,7 |
| 73. Turqia              | 44,2 | 1.330 | 3,8 |
| 74. Malajzia            | 13,1 | 1.370 | 4,0 |
| 75. Panama              | 1,8  | 1.400 | 3,1 |
| 76. Kuba                | 9,8  | 1.410 | 4,4 |
| 77. Rep. e Koresë       | 37,8 | 1.480 | 7,1 |
| 78. Algjeria            | 18,2 | 1.590 | 2,4 |
| 79. Meksika             | 65,5 | 1.640 | 2,7 |
| 80. Kili                | 10,9 | 1.690 | 1,2 |
| 81. Afrika Jugore       | 28,5 | 1.720 | 2,3 |
| 82. Brazilia            | 11,5 | 1.780 | 4,8 |
| 83. Kostarika           | 2,2  | 1.820 | 3,4 |
| 84. Rumania             | 22,1 | 1.900 | 9,2 |
| 85. Uruguai             | 2,9  | 2.100 | 0,9 |
| 86. Irani               | 37,0 |       |     |
| 87. Portugalia          | 9,8  | 2.180 | 5,5 |
| 88. Argjentina          | 27,3 | 2.230 | 2,4 |
| 89. Jugosllavia         | 22,1 | 2.430 | 5,4 |
| 90. Iraku               | 12,6 | 2.410 | 4,6 |
| 91. Venezuela           | 14,5 | 3.120 | 2,7 |
| 92. Trinite dhe Tobago  | 1,2  | 3.390 | 2,4 |
| 93. Bullgaria           | 9,0  | 3.690 | 5,6 |
| 94. Hong—Kongu          | 5,0  | 3.760 | 7,0 |
| 95. Singapuri           | 2,4  | 3.830 | 7,4 |
| 96. Polonia             | 35,4 | 3.830 | 5,2 |
| 97. Hungaria            | 10,7 | 3.850 | 4,8 |
| 98. Greqia              | 9,3  | 3.960 | 5,9 |

## III. Vendet e zhvilluara

|                       |       |       |     |
|-----------------------|-------|-------|-----|
| 99. Bashkimi Sovjetik | 264,1 | 4.110 | 4,1 |
| 100. Izraeli          | 3,8   | 4.150 | 4,0 |
| 101. Irlanda          | 3,3   | 4.210 | 3,2 |
| 102. Spanja           | 37,0  | 4.380 | 4,7 |
| 103. Italia           | 56,8  | 5.250 | 3,6 |
| 104. Çekosllovakia    | 15,2  | 5.290 | 4,1 |

|                                  |       |        |      |
|----------------------------------|-------|--------|------|
| 105. Zelanda e Re                | 3,2   | 5.930  | 1,9  |
| 106. Anglia                      | 55,9  | 6.320  | 2,2  |
| 107. R. D. e Gjermanisë          | 16,8  | 6.430  | 4,7  |
| 108. Arabia Saudite              | 8,6   | 7.280  | 6,3  |
| 109. Finlanda                    | 4,8   | 8.160  | 4,1  |
| 110. Xhamhuria Arabe<br>e Libisë | 2,9   | 8.170  | 5,8  |
| 111. Austria                     | 7,5   | 8.630  | 4,1  |
| 112. Japonia                     | 115,7 | 8.810  | 9,4  |
| 113. Australia                   | 14,3  | 9.120  | 2,8  |
| 114. Kanada                      | 23,7  | 9.640  | 5    |
| 115. Franca                      | 53,4  | 9.950  |      |
| 116. Holanda                     | 14,0  | 10.230 | 3,   |
| 117. SHBA                        | 223,6 | 10.630 | 2,4  |
| 118. Norvegjia                   | 4,1   | 10.700 | 3,5  |
| 119. Belgjika                    | 9,8   | 10.920 | 3,9  |
| 120. R. F. e Gjermanisë          | 61,2  | 11.730 | 3,3  |
| 121. Danimarka                   | 5,1   | 11.900 | 3,4  |
| 122. Suedia                      | 8,3   | 11.930 | 2,4  |
| 123. Zvicra                      | 6,5   | 13.920 | 2,1  |
| 124. Kuvajti                     | 1,3   | 17.100 | —1,6 |

Burimi: Banka Ndërkombëtare, Raport sur le developpement dans le monde 1981, Washington, D. C. 1981, fq. 158, 159.

Ndarja apo grupimi i vendeve të botës sipas nivelit të zhvillueshmërisë të forcave prodhuese mund të bëhet në forma të ndryshme, varësisht sesi e vështrojmë këtë çështje, d.m.th. nga cili kënd e shikojmë këtë problem që është mjaft kompleks. Me këtë rast, ne grupimin e vendeve të botës sipas nivelit të arritur të bazës materiale e bëmë duke e përcaktuar limitin e produktit shoqëror për një banor në bazë të të cilit fituam tri grupe vendesh: ekonomikisht jo mjaft të zhvilluara, mesatarisht të zhvilluara dhe industrialisht të zhvilluara. Kjo ndarje nuk do të thotë se është më e drejta dhe më e qëlluara, por kemi bërë tentime që në sajë të përcaktimit të lartësisë së të ardhurave për një banor, që i përgjigjet situatës ekonomike të vitit 1979, të bëjmë grupimin global të vendeve të botës në bazë të nivelit të arritur të forcave prodhuese. Edhe rreth kësaj çështjeje në kuadër të ekonomistëve ka mendime të ndryshme.

Ndërkaq, Banka Ndërkombëtare ndarjen e vendeve të botës në bazë të nivelit të arritur të zhvillimit të forcave prodhuese të vitit 1979 (të matur me produktin shoqëror »PNB« për një banor) e ka bërë në këto pesë grupe kryesore:<sup>2</sup>

1. Vendet me të ardhura të ulëta. Mesatarja e produktit shoqëror për një banor e këtyre vendeve më 1979 ishte 230 dollarë.

<sup>2</sup> Banka Ndërkombëtare, Raport sur le developpement dans le monde 1981, Washington, 1981, fq. 158, 159.

2. Vendet me të ardhura mesatare. Për këto vende rmesatarja e produktit shoqëror për një banor më 1979 ishte 1.420 dollarë.

3. Vendet e industrializuara, me ekonomi me treg. Në këto vende produkti shoqëror mesatar për një banor më 1979 ishte 9.440 dollarë.

4. Vendet eksportuese të naftës me kapital të lartë. Në këto vendet përfshihen: Iraku, Arabia Saudite, Xhamahiria Arabe e Libisë dhe Kuvajti, në të cilat produkti shoqëror mesatar për një banor në 1979 ishte 5.470 dollarë.

5. Vendet e industrializuara me ekonomike me plan (Vendet e kampit socialist). Në këto vende janë përfshirë vendet e Traktatit të Varshavës, në të cilat produkti shoqëror mesatar për një banor më 1979 ishte 4.230 dollarë.

Kategorizimi i vendeve, si u cek më lart, ka karakter pune. Kjo mundëson një pasqyrim më të afërt të vendeve të botës, si për kah niveli i zhvillueshmërisë, ashtu edhe përkah përkatësia e tyre gjeografike.

Nga të dhënat shihet se niveli i arritur i zhvillueshmërisë dhe dinamike e zhvillimit ekonomik nëpër vende dhe grupe të vendeve të botës është e ndryshme. Vendet industrialisht të zhvilluara shtuan vlerën absolute të produktit shoqëror për një banor prej 4.130 dollarë, sa ishte më 1950, në 10.660 dollarë më 1980, apo ky shtim ishte për 6.530 dollarë. Norma mesatare e shtimit vjetor e produktit shoqëror për një banor për këto vende në periudhën e viteve 1950—80 ishte 3,2%. Vendet me të ardhura mesatare e shtuan vlerën absolute të produktit shoqëror për një banor prej 640 dollarë, sa ishte më 1950, në 1.580 dollarë më 1980, që paraqet një rritje prej 940 dollarëve, apo produkti shoqëror për një banor i këtyre vendeve për periudhën e viteve 1950—80 u shtua me normë prej 3,1%. Ndërkaq, vendet me të ardhura të ulta shtuan vlerën absolute të produktit shoqëror për një banor prej 170 dollarëve, sa ishte më 1950, në 250 dollarë më 1980, gjë që paraqet një rritje absolute prej vetëm 80 dollarëve, apo produkti shoqëror për një banor i këtyre vendeve në periudhën e viteve 1950—80 u shtua me një normë vetëm prej 1,3% (vlera e dollarit e vitit 1980).<sup>3</sup>

Sa i përket prognozës së dinamikës së zhvillimit për një banor në periudhën e viteve 1980—90, po ashtu kemi laramani sa u përket grupeve të vendeve të botës. Marrë në tërësi në vendet jo mjaft të zhvilluara në periudhën 1980—90 është paraparë që sipas hipotezës së ulët produkti shoqëror për një banor të rritet me normë shtimi prej 2,2%, e sipas hipotezës së lartë me normë prej

<sup>3</sup> Banka Ndërkombëtare, Rapport sur le developpement dans le monde 1981, Washington, D. C. 1981, fq. 7.

3,3%. Në kuadër të këtyre, në vendet me të ardhura të ulëta këto norma janë paraparë të jenë 1,5%, përkatësisht 2,6%, e në vendet me të ardhura mesatare këto norma janë paraparë të jenë 2,2%, përkatësisht 3,4%. Për të njëjtën periudhë në vendet e Afrikës (subsaharia-ne) është paraparë që produkti shoqëror për një banor, sipas hipotezës së ulët, të jetë me normë negative prej — 1,0%, e sipas hipotezës së lartë me normë shtimi prej 0,1%.

Në vendet eksportuese të naftës me kapital të lartë në periudhën 1980—90 është paraparë që produkti shoqëror për një banor të shtohet me normë prej 2,1% sipas hipotezës së ulët dhe 2,8% sipas hipotezës së lartë. Për të njëjtën periudhë është paraparë që në vendet industriale kjo normë të jetë 2,3%, përkatësisht 3,1%, e në vendet e kampit socialist 2,8%, përkatësisht 3,0%. Në Kinë gjatë periudhës së viteve 1980—90 është paraparë që produkti shoqëror për një banor të rritet me normë shtimi prej 2,9% sipas hipotezës së ulët dhe 4,1% sipas hipotezës së lartë.

Në periudhën e viteve 1950—80 është thelluar dallimi i nivelit të zhvillimit të forcave prodhuese në mes vendeve të zhvilluara dhe vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës. Kështu proporcioni i produktit shoqëror për një banor më 1950 në mes vendeve të zhvilluara (vendeve industriale) dhe vendeve jo mjaft të zhvilluara (vendeve me të ardhura të ulëta) ishte 1:24,3, më 1960 arriti në 1:31,0, e më 1980 në 1:42,6. Apo proporcioni i produktit shoqëror për një banor në mes vendit me të ardhura më të larta për një banor — Kuvajtit (17.100 dollarë) dhe vendeve me të ardhura më të ulta për një banor — Butanit (80 dollarë) dhe Bangladeshit (90 dollarë) më 1979 ishte 1:214. përkatësisht 1:190.

Nëse matjen e zhvillueshmërisë e mbështesim në produktin shoqëror (PNB) për një banor, mund të konstatohet se ekzistojnë diferenca të mëdha në mes vendeve të botës. Kështu, diku rreth 1/3 e popullsisë botërore jeton në vendet e zhvilluara, e diku rreth 2/3 e popullsisë botërore jetojnë në vendet jo mjaft të zhvilluara, në të cilat produkti shoqëror për një banor është nën 1000 dollarë. Ndërkaq, pjesa më e madhe e popullsisë së vendeve jo mjaft të zhvilluara jeton në vendet ku produkti shoqëror për një banor është nën 500 dollarë.<sup>4</sup> Grupimi i vendeve që kanë produkt shoqëror për një banor mbi 2000 dollarë përbën 1/4 e njerëzimit, e të cilave iu takojnë mbi 80% të aktiviteteve ekonomike botërore. Ndërkaq, vendet që kanë produkt shoqëror për

<sup>4</sup> Yves Lacoste, *Geographie du sous — developpement*, Paris, 1976, fq. 66.

një banor më pak se 500 dollarë përbëjnë 3/4 e njerëzimit, e të cilave u takojnë vetëm 15% të vlerës së përgjithëshme të prodhimeve dhe të shërbimeve botërore.<sup>5</sup>

Po ashtu edhe në kuadër të vendeve jo mjaft të zhvilluara ekzistojnë diferenca të mëdha sociale. Kështu, marrë së bashku Amerikën Latine, 20% e popullsisë së pasur ka në duart e veta 65% të të ardhurave nacionale (përkundër 45% në SHBA).<sup>6</sup> Në Afrikën e »zezë« në vendet bregdetare, që relativisht konsiderohen si të zhvilluara (kuptohet për kushtet e Afrikës), në të cilat të ardhurat mesatare për një banor janë 200 dollarë, 93% e popullsisë së përgjithshme (20% e popullsisë urbane dhe 73% e popullsisë fshatare) përfshin diku rreth 55% të të ardhurave nacionale.<sup>7</sup> Kuptohet, këtu është fjala për mesataren e popullsisë, mirëpo standardi jetësor në qytet është dy herë më i madh se ai në fshat.

### 3. Mendime rreth shkaqeve të ngecjes së zhvillimit ekonomik të vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës

Vendet jo mjaft të zhvilluara të botës, në fazën e tashme të zhvillimit, paraqesin problem në vete botëror. Ngecja e zhvillimit të këtyre vendeve paraqet problem kompleks ekonomik e shoqëror, politik, social e nacional. Andaj, çështja e këtyre vendeve duhet të shtrohet dhe të analizohet në mënyrë komplekse. Shqyrtimi i shkaqeve që kanë ndikuar në ngecjen e vendeve jo mjaft të zhvilluara duhet të ketë karakter analitiko-shkencor. Prezentimi i këtyre shkaqeve duhet të rezultojë nga analizat kërkimore-shkencore. Marrë në tërësi problemi i vendeve jo mjaft të zhvilluara paraqitet si:

- a) Fenomen shoqëror kompleks,
- b) Fenomen extra-ekonomik dhe
- c) Fenomen ekonomik.

a) *Fenomeni shoqëror kompleks.* — Vendet jo mjaft të zhvilluara paraqesin fenomen shoqëror kompleks. Shqyrtimi i shkaqeve të ngecjes së zhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara, nuk mund të bëhet në mënyrë parciale, por në mënyrë komplekse, sepse vetë natyra e këtij fenomeni është komplekse. Shikuar historikisht këto vende patën dinamikë shumë më të ngadalshme të zhvillimit ekonomik e shoqëror në raport me vendet e zhvilluara. Moszhvillimi kompleks shoqëror ekonomik i këtyre vendeve ka ndikuar dhe tash po ndikon që këto vende të jenë inferiore në pikëpamje të zhvillimit ndaj vendeve të zhvilluara.

<sup>5</sup> Po aty, fq. 66, 67.

<sup>6</sup> Samir Amin, *Le développement inégal, essai sur les formes sociales du capitalisme peripherique*, Paris, 1973, fq. 308.

<sup>7</sup> Po aty, fq. 308.

Është e pamundur »të trajtohen problemet e zhvillimit pa pasur parasysh grupet shoqërore, marrëdhëniet e tyre dhe suazat shoqërore-ekonomike të institucionalizuara ose jo, të cilat i përkufizojnë marrëdhëniet e tyre«, njëmend është qenësore të kuptohet uniteti strukturor themelor që i bashkon faktorët e ndryshëm të inercionit, burime të imibilizmit shoqëror e ekonomik.<sup>8</sup>

Këto vende karakterizohen me strukturë të pavolitshme shoqërore, ekonomike, sociale e politike. Ekziston dezekulibri i strukturës shoqërore, d.m.th. struktura e pavolitshme shoqërore, që ka ndikim të posaçëm në zhvillimin ekonomik e shoqëror. Në këto vende ndihet mungesa e mobilitetit vertikal në mes grupeve shoqërore, ekzistojnë diferenca të mëdha në mes shtresave shoqërore, që po ashtu shprehen në moszhvillimin ekonomik-shoqëror të këtyre vendeve. Në Kuadër të grupeve shoqërore diferencat sociale janë shumë të mëdha, kuptohet pos vendeve që kanë rend shoqëror socialist. Po ashtu këto vende dallohen me strukturë të pavolitshme politike, me sistem jo të sigurt, me organizim dhe administratë të dobët për sigurimin dhe organizimin e zhvillimit ekonomik e shoqëror. Kryesisht në këto vende dominon sistemi feudalo-borgjez, i cili kushtëzon dinamikë të pamjaftueshme të zhvillimit, e i cili i sjell mjerrim e varfërii pjesës dërrmuese të popullatës së këtyre vendeve. Mandej, baza e ulët materiale, mungesa e akumulimit vetjak, që është rrjedhim i strukturës së pavolitshme ekonomike, paraqesin problem esencial material që kushtëzon zhvillimin e pamjaftueshëm ekonomik-shoqëror të vendeve jo mjaft të zhvilluara.

Mundësia për zhvillimin e këtyre vendeve sigurohet me ndryshimin e strukturës së pavolitshme shoqërore, ekonomike, sociale, politike, institucionale etj. Këto ndryshime do të krijojnë kushte shumë më të volitshme të zhvillimit dhe këto vende do të mund të inkorporoheshin në rrjedhat bashkëkohore shoqërore-ekonomike në përmasa botërore.

b) *Fenomeni extra-ekonomik*. — Një numër i konsiderueshëm autorësh konstatimet e tyre mbi shkaqet e moszhvillimit ekonomik të vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës i mbështesin në faktorët extra-ekonomikë. Kështu, sipas tyre pesha e moszhvillimit të këtyre vendeve akordohet me faktorët extra-ekonomikë. Lidhur me këtë

---

<sup>8</sup> Raymond Ledrut, *Developpement et sociologie* 267 dhe 269—273, Cituar sipas: Jacques Freyssinet, *Le concepte de sous — developpement*, Paris, 1977, fq. 22, 23.

Norman Buchann dhe Hovord S. Ellis shkruajnë: »Problemet e vërteta kryesore të zhvillimit ekonomik janë extra-ekonomike«.<sup>9</sup>

Ka përpjekje që dëshirojnë të vënë theksin kryesor të moszhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara në elementet jashtëekonomike. Teza e tillë konsiston në faktin se shkaku kryesor që ka ndikuar në ngecjen e zhvillimit të këtyre vendeve nuk mbështetet në faktorët ekonomikë, por, përkundrazi, këto shkaqe duhet të kërkojnë jashtë sferës ekonomike. Me anën e kësaj teze tentohet të »ndriçohen« një mori shkaqesh dhe fenomenesh gjëja të »pakundërshtueshme«, që i kanë sjellë vendet jo mjaft të zhvilluara në një situatë të tillë të zhvillimit global ekonomik-shoqëror. Në kontekst të kësaj teze, po sjellim disa determinime që mendohet se janë faktor fundamental të moszhvillimit ekonomik të vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës.

1. *Determinimi racional*. — Kjo tezë vë përputhshmërinë gjeografike në mes territoreve (hapësirave) të popullsisë së bardhë dhe vendeve të zhvilluara në një anë, dhe territoreve të banuara me popullsi me »ngjyrë« dhe vendeve jo mjaft të zhvilluara në anën tjetër. Pra, kjo tezë zhvillimin apo moszhvillimin e vendeve të botës e mbështet në faktorin racial dhe si e tillë paraqet teori raciale, që është e papranueshme në suazat shkencore, edhe pse kjo teori sot ka ithtarët e vet në botë. Sipas kësaj teorie, vendet e zhvilluara janë të banuara me racë të bardhë, e cila popullsi është me intelekt më të lartë njerëzor, e që kanë ndikuar në zhvillimin e këtyre vendeve dhe, në të kundërtën, vendet jo mjaft të zhvilluara janë të banuara me popullsi me »ngjyra«, e cila është me intelekt më të ulët njerëzor, e që ka ndikuar në moszhvillimin e këtyre vendeve. Andaj, për disa autorë shkak kryesor i ngecjes së vendeve të Botës së Tretë nga vendet e zhvilluara janë diferencat raciale.<sup>10</sup> Ithtarët e kësaj teze ofrojnë argumente të ndryshme, jo vetëm kur është fjala e vendeve jo mjaft të zhvilluara të botës, por dhe për territoret përkatëse në kuadër të një vendi. Disa mendojnë se procesi i zhvillimit dhe niveli i arritur i vendeve të banuara me racë të »bardhë« është atribut i kualiteteve qenësore i një populli (race) që është i aftë, energjik, ngadhënjyes etj. Megjithëse një pjesë e konsiderueshme e Botës së Tretë është e banuar me popullsi të racës së bardhë, si bie fjala Amerika Latine, vendet mediterane, Lindja e Mesme, India Veriore etj., në pikëpamje të zhvillimit paraqesin vende jo mjaft të

<sup>9</sup> Approaches to Economic Development. fq. 406, Cituar sipas: Jacques Freyssinet, v. c. fq. 23.

<sup>10</sup> Yves Lacoste, Geographie du sous — développement, Paris, 1976, fq. 256.

zhvilluara.<sup>11</sup> Po ashtu thuhet se territoret e banuara me »zezakë« në SHBA paraqesin vise jo mjaft të zhvilluara, e territoret e banuara me të »bardhë« vise të zhvilluara. Tash shtrohet pyetja athua »ngjyra« ka ndikuar që territoret e banuara me »zezakë« në SHBA të jenë vise të pazhvilluara, apo politika e popullsisë së »bardhë«, përkatësisht politika raciste dhe borgjeze e këtij vendi?! Kuptohet se politika raciste që zbatohet në SHBA i ka vënë në pozitë inferiore popullsinë me »ngjyra« duke i shtypur si në pikëpamje ekonomike ashtu dhe shoqërore. Shkencat antropologjike kanë konstatuar se klasifikimet raciale nuk mund të jenë bazë mbi karakteret fizike të njeriut. Andaj, nuk mund të pranohet se grupet njerëzore dallohen nga aftësitë apo mosaftësitë e lindjes në rendin intelektual, sepse diferencat gjetetike nuk ndërhyjnë në përkufizimin e diferencave shoqërore dhe kulturore e profesionale në mes grupeve të njerëzve. Asnjëherë deri më tash, e as në të ardhshmen, shkenca nuk do ta pranojë tezën e teorisë raciste, se shkaku kryesor i ngecjes së zhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara është përkatësia raciale.<sup>12</sup>

2. *Determinimi demografik.* — Kjo tezë po ashtu edhe sot ka ithtarët e vet, të cilët janë kryesisht nën ndikimin e teorisë maltusiane, të cilët si shkak kryesor të ngecjes së zhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara e marrin faktorin demografik. Kjo teori gjen përkrahje të plotë të neomaltuzianët, të cilët potencojnë se shtimi i madh natyror i popullsisë në vendet jo mjaft të zhvilluara, paraqet njërin ndër shkaqet kryesore të moszhvillimit të tyre. Teorinë e vet neomaltuzianët e mbështesin në faktin se në të gjitha vendet jo mjaft të zhvilluara kemi edhe ecuri të mëdha demografike, që sipas tyre kushtëzojnë moszhvillimin ekonomik të këtyre vendeve. Po qe se në vendet jo mjaft të zhvilluara, mendojnë neomaltusianët, do të kemi shtim më të vogël natyror të popullsisë, këto vende do të siguronin tempo më të shpejtë të zhvillimit ekonomik. Në kontekst të kësaj, duhet të thuhet se moszhvillimi nuk është pasojë e shtimit natyror të popullsisë, por, përkundrazi, moszhvillimi është shkak i ecurive të mëdha demografike në këto vende. Andaj, është e papranueshme teza se shtimi i madh natyror i popullsisë është faktor determinues i ngecjes së zhvillimit ekonomik të vendeve jo mjaft të zhvilluara.

Lidhur me ngecjen relative të republikave jo mjaft të zhvilluara dhe të KSA të Kosovës, edhe në kuadër të ekonomistëve jugosllavë ka mendime të ndryshme. Kësh-

<sup>11</sup> Po aty, fq. 256.

<sup>12</sup> Për këtë më gjerësisht shiko: Jaque Freyssinet, *Le concept de sous — développement*, Paris, 1977, fq. 24.

tu një numër ekonomistësh jugosllavë mendon se ngecja relative e republikave jo mjaft të zhvilluara, e veçmas e KSA të Kosovës në nivelin e zhvillimit ekonomik ndaj mesatares së vendit, nuk rezulton nga zhvillimi i ngadalshëm ekonomik i tyre, por nga shtimi i lartë natyror i popullsisë në këto bashkësi politiko-shoqërore. Lidhur me këtë çështje K. Mihailoviçi cek: »Nuk mund të ketë kurrfarë dilemash se faktori demografik ishte faktori kryesor i ngecjes së zhvillimit të viseve jo mjaft të zhvilluara«.<sup>13</sup>

3. *Determinimi politik.* — Thuajse të gjitha vendet e botës që tash njihen si vende jo mjaft të zhvilluara, kanë qenë koloni apo në një mënyrë disa prej tyre ende janë koloni të vendeve të botës që tash njihen si vende të zhvilluara. Dominimi politik i vendeve të zhvilluara ndaj vendeve jo mjaft të zhvilluara la pasoja të shumta ekonomike, shoqërore, kulturore etj. Varësia politike kushtëzoi edhe varësinë ekonomike dhe shoqërore dhe bëri që të formohet një situatë e përbashkët defavorite si në pikëpamje ekonomike, ashtu dhe shoqërore e vendeve jo mjaft të zhvilluara ndaj vendeve të zhvilluara. Pra, shikuar historikisht, zhvillimi i vende jo mjaft të zhvilluara ishte i determinuar nga kolonizuesit e tyre, të cilët me vetëdije me shekuj të tërë i lanë prapa popujt e këtyre vendeve në kuptimin e zhvillimit ekonomik e shoqëror. Andaj, varësia politike e këtyre vendeve ka kushtëzuar varësinë dhe zhvillimin ekonomik e shoqëror. Pra, eksperiencat më të reja po tregojnë se pavarësia politike është kusht i pamohueshëm i zhvillimit ekonomik e shoqëror. Andaj, po qe se vendet jo mjaft të zhvilluara dëshirojnë të zgjedhin rrugën e tyre të zhvillimit, rrugën e cila do t'i sigurojë zhvillim më të hovshëm ekonomik e shoqëror, më parë ato duhet të lirohen nga varësia e tyre politike dhe ekonomike. Këtë më së miri e vërtetojnë rastet e vendeve jo mjaft të zhvilluara me rend politiko-shoqëror socialist, të cilat dukshëm kanë ndikuar në ngritjen e forcave prodhuese, në raport me vendet që nuk e kanë rendin socialist.

4. *Determinimi gjeografik.*<sup>14</sup> — Ekzistojnë mendime se vetë kushtet natyrore kanë ndikuar që vendet jo mjaft të zhvilluara për shkak të pozitës së tyre gjeografike të kenë ngecje në zhvillimin ekonomik. Kjo rrjedh nga fakti se këto vende kryesisht gjenden në pjesët e botës ku dominon klima tropikale dhe mendo-

<sup>13</sup> Dr. Kosta Mihailović, Uticaj demografskog činioca u regionalnom razvoju i poljoprivredi, në materialin Dugoročni razvoj Jugoslavije, Srpska Akademija Nauka i Umetnosti, Beograd, 1982, fq. 413.

<sup>14</sup> Përkufizimi gjeografik me këtë rast përdoret në kuptimin e shtrirjes së vendeve (njerëzimit) në pikëpamje territoriale, e jo në pikëpamje të nivelit të zhvillimit ekonomik.

het se klima si faktor natyror ka ndikuar në ngecjen e zhvillimit ekonomik të tyre. Kuptohet, klima ka ndikimin e vet në zhvillimin e disa lëmenjve, si bie fjala, të bujqësisë etj., por jo dhe në zhvillimin e gjithëmbarshtëm ekonomik. Zhvillimi i gjithëmbarshtëm ekonomik, pra, nuk varet nga klima, pra, klima nuk mund të jetë faktor determinues i moszhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara.

Benjanin Higgins-i<sup>15</sup> thekson se pjesa më e madhe e vendeve jo mjaft të zhvilluara shtrihet në mes dy zonave të nxehta, ku, pos tjerash, shtrohet çështja e lidhshmërisë reciproke në mes klimes dhe aktiviteteve ekonomike. Higgins-i konstaton se inferioriteti që lind nga klima në zhvillimin ekonomik mund të paksohet me ngritjen e progresit teknik e shkencor në këto vende. Ngritja e forcave prodhuese dhe e standardit jetësor eviton paraqitjen e sëmundjeve të ndryshme që tash reduktojnë potencialin produktiv të njerëzve. Nga kushtet natyrore më së tepërmi varen prodhimet bujqësore, gjë që klima ndikon në mënyrë të drejtpërdrejtë në zhvillimin e kësaj lëmie ekonomike. Mirëpo, për këtë nuk duhet fajësuar vetëm kushtet natyrore, por shkaku qëndron dhe në mungesën e kërkimeve tekniko-agronomike dhe përshtatja e tyre kushteve klimatike të këtyre vendeve. Tash në kohën e progresit teknik dukshëm është ndryshuar edhe ndikimi i kushteve klimatike në prodhimet bujqësore. Shembull konkret për këtë është rasti i vendeve të Beneluksit. Në saje të perfeksionimit të progresit teknik në bujqësi këto vende, edhe pse nuk kanë kushte të volitshme natyrore për zhvillimin e bujqësisë, sot dallohen për kah prodhimet bujqësore. Të mbërrimet shkencore-teknike e teknologjike kanë arritur ta përmirësojnë bonitetin e tokës (me plehëra kimike, sistemin e meliorimit etj.), cilësinë e prodhimeve (duke përdorur mjete të ndryshme (medakamente për mbrojtjen e bimëve), përsosjen e veglave për punë etj., me të cilat ndikohet dukshëm në zhvillimin e bujqësisë jo vetëm atje ku ekzistojnë kushtet natyrore, por dhe në ato vende ku nuk ekzistojnë kushtet natyrore, përkatësisht, edhe në vendet jo mjaft të zhvilluara.

5. *Kushtet natyrore*. — Resurset natyrore (xehet, mineralet, pyjet, burimet energjetike, sipërfaqet tokësore etj.), paraqesin parakushte për zhvillimin e industrisë, e së bashku me të dhe të ekonomisë në përgjithësi. Andaj, nëse një vend ka begati të ndryshme natyrore, si në pikëpamje sasiore, ashtu dhe cilësore, mund të themi se ka edhe kushte më të volitshme për zhvillimin eko-

<sup>15</sup> Economie Developpement, »Chap. II. General Theories: Geographie Determinism«, fq. 265—273. Cituar sipas: Jacques Freyssinet, Le concept de sous-developpement, Paris, 1977, fq. 25.

nomik të tij. Mungesa e resurseve natyrore, në zhvillimin ekonomik, shtron një problem më kompleks, sepse eksperiencia e deritashme historike ka dëshmuar se lokacioni i qendrave të zhvillimit përputhet me resurset natyrore, përkatësisht ato janë ngritur në vendet ku kanë ekzistuar lëndët e para. Kështu, në fillim zhvillimi i degëve industriale është kushtëzuar (lidhur) me ekzistimin e lëndëve të para natyrore. Ndërkaq, ka edhe mendime të tilla, se zhvillimi ekonomik i një vendi mund të bëhet dhe në mungesë të resurseve natyrore, d.m.th., se begati natyrore nuk paraqesin element kushtëzues të zhvillimit ekonomik. Për të argumentuar këtë mendim shpesh merret si shembull rasti i Zvicrës dhe i Holandës<sup>16</sup> për të pohuar mundësinë e zhvillimit ekonomik në vendet ku mungojnë resurset natyrore.

Resurset natyrore paraqesin parakusht,<sup>17</sup> por jo dhe faktor determinues për zhvillimin ekonomik të një vendi. »Burimet natyrore nuk janë, pra, faktori vendimtar i nivelit të zhvillimit, ekzistenca e tyre si të mira ekonomike, përkundrazi, i nënshtrohet shumë zhvillimit. Përpërimi teknik dhe ekonomik i krijon burimet natyrore, e jo e kundërta«.<sup>18</sup>

c) *Fenomeni ekonomik*. — Dukuria kryesore me të cilën ballafaqohen vendet jo mjaft të zhvilluara të botës është problemi tekniko-ekonomik. Esenca e fenomenit dhe e problemit të vendeve jo mjaft të zhvilluara është e natyrës ekonomike. Ngecja e zhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara nuk është pasojë e mungesës së lëndëve të para (resurseve natyrore), ndikimit të religjionit, klimës e as fenomenit racial, por pasojë e marrëdhënieve ndërkombëtare ekonomike. Zhvillimi jo i barabartë ekonomik i vendeve të botës ndikoi që të ekzistojnë dhe të shtohen diferencat e zhvillimit të forcave prodhuese. Këmbimi joekuivalent ndërkombëtar ndikoi që dita më ditë të rriten diferencat e zhvillimit në mes ven-

<sup>16</sup> Jacques Freyssinet, *Le concept de sous-developpement*, Paris, 1977, fq. 26.

<sup>17</sup> Kushtet natyrore do të paraqesin faktor determinues të zhvillimit për një ekonomi fillestare. Pasojë e moszhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara nuk është mungesa e resurseve natyrore, por moszhvillimi shkencor e teknik në këto vende. Mungesa e progresit teknik përkufizon shfrytëzimin e resurseve natyrore dhe bënë që ato të eksportohen si lëndë të para apo gjysëm fabrikate. Dita më ditë pajisjet teknike dhe fuqia punëtore kualifikuese po bëhen element kryesor i zhvillimit. »Resurset natyrore nuk janë të përkufizuara, dobia e tyre ekonomike varet nga organizimi i gjithmbarshëm ekonomik, me ekzistimin e infrastrukturës ekonomike, faktorëve komplementar të prodhimit, faktorit material (investimeve), dimensionit të tregut etj.«.

<sup>18</sup> Jacques Freyssinet, *Le concept de sous-developpement*, Paris, 1977, fq. 26.

deve të zhvilluara dhe vendeve jo mjaft të zhvilluara. Në këtë mënyrë, ngecja e zhvillimit të vendeve jo mjaft të zhvilluara paraqet problem me vete ekonomik, shoqëror, social, nacional, politik etj., dhe është rrjedhim i nivelit të ndryshëm të zhvillimit ekonomik në përmasa ndërkombëtare. Pra, në esencë ky është rrjedhim i mos efikasitetit të sistemit ekonomik ndërkombëtar. Andaj, problemi që shtrohet në këtë drejtim është pasojë e procesit të zhvillimit të pabarabartë ekonomik ndërkombëtar, gjë që për ta ndryshuar gjendjen ekzistuese nevojiten transformime politike, shoqërore, ekonomike etj.

Zhvillimi, përkatësisht moszhvillimi i vendeve jo mjaft të zhvilluara, në rend të parë është fenomen i natyrës ekonomike. Çështja e vendeve jo mjaft të zhvilluara, në një anë, na paraqitet si problem, e në anën tjetër si fenomen i zhvillimit ekonomik. Si fenomen çështja e vendeve jo mjaft të zhvilluara ka qenë e definuar shumë më heret se revolucioni industrial, megjithëse ky problem nuk është shtruar si i tillë në mënyrë të drejtpërdrejtë. Ndërsa, çështja e moszhvillimit si problem në vete nuk ka qenë prezente më parë, si e tillë ajo është shfaqur kryesisht pas Luftës së Dytë Botërore. Në këtë kohë problemi i vendeve jo mjaft të zhvilluara dhe i moszhvillimit si fenomen ka hyrë në teorinë e zhvillimit ekonomik dhe në praktikën e zbatuar ekonomike si problem në vete dhe është paraqitur si pjesë përbërëse të politikës së zhvillimit në përgjithësi. Çështjen e zhvillimit ekonomik të vendeve jo mjaft të zhvilluara pas Luftës së Dytë Botërore si problem specifik, Yves Laocot<sup>19</sup> e ka paraqitur në këto tri faza evolutive:

— »Faza e parë ka dalë nga damkosja e mjerimit dhe e urisë, besohet se asaj mund t'i gjendet ilaçi duke krijuar në ekonomitë e pazhvilluara procese të zhvillimit që kanë dhënë dëshmitë e veta në vendet e pëmpa-ruara, mungesa e kapitalit, mungesa e »entreprenurshipit«, mosrealizimi i punësisë së plotë janë pikënisjet e analizës«.

— »Faza e dytë, duke u nisur nga vitet 1950-51, nis- set nga konstatimi i dështimit të metodës së mëparshme, atë e karakterizon një përpjekje realizmi, e përshkrimit të fenomeneve konkrete, kujdesi për mbledhjen e rezul- tateve të cilat i kanë sjellë shkencat e ndryshme sho- qërore, karakteri specifik i pazhvillueshmërisë është pranuar«.

---

<sup>19</sup> Yves Lacoste, Le sous-developpement, quelques ouvrages significatifs pour depuis dix ans, fq. 249—252, »Les etapes d'éve- lution de la littérature du sous-developpement«, Cituar sipas: Jacque Freyssinet, Le concept de sous-developpement, Paris, 1977, fq. 36.

— »Faza e tretë, që nga vitet 1959-60 karakterizohet me përpunimin, duke u nisur nga bilanci i disa eksperimenteve, e politikës së zhvillimit specifik për ekonomitë e pazhvilluara«.

Tash problemi i vendeve jo mjaft të zhvilluara ekziston, ai si i tillë është prezent dhe nuk mund të mohohet. Mungon shtruarja e fenomenit, përkatësisht koncepti i shtruarjes së tij në literaturën ekonomike dhe marrjen e masave konkrete për evitimin e ngecjes së zhvillimit të këtyre vendeve. »Nuk ka teori ekonomike apo metoda të veçanta analitike të formuara unikisht për studimin e vendeve jo mjaft të zhvilluara«. Pra, mungon koncepti dhe strategjia e zhvillimit afatgjatë e vendeve jo mjaft të zhvilluara të mbështetura në analizat shkencore-hulumtuese. Kjo rrjedh kryesisht nga heterogjeniteti ekonomik e shoqëror i vendeve jo mjaft të zhvilluara. Çdo vend apo grup vendesh ka dhe specifikat e veta, qofshin ekonomike apo shoqërore dhe nuk përputhen me karakteristikat e vendeve të tjera, për ç'gjë është vështirë të gjenden masa unike për nxitimin e zhvillimit të këtyre vendeve. Pos kësaj kjo rrjedh edhe nga moskujdesi i duhur i vendeve të zhvilluara që të marrin diçka në këtë drejtim.

Fenomeni ekonomik paraqet çështjet esenciale të vendeve jo mjaft të zhvilluara. Megjithëse, është vështirë të definohet se çka kuptojmë me ngecje apo moszhvillim ekonomik. Lidhur me këtë Raymond Aron<sup>20</sup> shkruan: »Është e paarsyeshme të kërkojmë definicion pozitiv dhe të drejtpërdrejtë të moszhvillimit, meqë ky koncept, në esencë, është komparativ«. Termi i moszhvillimit ekonomik përfshin të gjitha vendet që nuk kanë organizuar zhvillimin e tyre dhe që nuk kanë formuar një ekonomi me industri moderne. Moszhvillimi paraqet të kundërtën e zhvillimit dhe karakterizohet me strukturë të pavolitshme ekonomike, siç ndodh tash me vendet jo mjaft të zhvilluara të botës.

---

<sup>20</sup> R. Aron, *Développement, rationalité et raison*, fq. 4. Cituar sipas: Jacques Freyssinet, *Le concept de sous-développement*, Paris, 1977, fq. 40.

TEKSTE TË ZGJEDHURA  
IZABRANI TEKSTOVI



NGA »TRAKTI  
TEOLOGJIK-POLITIK«

Kreu i XX.

*Në një shtet të lirë secilit i lejohet të mendojë  
ç'të dojë dhe të thotë ç'mendon*

Po të ishte aq lehtë të urdhëroheshin shpirtërat sa gjuhët, nuk do të kishte sundimtar i cili nuk do të mbretëronte në siguri dhe nuk do të kishte qeverisje me dhunë, ngase secili do të jetonte sipas qejfit të mbajtësve të pushtetit dhe do të gjykonte vetëm sipas urdhrave të tyre mbi të vërtetën ose mbi gënjeshtren, mbi të mirën ose mbi të keqen, mbi të drejtën ose mbi të padrejtën. Mirëpo, siç e kemi vënë në pah në fillim të kreut XVII, nuk është kjo punë që bëhet; nuk është punë që bëhet që shpirti i një njeriu t'i përkasë plotësisht një tjetri; asnjëri njëmend nuk mund t'ia përcjellë një tjetri, as të jetë i shtrënguar të heqë dorë nga e drejta e tij natyrore ose nga aftësia të mendojë lirisht dhe të gjykojë për çdo gjë. Prandaj mbahet si e dhunshme ajo qeverisje, e cila mëton t'i mbizotërojë shpirtërat dhe një madhështi sundimtari duket se vepron pa të drejtë kundër shtetësve të vet dhe se ua usurpon të drejtën e tyre, kur do t'ia caktojë secilit ç'duhet të pranojë si të vërtetë ose ta hedhë poshtë si gënjeshtër, e gjithashtu cilat mendime duhet ta mbushin shpirtin e tij me besim ndaj Zotit: ngase këto gjëra janë e drejtë e secilit, një e drejtë nga e cila askush, edhe po të dojë, nuk mund të heqë dorë. Po e pranoj, shumëkush e ka frymën plot paragjykitje të tilla dhe në mënyrë aq të pabesueshme, saqë, ndonëse nuk është drejtpërdrejt nën urdhrat e tjetrit, ai varet nga fjala e atij tjetrit deri në atë pikë sa mund të thuhet me të drejtë se i përket atij tjetrit, si qenie e cila mendon; nënshtrim i tillë

megjithatë të cilin nëpërmjet ca dredhish njeriu ia del ta bëjë, ndonëse kurrë nuk është arritur që njerëzit të pushojnë të kujtojnë se secili është plot mend dhe se ndërmjet kokave dallimi nuk është më i vogël sesa ndërmjet pallateve. Mojsiu, i cili jo me dinakëri, por nëpërmjet virtytit të tij hyjnor, e kishte bërë për vete aq mirë gjykimin e popullit të vet, sa që njerëzit besojnë se fjalët dhe të gjitha punët që bënte ishin të frymëzuara nga Zoti, nuk mundi megjithatë t'u shmangej as thashethemeve as shkoqitjeve të pamira; edhe më pak a u shmangen monarkët e tjerë? Dhe po të mund të merrej me mend ndonjë mjet për ta penguar këtë gjë, do të ndodhte kjo më shumë në një shtet monarkik e kurrësi jo në një demokraci ku të gjithë, ose të paktën pjesa më e madhe e popullit, merr pjesë në pushtetin kolektiv, mendoj se të gjithë shohin përse.

Sado e madhe qoftë e drejta që i jepet sundimtarit mbi çdo gjë dhe sado interpretues i të drejtës dhe i besimit të kujtojmë se është, ai kurrë nuk mund t'i shmangët nevojës të durojë që njerëzit të gjykojnë për çdo gjë sipas qejfit të tyre dhe të shprehin gjithashtu këtë apo atë ndjenjë. Është e vërtetë se mund t'i marrë si armiq të gjithë ata që, për çdo gjë, nuk mendojnë plotësisht si ai; mirëpo nuk bëhet më fjalë për të drejtën e tij, bëhet fjalë për atë që e ka të dobishme. Le të pajtohemi njëmend se një sundimtar mund të qeverisë me të drejtë me dhunën më të madhe dhe t'i dënojë me vdekje qytetarët për shkakun më të vogël; të gjithë do të mohojnë se në këtë mënyrë të qeverisjes gjykimi i Mendjes së drejtë ngel i pacënuar. Dhe madje, meqë një sundimtar nuk mund të mbretërojë në këtë mënyrë pa e vënë në rrezik tërë shtetin, mund të mohojmë gjithashtu se ai ka fuqi t'i përdorë mjetet e përmendura dhe të tjera të ngjashme dhe si rrjedhim se ka të drejtë të pakufizuar; ngase kemi treguar se e drejta e sundimtarit ka si kufi fuqinë e tij.

Pra në qoftë se asnjëri nuk mund të heqë dorë nga liria të gjykojë dhe ta thotë mendimin e vet dhe në qoftë se secili është zot i mendimeve të veta sipas një të drejte më të lartë të Natyrës, nuk mund të bëhet kurrë orvatje në një shtet, pa përfunduar kjo orvatje si mos më keq, që njerëzit, me mendime të ndryshme dhe të kundërta, të mos thonë megjithatë asgjë, përpos sipas urdhrave të sundimtarit; madje edhe më të mençurit, njëmend, që të mos themi asgjë për turmën, nuk dinë të heshtin. Është një e metë e përbashkët e njerëzve t'ua tregojnë të tjerëve qëllimet e veta, madje edhe kur është nevoja të heshtin; do të jetë pra kjo qeverisja më e dhunshme që ia mohon individit lirinë të thotë dhe të shprehë atë që mendon; përkundrazi, një qeverisje është e matur kur kjo liri i jepet individit. Po megjith-

atë, këtë nuk mund ta mohojmë, madhështia e sundimtarit mund të lëndohet nga fjalët si edhe nga veprat; prandaj, në qoftë e pamundshme t'u merret shtetasve plotësisht kjo liri, do të jetë shumë e rrezikshme t'u jepet plotësisht. Duhet të pyesim vetveten pra këtu se në ç'masë të përpikët kjo liri mund dhe duhet të jepet pa rrezik për paqen e shtetit dhe të drejtën e sundimtarit; ky është, sipas paralajmërimit të bërë në fillim të kreut XVI, qëllimi im kryesor.

Nga themelet e shtetit ashtu si i kemi shpjeguar më sipër, del e qartë si drita se synimi i tij i fundit nuk është sundimi; shteti nuk është krijuar për ta mbajtur njeriun nëpërmjet frikës dhe për të bërë në atë mënyrë që ai t'i përkasë tjetrit; përkundrazi ai është për ta liruuar individin nga frika, që ai të jetojë aq sa është e mundshme i sigurt, do të thotë që ta ruajë, aq sa është e mundshme, pa i bërë dëm tjetrit, të drejtën e vet të natyrshme të jetojë dhe të veprojë. Jo, po e përsëris, qëllimi i shtetit nuk është t'i bëjë të kalojnë njerëzit nga gjendja e qenieve të arsyeshme në atë të kafshëve ose të automatëve, po, përkundrazi, ai është krijuar në mënyrë që shpirti i tyre dhe trupi i tyre t'i kryejnë në siguri të gjitha funksionet e tyre, në mënyrë që ata vetë të përdorin një Mendje të lirë, në mënyrë që të mos luftojnë nga urrejtja, nga tërbimi ose nga dredhia, në mënyrë që ta durojnë pa keqdashje njëri-tjetrin. Qëllimi i shtetit është pra në të vërtetë liria. Kemi parë gjithashtu se, për ta sajuar shtetin, vetëm një gjë është e domosdoshme: që i tërë pushteti për të urdhëruar t'iu përkasë qoftë të gjithëve kolektivisht, qoftë disave, qoftë një njeriu. Meqë, njëmend, gjykimet e lira të njerëzve janë tejet të ndryshme, që secili mendon se është i vetmi që i di të gjitha dhe se është e pamundshme që të gjithë të shprehin mendimin në mënyrë të njëjtë dhe të flasin me një gojë, ata nuk do të mund të jetonin në paqë po që se individit nuk do të hiqte dorë nga e drejta e tij të veprojë vetëm sipas urdhrit të mendimit të vet. Ai pra ka hequr dorë vetëm nga e drejta e tij të veprojë si do vetë, jo nga e drejta të arsyetojë dhe të gjykojë; prandaj askush në të vërtetë nuk mundet, pa rrezik për të drejtën e sundimtarit, të veprojë kundër urdhrit të tij, por ai me liri të plotë mund të mendojë dhe të gjykojë e si rrjedhim edhe të flasë, me kusht që të mos shkojë më tej se fjala ose mësimi, dhe që ta mbrojë mendimin e vet vetëm me Arsyë, jo me dredhi, me zemërim ose me urrejtje, as me qëllim që të ndryshojë çfarëdoqoftë në shtet. Fjala vjen, në rastin kur një njeri tregon se një ligj është në kundërshtim me Arsyen dhe shpreh mendimin se ai ligj duhet të shfuqizohet, në qoftë se, në të njëjtën kohë, ia nënshtron mendimin e vet gjykimin të sundimtarit

(të cilit i përket, vetëm atij, të nxjerrë dhe të shfuqizojë ligje) dhe përmbahet nga çdo veprim i kundërt me atë që e cakton ky ligj, s'ka fjalë se ai i shërben shtetit dhe vepron si qytetari më i mirë; përkundrazi, në qoftë se bënë kështu për ta fajësuar sundimtarin për padrejtësi dhe për ta bërë të neveritshëm ose orvatet me forcë ta shfuqizojë këtë ligj pa e përfillur sundimtarin, ai është plotësisht turbullues dhe kryengritës. Po shohim pra sipas cilës rregull secili, pa rrezik për të drejtën dhe autoritetin e sundimtarit, do të thotë për pagën e shtetit, mund të thotë dhe të tregojë se ç'mendon; kjo punë bëhet me kusht që t'ia lërë sundimtarit kujdesin të japë urdhëra për të gjitha veprimet dhe të përmbahet të bëjë çfarëdo pune kundër këtij urdhri, madje edhe në qoftë se duhet shpesh të punojë në kundërshtim me atë që gjykon dhe të thotë se bën mirë. Dhe këtë gjë mund ta bëjë pa rrezik për drejtësinë dhe fenë; po shtojë, ai duhet të bëjë kështu, në qoftë se do të tregohet i drejtë dhe fetar; ngase e treguam këtë gjë, drejtësia varet vetëm nga urdhri i sundimtarit dhe, prandaj, askush nuk mund të jetë i drejtë në qoftë se nuk jeton sipas urdhrave që i ka dhënë sundimtari. Sa i përket fesë, lloji më i lartë i saj është (siç kemi treguar në kreun paraprak) ai që ushtrohet për pagën dhe qetësinë e shtetit; pra ajo nuk mund të mbahet në qoftë se secili duhet të jetojë sipas gjykimit të veçantë të mendimit të tij. Është pra punë e pafe të bëhet diçka sipas gjykimit të vet kundër urdhrin të sundimtarit shtetas i të cilit është njeriu, po të vepronin të gjithë si duan vetë, shteti do të shkatërrohej. Njeriu nuk vepron madje kurrë kundër urdhrin dhe kërkesës së Mendjes së vet, aq kohë sa vepron sipas urdhrave të sundimtarit, ngase sipas vetë këshillës së Mendjes njeriu ka vendosur t'ia lërë sundimtarit të drejtën e tij të veprojë sipas gjykimit të vet. Kësaj të vërtete mund t'i japim një vërtetësi të nxjerrë nga praktika: në këshilla, njëmend, qoftë ose mos qoftë i pavarur pushteti i tyre, rrallë ndodh që një vendim të merret me vota e të gjithëve, po megjithatë çdo vendim e merr tërësia e anëtarëve, si ata që kanë votuar *kundër*, ashtu edhe ata që kanë votuar *për*. Mirëpo, po kthehem aty ku e pata fjalën. Pamë, kur bëmë fjalë për themelet e shtetit, sipas cilës rregull individit mund ta përdorë lirinë e Gjykimit të vet pa rrezik për të drejtën e sundimtarit. Nuk është më lehtë të caktohen, po ashtu, cilat mendime janë turbulluese në shtet: janë ato të cilat nuk mund të shtrohen pa e prishur marrëveshjen sipas së cilës individit ka hequr dorë nga e drejta e vet të veprojë sipas gjykimit të vet: ky mendim, fjala vjen, se sundimtari nuk është i pavarur nga pikëpamja e drejtësisë; ose se as njeri nuk duhet t'i mbajë premtimet e veta; ose se se

cili duhet të jetojë sipas gjykimit të vet; ose të tjera të ngjashme të cilat i kundërvihen drejtpërdrejt kësaj marrëveshjeje. Ai që mendon kështu është turbullues, jo për shkak të gjykimit që shpreh dhe për shkak të mendimit të tij të vështuar në vetvete, po për shkak të veprimit që e përmban në vete: duke menduar kështu, njëmend, prishim heshtazi ose me qëllim besimin që ia detyrojmë sundimtarit. Prandaj mendimet e tjera të cilat nuk nënkuptojnë një veprim siç është prishja e marrëveshjes, hakmarrja, zemërimi, etj., nuk janë turbulluese, përpos në qoftë se shteti në një masë është i korruptuar; do të thotë aty ku fanatikët ose ambiciozët që nuk mund t'i durojnë njerëzit me karakter të pavarur ia kanë dalë të fitojnë nam të atillë saqë autoriteti i tyre tek turma është më i madh sesa ai i sundimtarit. Ne nuk e mendojmë megjithatë se nuk ka edhe mendime të cilat është punë e pandershme të propozohen dhe të përhapen, ndonëse duken se ato kanë vetëm cilësinë e mendimeve të vërteta ose të rreme. Ne tashmë i kemi caktuar, në kreun XV, cilat ishin ato, duke u kujdesur që të mos e cënojmë fare lirinë e Mendjes. Se në qoftë se konsiderojmë së fundi se besnikëria ndaj shtetit sikundër ndaj zotit njihet vetëm në vepra, do të thotë në dashurinë ndaj të afërmit, do të pranojmë pa ngurrim se shteti më i mirë ia jep individit po atë liri të cilën kemi parë se ia linte Feja. Po e pranoj, një liri e tillë mund t'i ketë të pamirat e veta; porse a pati ndonjëherë ndonjë institucion aq të urtë që kurrfarë të pamirash nuk mundën të lindin nga ai? Po të duam t'i rregullojmë të gjitha me ligje, do të thotë t'i ngacmojmë veset më shumë sesa t'i ndreqim. Atë që nuk mund ta ndalojmë, doemos duhet ta lejojmë, pa marrë parasysh dëmin që shpesh mund të dalë. Cilat nuk janë të këqijat që e kanë prejardhjen e tyre në luks, smirë, lakmi, dehje dhe pasione të tjera të ngjashme? Njerëzit i durojnë megjithatë meqë nuk mund t'i ndalojnë me fuqinë e ligjeve, ndonëse ato janë njëmend vese; edhe më shumë liria e gjykimit, e cila në të vërtetë është virtyt, duhet të lejohet dhe nuk mund të shtypet. Po shtojmë se ajo nuk pjell të pamira të cilat pushteti i sundimtarëve (do ta tregoj) nuk mund t'i shmangë; që të mos them asgjë këtu për domosdoshmërinë e dorës së parë të kësaj lirie për përparimin e shkencave dhe të arteve; meqë shkencat dhe artet mund të zhvillohen me sukses vetëm nga ana e atyre gjykimi i të cilëve është i lirë dhe plotësisht i çliruar.

Le të pohojmë megjithatë se kjo liri mund të shtypet dhe se është e mundshme të mbahen njerëzit në një varësi të tillë që të mos guxojnë ta thonë një fjalë, përpos sipas urdhrit të sundimtarit; megjithatë ai nuk do t'ia dalë kurrë që ata t'i kenë vetëm ato mendime

që i ka dashur ai; dhe kështu, sipas një rrjedhimi të domosdoshëm, njerëzit nuk do të pushonin të kenë mendime që nuk përputhen me ato që thonë dhe me sinqeritetin e tyre, dhe kjo domosdoshmëri e parë e shtetit do të prishej; nxitja që i jepet lajkatimit të neveritshëm dhe pabesisë do të sillte mbretërimin e dinarkërisë dhe prishjen e të gjitha marrëdhënieve shoqërore. Përkundrazi, kjo gjë nuk mund të arrihet kurrë, nuk do t'ia dalim fare që të gjithë ta përsërisin atë që u është mësuar; bile, sa më shumë që të përpiqemi t'ua marrin njerëzve lirinë e fjalës, aq më me shumë këmbëngulje ata do të qëndrojnë, jo lakmitarët, lajkatarët dhe njerëzit e tjerë pa forcë morale, për të cilët shpëtimi më i madh është t'i kundrojnë paratë në arkë dhe ta kenë barkun të mbushur mirë, por ata të cilëve edukata e mirë, doket e pastra dhe virtyti u japin pak liri. Njerëzit janë të atillë që asgjë nuk përballojnë më vështirë sesa të shohin se mendimet që i mbajnë si të vërteta merren si të pamira dhe u vishet si punë e keqe ajo që ua nxit shpirtërat t'i duan zotin dhe njerëzit; prej nga ndodh që ata t'i urrejnë ligjet, të guxojnë të bëjnë çdo gjë kundër sundimtarëve, të gjykojnë se nuk është punë e turpshme, po shumë e mirë, të nxisin turbullime për një çështje dhe të orvaten të bëjnë çfarë do ndërmarrjeje të dhunshme. Megjë e këtillë është pra natyra njerëzore, është e qartë se ligjet që kanë të bëjnë me mendimet u kërcnohen jo kriminelëve, por njerëzve me karakter të pavarur, se ato janë nxjerrë më pak për t'i përmbajtur të këqijtë e më shumë për t'i pezmatuar njerëzit më të ndershëm, dhe se prandaj ato nuk mund të mbahen pa rrezik për shtetin. Të shtojmë se ligjet e tilla me të cilat dënohen mendimet janë plotësisht të padobishme: ata që i gjykojnë të shëndosha mendimet e dënuara nuk mund t'u nënshtrohen këtyre ligjeve; atyre të cilët përkundrazi i hedhin poshtë si të rreme, këto ligje do të duket se u japin përparësi dhe nga ato do të nxjerrin një mburrje të atillë saqë më vonë, edhe po të duan, sundimtarët nuk do të mund t'i shfuqizojnë. Kësaj duhet t'i shtohen edhe përfundimet e nxjerra në kreun XVIII lidhur me Historinë e hebrenjve. Sa përçarje kanë lindur më në fund në Kishë veçanërisht ngase sundimtarët kanë dashur t'u japin fund me ligje mospajtimeve të doktorëve! Po qe se njëmend të njerëzit nuk do të mbizotëronte shpresa se do t'i bëjnë për vete ligjet dhe sundimtarët, se do të ngadhënjenin mbi kundërshtarët e tyre me duartrokitjet e njerëzve të thjeshtë dhe se do të nderoheshin, ata nuk do të luftonin kundër njëri-tjetrit me aq keqdashje, shpirtërat e tyre nuk do të shqetësoheshin nga një tërbim i tillë. Këtë na e mëson jo vetëm Mendja, por edhe përvoja

me shembuj të përditshëm; ligjet e këtilla, të cilat urdhërojnë ç'duhet të besojë secili dhe ndalojnë të thuhet ose të shkruhet çfarëdo qoftë kundër një mendimi a një tjetri, shpesh janë nxjerrë në mënyrë që të kënaqet ose t'i bëhet lëshim tërbimit të njerëzve të paaftë të durojnë çfarëdo krenarie karakteri dhe të cilët lehtë, me një lloj prestigji keqbërës, mund ta kthejnë në tërbim besimin e turmës kryengritëse dhe ta nxisin kundër atyre të cilët ia tregojnë. Sa do të ishte më mirë të përmbahej zemërimi dhe tërbimi i njerëzve të thjeshtë sesa të nxirren ligje, shkelësit e vetëm të mundshëm të të cilave janë miqtë e arteve dhe të virtutit dhe ta shtyjme shtetin deri në atë shkallë sa të mos mund t'i duronte njerëzit me shpirt krenar! Ç'fat më i keq mund të merret me mend për shtetin se ai kur njerëzit që jetojnë me nder, ngase kanë mendime të kundërta me shtetin dhe nuk dinë t'i fshehin, dërgohen në mërgim si keqbërës? A ka punë më të rrezikshme, po e përsëris, sesa të mbahen si armiq dhe të dërgohen në vdekje njerëzit të cilët nuk mund të ngarkohen as për gabime as për krime, vetëm pse kanë farë krenarie karakteri dhe të bëhet kështu vendi i ndëshkimit, lemeri e të keqit, shesh shkëlqimi ku, për turpin e sundimtarit, shihen shembujt më të mirë të qëndresës dhe të trimërisë? Kush e di se ai, me sjelljen e tij, të pacen, nuk ia ka frikën vdekjes si kriminelin dhe nuk shpëton nga vdekja me lutje; ngase pendimi i asnjë pune të pamirë nuk ia mundon shpirtin; është nder në sytë e tij, jo turp, të vdesë për një çështje të mirë, është e lavdishme të jepet jeta për liri. Ç'shembull mund të japin njerëzit e këtillë me vdekjen, shkaku e së cilës nuk e dinë shpirtërat e zbrazët dhe të pafuqishëm, të cilën e urrejnë turbulluesit, por e duan më të mirët? Me siguri secili do të mësojë të ndjekë shembullin e tyre në qoftë se nuk do të bëjë lajka.

Në mënyrë që besnikëria pra e jo kërkesa për t'u përlyer të gjykohet si e denjë për nderim, në mënyrë që pushteti i sundimtarit të mos cënohet fare, të mos u bëjë kurrfarë lëshimesh turbulluesve, doemos duhet t'u jepet njerëzve liria e gjykimit dhe të qeverisen në atë mënyrë, që duke shprehur haptas mendime të ndryshme dhe të kundërta, të jetojnë megjithatë në mirëkuptim. Dhe nuk mund të dyshojmë se kjo rregull i qeverisjes është më e mira, meqë përputhet më së miri me natyrën njerëzore. Në një shtet demokratik (është ai që i afrohet më së miri gjendjes së natyrës) kemi treguar se të gjithë pajtohen të veprojnë sipas një urdhëri të përbashkët, por jo të gjykojnë dhe të arsyetojnë njëllë; do të thotë, meqë njerëzit nuk mund të mendojnë pikërisht në të njëjtën mënyrë, janë pajtuar t'i japin fuqinë e urdhrit mendimit që përkrahet më

shumë, duke ruajtur të drejtën të shfuqizohen vendimet e marra sapo t'u duket se një vendim më i mirë mund të merret. Sa më pak liri që t'u lihet njerëzve të gjykojnë, aq më shumë largohemi nga gjendja më e natyrshme, dhe aq më shumë qeverisja ka dhunë. Në mënyrë që të shohim tash sesi kjo liri nuk ka vështirësi të cilat nuk mund të shmangen vetëm me pushtetin e sundimtarit dhe sesi, vetëm me këtë pushtet, njerëzve që shprehin haptas mendime të ndryshme mund t'u bëhet lehtë e pamundshme të dëmtojnë njëri-tjetrin, shembujt nuk mungojnë dhe nuk është nevoja të kërkohen larg. Ta marrim si shembull qytetin e Amsterdemit, qytet ky që, me kaq shumë përfitim për vetveten dhe me admirimin e të gjithë popujve, i ka shijuar frytet e kësaj lirie; në këtë republikë shumë të lulëzuar, në këtë qytet shumë të shquar, njerëz të të gjitha kombeve dhe të të gjitha feve jetojnë me mirëkuptimin më të përsosur dhe vetëm kujdesen, për të pasur besim te dikush, të dinë a është i pasur apo i varfër dhe a e ka pasur zakon të veprojë si njeri i sigurt apo si dinak. Tekedfundit ata nuk çajnë kokën për Fenë, ose për sektin, meqë ajo nuk mund të shërbejë për ta fituar ose për ta humbur davanë para gjykatësit; dhe nuk është asnjë sekt, sado i neveritshëm qoftë, anëtarët e të cilit (me kusht që të mos ia bëjnë të padrejtë askujt, t'ia japin secilit të veten dhe të jetojnë me nder) nuk mbrohen dhe nuk ndihmohen nga autoriteti i sundimtarit. Dikur, përkundrazi, kur burrat e shtetit dhe shtetet e Provincave lejuan të hynin në mospajtimet e Arminienëve dhe të Gomaristëve, në fund u bë përçarja; dhe shumë shembuj atëherë kanë bërë të njohur se ligjet e krijuara mbi Fenë, do të thotë për t'i dhënë fund mospajtimeve, i pezmatojnë njerëzit më shumë sesa i korrigjojnë; dhe gjithashtu se njerëz të tjerë i përdorin këto ligje për të marrë çdo lloj lirie; dhe, përveç kësaj, se përçarjet nuk lindin nga një zell i madh për të vërtetën (ky zell është, përkundrazi, burim i dashamirësisë dhe i butësisë), por i një dëshire të madhe për të sunduar. Në këtë mënyrë është parë, me një qartësi më të madhe sesa drita e ditës, se përçarësit e fesë janë më shumë ata që i dënojnë shkrimet e të tjerëve dhe e nxisin kundër autorëve popullin e thjeshtë turbullues, sesa vetë autorët të cilët, më së shpeshti, shkruajnë vetëm për njerëzit e ditur dhe kërkojnë vetëm ndihmën e Mendjes; pastaj, se turbulluesit e vërtetë janë ata që, në një shtet të lirë, duan ta zhdukin lirinë e gjykimit e cila nuk mund të shtypet.

Kështu ne treguam: 1<sup>o</sup> se është e pamundshme t'u merret njerëzve liria të thonë ç'mendojnë; 2<sup>o</sup> se kjo liri mund t'i njihet individit pa rrezik për të drejtën dhe pushtetin e sundimtarit dhe se individi mund ta ruajë

atë pa rrezik për këtë të drejtë, në qoftë se nuk e nxjerr nga ajo lirinë t'i ndërrojë të drejtat e njohura në shtet ose të ndërmarrë diçka kundër ligjeve të nxjerra; 3<sup>o</sup> se individ i mund ta ketë këtë liri pa rrezik për paqen e shtetit dhe se ajo nuk sjell vështirësi, zvogëlimi i të cilave nuk është i lehtë; 4<sup>o</sup> se gëzimi i kësaj lirie që i është dhënë individit është pa rrezik për fenë; 5<sup>o</sup> se ligjet e nxjerra për çështje të natyrës spekulative janë plotësisht të padobishme; 6<sup>o</sup> kemi treguar në fund jo vetëm se kjo liri mund të jepet pa u vënë në rrezik paqja e shtetit, feja dhe e drejta e sundimitarit, por se, për ruajtjen e tyre, ajo duhet të jepet. Aty ku, njëmend, njerëzit orvaten t'ua rrëmbejnë këtë liri kundërshtarëve të tyre, aty ku mendimet e disidentëve, jo shpirtërat, të vetmet këto të afta për mëkat, janë ftuar para gjyqeve, janë dhënë shembuj, të cilët duken më shumë flijime të njerëzve të ndershëm dhe që shkaktojnë më shumë pezmatim, nxisin më tepër për mëshirë, në mos për hakmarrje, sesa ndjellin frikë. Pastaj marrëdhëniet shoqërore dhe sinqeriteti prishen, përkrahen lajkatimi dhe pabesia dhe kundërshtarët e të dënuarve krenohen, meqë është treguar mirëkuptim për zemërimin e tyre dhe se shëfat e shteteve janë bërë ithtarë të doktrinës së tyre, shpjegues të së cilës merren ata vetë. Kështu ndodh që ata kanë guxim ta uzurpojnë të drejtën dhe pushtetin e sundimitarit, kanë fytyrë të mëtojnë se i ka zgjedhur drejtpërdrejt zoti dhe të kërkojnë për urdhrat e tyre një cilësim para të cilit duhet të përkulen ato të sundimitarit, veprë plotësisht njerëzore; të gjitha këto gjëra plotësisht të kundërta, askush nuk mund të mos e dijë, me shpëtimin e shtetit. Këtu sikundër edhe në kreun XVIII përfundojmë pra se ajo që kërkon para së gjithash siguria e shtetit, është që Besimi dhe Feja të përfshihen në të vetmin ushtrim të Mëshirës dhe të Drejtësisë, që e drejta e sundimitarit për të rregulluar të gjitha gjërat e shenjta dhe profane të ketë të bëjë vetëm me veprimet dhe për të gjitha të tjerat t'i lejohet secilit të mendojë ç'të dojë dhe të thotë ç'mendon.

Kështu përfundova t'i trajtoj çështjet për të cilat e kisha qëllimin. Më ngel vetëm të njoftoj qartë se do t'ua parashtoj me gjithë zemër shqyrtimet dhe gjykimet të Pushtetit të Atdheut tim të gjitha ato që i kam shkruar. Në qoftë se kam thënë çfarëdoqoftë që pushteti e gjykon në kundërshtim me ligjet e vendit ose të dëmshme për të mirën e përgjithshme, dua që puna të vete ashtu si të mos jetë thënë. Unë e di se jam njeri dhe do të mund të kem gabuar; të paktën jam kujdesur deri në fund që të mos gaboja dhe, para së gjithash, të mos shkruaj asgjë që nuk përputhet plotësisht me ligjet e vendit, me lirinë dhe me moralin.

Përktheu nga frëngjishtja: Ymer JAKA



edmund  
huserl

---

**KRIZA E SHKENCËS  
SI SHPREHJE  
E KRIZËS  
RADIKALE JETËSORE  
TË NJERIUT  
EVROPIAN**

1. *A ekziston njëmend, me gjithë sukseset  
e pareshtura, kriza e shkencave?*

**S'**do të befasohej nëse, në këtë vend të dedikuar për shkencë, vetë titulli i këtyre ligjëratave: »*Kriza e shkencave dhe psikologjive evropiane*«<sup>1</sup> do të shkaktojë kundërshti. A mund të flitet fare seriozisht mbi krizën e përgjithshme të shkencës? A nuk është i tepruar një pohim i tillë, i cili në kohën tonë shpesh dëgjohej? Me krizën e shkencës, në të vërtetë, vihet në dyshim, hiq më pak se dituria e saj e njëmendët, metoda e tërësishtme me anë të së cilës kjo përcakton detyrën e saj dhe për të cilën kjo e krijoi metodikën e vet. Kjo mund të vlejë deri-diku për filozofinë, së cilës i kërcënohet nënshtrimi nga ana e skepsës, e iracionalizmit dhe e misticizmit. Kjo, po ashtu, mund të vlejë edhe për psikologjinë, në qoftë se kjo dëshiron të jetë filozofike, e jo njëra nga shkencat pozitive. Por, si mund të flitet drejtpërdrejt dhe seriozisht për krizën e shkencës përgjithësisht, duke përfshirë këtu, pra, edhe shkencat pozitive: midis tyre shkencën e matematikës së pastër, shkencat ekzakte natyrore, të cilat ne i admirojmë si shembuj të diturisë rigoroze dhe plotësisht të suksesshme? Vërtet, këto janë treguar si të ndryshueshme në plotësinë e teorikës së tyre sistematike dhe metodikës së tyre. Ato, vetëm kohëve të fundit, thyen në atë aspekt vrazhdësinë tipike të përfshirë nga ana e fizikës klasike,

vrazhdësi kjo e cila kërcënohet kinse si përsosmëri klasike e stilit, i cili me shekuj të tërë u dëshmuar si i vlefshëm. Por, athua lufta e suksesshme kundër idealeve të fizikës klasike dhe polemike ende konstante për ndërtimin e drejtë logjik të matematikës së pastër do të thotë se fizika dhe matematika e përparme ende nuk ishin shkenca, apo që këto, së paku duke përmbajtur paqartësi të caktuara apo mosartikullime, ndoshta prapëseprapë fituan një pasqyrë evidente në lëmin e tyre shkencore? Vallë, a nuk janë këto edhe për neve, të cilët jemi liruar nga këto verbime, shkoqitje të papërballuara të të njohurit? Vallë a nuk kuptojmë nga ky pikëvërtetim, duke u kthyer plotësisht në pozicionin e klasicistëve, sesi janë krijuar në të, të gjitha zbulimet e mëdha dhe përgjithmonë të vlefshme dhe krahas këtyre shumë shpikje teknike, të cilat plotësisht e arsye-tuan mahnitjen e gjeneratave të mëparme? Fizika gjithmonë ka qenë dhe mbetet shkencë ekzakte, qoftë nëse e përfaqëson një Njuton ose Plank ose Ainshtajn, apo kushdo tjetër i ardhmërisë.

Ajo mbetet e tillë madje edhe në qoftë se kanë të drejtë ata të cilët mendojnë se kurrë nuk mund të pri-tet, e as që mund të anoket kah figura absolute, e fund-me, e mënyrës së ndërtimit të tërë shkencës teorike.

Por ngjashëm është me siguri edhe në lëmin e dytë të madh shkencor, në të cilin zakonisht bien shkencat pozitive, në të vërtetë shkencat konkrete shpirtërore — pa marrë parasysh sesi duhet shikuar reduktimin e dyshimtë të tyre, idealin e ekzaktësisë të shkencave natyrore, e kjo është pyetje e cila, përveç të tjerash, ka të bëjë edhe me disiplinat biofizike («konkrete» — natyro-ro shkencore), ndaj shkencave matematiko-ekzakte natyrore.

Rigorozitetin e diturisë të të gjitha këtyre disipli-nave, qartësinë e të arriturave teorike të tyre dhe suk-seset e përhershme, nuk mund t'i vëmë në dyshim. Ndo-shta vetëm nuk jemi të sigurt për psikologjinë, pa mar-rë parasysh se sa pretendon kjo që për shkencat kon-krete shpirtërore, të jetë shkenca abstrakte dhe theme-lore e cila jep shpjegime përfundimtare. Por, duke vle-rësuar mosharmoninë evidente midis metodës dhe kri-jimit, si zhvillim objektivisht më të ngadalshëm, prapë-seprapë edhe këtu deri-diku parimisht do ta pranojmë. Por sidoqoftë është evident kontrasti i »diturisë« (i ka-rakterit shkencor) të këtyre grupeve shkencore ndaj ka-rakterit joshkencor të filozofisë. Prandaj, a priori mira-

<sup>1</sup> Kështu titullohej cikli i ligjëratave të Pragës

tojmë, pranojmë protestën e parë të brendshme të shkencëtarëve, të bindur në sigurinë e metodës së tyre kundër titullit të këtyre ligjëratave.

2. *Reduktimi pozitivisht i idesë së shkencës, në dituri të thjeshtë të fakteve. »Krizë« e shkencës si humbje e domethënies së sajë për jetë*

Por ndoshta, prapsepapë motivet i gjejmë, në një aspekt tjetër, duke u nisur nga ankesat e përgjithshme mbi krizën e kulturës sonë, dhe nga roli i cili për këtë gjendje u vishet shkencave, që karakterin shkencor të të gjitha shkencave t'ia nënshtrojmë kritikës serioze dhe shumë të nevojshme, e që me këtë të mos konstatojmë domethënien e qartë të diturisë e cila shprehet me rregullsinë e sukseseve metodike.

T'i fillojmë, pra, vëzhgimet e përmendura, nga një aspekt krejt tjetër. Këtu, shpejt do të vërejmë që problematikën nga e cila lëngon psikologjia, jo vetëm në ditët tona, por me shekuj të tërë — nga një »krizë« karakteristike — i takon domethënia qendrore për paraqitjen e paqartësive sekrete të pazgjedhshme të shkencave moderne, madje edhe atyre matematikore dhe në lidhje me këtë për paraqitjen e një lloji të sekreteve botërore, të cilat ishin në kohët e mëparme të panjohura. Ato të gjitha reduktohen në *enigmën e subjektivitetit*, e me këtë lidhet në mënyrë të pandashme *enigma e matematikës dhe metodës psikologjike*. Kjo s'është tjetër veçse tentimi i parë që të dëshmohet përmbajtja e thellë e qëllimit të këtyre interpretimeve.

Nisemi nga përmbysja e vlerësimit të përgjithshëm, e cila u paraqit kah fundi i shekullit të kaluar në aspektin e shkencave. Kjo përmbysje nuk ka të bëjë me karakterin e saj shkencor, por me rëndësinë që ka pasur dhe që mund të ketë shkenca për ekzistencën njerëzore. Ekskluziviteti, me të cilin, në gjysmën e dytë të shek. XIX, njeriu modern e përcaktonte të tërë shikimin në botë nga shkencat pozitive dhe prosperiteti i cili doli nga ky shikim, e mashtroi këtë, gjë që solli si rezultat largimin indiferent nga problemet të cilat janë vendimtare për humanitetin e njëmendtë. Vetë shkenca faktike krijojnë njeriun faktik. Përmbysja në vlerësimin publik ishte e pashmangshme, sidomos pas luftës dhe shprehjej, siç dimë, mu si disponim armiqësor i gjeneratës së re. Në hallin tonë jetësor-kështu dëgjojmë-kjo shkencë asgjë nuk na tregon. Ajo në mënyrë parimore i përjashton mu ato pyetje të cilat janë më aktuale për njeriun të lënë në mëshirën e ndryshimeve të kobshme të kohës sonë fatkeqe: pyetjet mbi kuptimsinë apo pa-

kuptimsinë e tërë ekzistencës njerëzore. A nuk kërkojnë këta në gjithmbarshmërinë dhe nevojën e tyre, për të gjithë njerëzit, edhe mendimet e përgjithshme edhe përgjigjen e arsyeshme? Sepse, këto pyetje në instancë të fundit kanë të bëjnë me njeriun i cili lirisht përcaktohet në qëndrimin e vet ndaj botës njerëzore dhe jashtë-njerëzore e cila e rrethon këtë dhe i cili është i lirë në mundësitë e tij që ta formësojë në mënyrë të arsyeshme veten dhe botën rreth vetes. Çka mund të thotë shkenca mbi arsyen dhe joarsyen, mbi ne njerëzit si subjekt të kësaj lirie. Natyrisht, shkenca e zakonshme as që ka çka të thotë mbi faktet trupore, sepse ajo abstrakon çdo gjë subjektive. Sa i përket anës tjetër, shkencave shpirtërore, të cilat në të gjitha disiplinat e veçanta dhe të përgjithshme studiojnë njeriun në ekzistencën e tij shpirtërore, pra në dritën e historisë së tij, këtë e kërkon, mendohet, karakteri rigoroz i saj, që studiuesi në mënyrë të kujdesshme të përjashtojë të gjitha pikëpamjet vlerësuese, të gjitha pyetjet mbi arsyen dhe joarsyen e njerëzisë tematike dhe manifestimeve të saj në lëmin e kulturës. E vërteta shkencore, objektive, ekskluzivisht përcakton çka është njëmend bota fizike dhe shpirtërore. Por, a mund të ketë kuptim bota dhe ekzistimi njerëzor në botë, nëse shkencat miratojnë si të vërtetë vetëm atë që në këtë mënyrë mund të vërtetohet objektivisht? Në qoftë se historia nuk ka më çka të na mësojë, veçse që të gjitha figurat e botës shpirtërore, të gjitha lidhjet individuale njerëzore që e përkrahin këtë, idealet, normat, krijohen dhe humbin, treten si valë të kalueshme, se gjithmonë ka qenë dhe do të mbetet kështu, që nga mendja gjithmonë duhet të zhduket pakuptimësia, nga mirëbërësia vuajtja? Vallë, a mund të pajtohemi me këtë, a mund të jetojmë në këtë botë, të ndodhurit historik e të së cilës nuk është tjetër veçse një zinxhir i pandërprerë i ngritjeve iluzore dhe i zhgënjimeve të hidhura?

### 3. *Arsyetimi i autonomisë së të kuptuarit evropian të njeriut të bazuar në konceptonin e ri të idesë së filozofisë në renesansë*

Nuk ka ndodhur gjithmonë që shkenca kërkesën e saj për të vërtetën rigorozisht të arsyetuar ta kuptojë në aspektin e atij objektiviteti, i cili metodologjikisht i orienton shkencat, dituritë tona pozitive dhe e cila, duke i tejkaluar larg kufijtë e saj, me anë të influencës së saj të fuqishme, përkrah zgjerimin e pozitivizmit filozofik dhe pikëpamjen pozitiviste mbi botën. Pyetjet specifike të njerëzimit nuk kanë qenë gjith-

monë jashtë fushëveprimit të shkencave, e as nuk kanë qenë të ndërlikuara me të gjitha shkencat, madje as me ato në të cilat njeriu nuk është qendër, siç janë shkencat natyrore. Kur ishte ndryshe, shkenca ka mundur të kërkonte të kishte rëndësi për njerëzimin evropian i cili nga renesanca u formësua në mënyrë krijtësisht të re, madje, sa dimë, shkenca ishte prijëse e transformimit të tillë. Pse shkenca e humbi rolin prijës, për pse ndodhi ndryshimi esencial, kufizimi pozitivisht i nocionit të shkencës — këtë duhet kuptuar nga motivet më të thella, gjë që është edhe qëllimi i këtyre ligjëratave. Është e njohur që pjesa evropiane e njerëzimit në renesancë përjetoj një kthesë revolucionare. Ai iu kundërvu mënyrës së deriatëhershme mesjetare të jetesës, duke e zhvlerësuar atë. Njerëzimi anon kah formësimi i ri në liri. Shembull për administrimin e tij bëhet njeriu klasik. Dhe këtë mënyrë të jetesës dëshiron prapë ta imitojë. Në ç'gjë sheh ai karakteristikën esenciale të njeriut klasik? Pas një luhatjeje të caktuar asgjë tjetër veçse mënyrën »filozofike« e ekzistencës: dhënia e lirë e vetëvetes tërë jetës së vet, formësimi i jetës së tillë sipas ligjeve të mendjes së pastërt, sipas filozofisë. Bazë është filozofia teorike. Me anë të vëzhgimit të menduar të botës, të liruar nga influenca e mitit dhe e traditës përgjithësisht, duhet të krijohet njohuria universale e botës dhe e njeriut, plotësisht e liruar nga paragjykimet, duke njohur më në fund në vetë botën atë mendjen imanente, teleologjinë dhe parimin e saj më të lartë: zotin.

Filozofia si teori e çliruar jo vetëm studiuësin; ajo e çliron secilin që është filozofikisht i arsimuar. Autonominë teorike e përcjell ajo praktike. Ideali kryesor i renesancës është njeriu klasik i cili formohet në mënyrë të arsyeshme në mendjen e lirë. Këtu qëndron kuptimi i »platonizmit« të ripërtërirë. Është e nevojshme që njeriu etikisht të formësojë, jo vetëm vetveten sipas kësaj të resë, por tërë botën njerëzore, që e rrethon — ekzistencën politike dhe shoqërore të njerëzimit nga mendja e lirë, nga njohuritë e filozofisë universale. Sipas këtij shembulli klasik, i cili në fillim depërton në rrethet individuale dhe të vogla, prapë duhet të zërë fill filozofia teorike, të cilën nuk bën ta marrim vetëm në mënyrë tradicionale, por këtë duhet ta krijojmë me anë të të studiuarit dhe të kritikës vetjake.

Këtu duhet të theksohet se ideja e filozofisë, e përvetësuar nga të vjetrit, nuk është ai nocioni i njohur shkollor, i cili ka të bëjë vetëm me grupin e caktuar të disiplinave. Në të vërtetë, ajo ndryshohet mjaft menjëherë pas përvetësimit, por formalisht ruan kupti-

min e diturisë së gjithmbarshme në shekujt e parë të kohës së re diturisë mbi totalitetin e ekzistueses; shkencat të cilat duhet të themelohen dhe të gjitha ato me të cilat tashmë merremi, vetëm janë degë të varura të kësaj filozofie. Kjo filozofi e re, me faktin që nocionit të universalitetit i jep rëndësi të madhe, madje edhe të tepruar, e cila fillon me Dekartin dhe që ka tendenca hiç më të vogla veçse të përfshijë shkencoren rigoroze në *mëvetësinë e sistemit teorik*, të gjitha çështjet përgjithësisht të rëndësishme në metodikën apodiktike dhe të logjikshme në mënyrë të arsyeshme, si dhe progresin e pakufijshëm por të drejtuar mirë të hulumtimit. Pra, një i vetmi kompleks i të vërtetave të fundme, teorikisht të ndërlidhura, i cili rritet në pakufijshmëri, prej brezit në brez, duhet të përgjegjej në të gjitha problemet e mundshme, problemet e fakteve dhe problemet e arsyes, problemet e kohësisë dhe të amshueshmërisë.

Prandaj, nga aspekti historik nocioni pozitivisht i shkencës në kohën tonë, është mbeturinë e një nocioni. Ai braktisi të gjitha ato pyetje të cilat ishin të përfshira herë në nocionet më të ngushta e herë në nocionet më të gjëra të metafizikës, midis tyre edhe të gjitha pyetjet e ashtuquajtura *»më të larta dhe të fundme«*.

Shikuar saktësisht, uniteti i pandashëm i këtyre çështjeve, si edhe të atyre të flakura, qëndron në faktin se këto çështje përmbajnë *problemët e mendjes*, gjegjësisht mendjes në të gjitha format e ndryshme të saj, sikur kur është e qartë, sikur kur është e fshehur dhe e pranishme në kuptimin e tyre. Mendja është objekt i disiplinave njohëse-teorike (mbi njohurinë e vërtetë dhe të njëmendtë, të arsyeshme), mbi vlerësimin e vërtetë dhe të njëmendtë, (vlerat e njëmendta si vlera të mendjes) mbi veprimin etik, (veprimin njëmend të mirë, veprimin nga mendja praktike); me ç'rast mendja është emërtim për idetë dhe idealet *»e amshueshme«*, *»mbikohësore«*, *»të pakushtëzuara«*. Në qoftë se njeriu bëhet problem specifik filozofik, metafizik, atëherë ky kuptohet si qenie mendore, ndërsa nëse është fjala për historinë e tij kemi të bëjmë me kuptimin, mendjen në histori. Problemi i zotit qartazi përmban problemin e mendjes *»absolute«* si burim teleologjik të tërë mendjes në botë dhe *»kuptimit«* të botës. Gjithsesi, edhe çështja e pavdekshmërisë është çështje e mendjes, e po ashtu edhe çështja e lirisë. Të gjitha këto çështje *»metafizike«*, në kuptim të gjerë, çështje këto specifike filozofike në kuptimin e zakonshëm, tejkalojnë botën si universum të fakteve të thjeshta. Këto e tejkalojnë mu si çështje të cilat përmbajnë idetë e mendjes. Këto të gjitha kërkojnë rëndësi më të madhe në as-

pektin e çështjeve të thjeshta të fakteve, të cilat janë lënë anash nga këto të parat edhe në renditjen e çështjeve. Pozitivizmi thua se në esencë e suprimon filozofinë. Të kuptuarit veç klasik të filozofisë, i cili unitetin e vet e gjen në unitetin e pandashëm të gjithë qeniesimit, ruajti rendin logjik të qeniesimit e me këtë edhe të problemit të qeniesimit. Prandaj, metafizikës — si dituri mbi çështjet më të larta dhe të fundme — i takoi nderi i mbretëreshës së diturisë, përmbajtja e së cilës tek u dha kuptimin e fundmë njohurive të të gjitha shkencave të tjera. Edhe këtë e përvetësoi filozofia më e re. Ajo, madje, besoi se ka zbuluar metodën tërë universale, me anë të së cilës duhet të konstruktohet një filozofi e tillë sistematike e cila arrin kulmin në metafizikë, madje me tërë seriozitetin si PHILOSOPHIA PERENNIS.

Nga ky aspekt mund të kuptohet vrulli i cili i inspiroi të gjitha rezultatet e jashtëzakonshme shkencore, e edhe ndërmarrjet e thjeshta faktiko-shkencore të shkallës më të ulët, vrull i cili arriti të realizohej në shek. XVIII, shekull ky që vetveten e quante filozofik, rrethet më të gjera me entuziazmin për filozofi dhe për të gjitha shkencat e veçanta si degë të saj. Nga kjo del ai synim i fortë për arsimim, synim për reformën filozofike të sistemit të edukatës dhe të formave të tëra politiko-shoqërore të shoqërisë njerëzore, i cili nxiti respekt të njëmendët ndaj kësaj periudhe aq të përbuzur të iluminizmit.

Dëshminë e përhershme të kësaj fryme e gjejmë në »Odën e haresë« të shkëlqyeshme të Shilerit dhe Beethovenit. Sot, këtë hymn mund ta rikujtojmë vetëm me një ndjenjë të dhembshme. Nuk mund të paramendohet një kontrast më i madh midis asaj kohe dhe situatës së tanishme.

#### 4. *Dështimi i shkencës së re e cila në fillim korri sukses dhe motivi i pashpjegueshëm i tij*

Në goftë se tash njerëzimi i ri fatbardhë, i inspiruar me atë frymë të lartë nuk kundërshtoi, shkaku i kësaj ka mundur të jetë humbja e bindjes frymëzuese në një filozofi të përgjithshme si ideal të vetin dhe në arritjet e metodës së re. Kjo njëmend edhe ndodhi. U pa se kjo metodë mund të manifestohet me plot sukses vetëm në shkencat pozitive. Ndryshe ishte në metafizikë, gjegjësisht në problemet të cilat janë filozofike në mënyrë të veçantë, goftë kur edhe këtu janë manifestuar fillimet të cilat në dukje premtonin sukses. Filozofia e përgjithshme, në të cilën këto probleme në

mënyrë mjaft të paqartë ishin të ndërlidhura me shkencat konkrete, u formësua në filozofi të theksuara në mënyrë sistematike, të cilat, ndërkaq, për fat të keq, nuk u unifikuan por vetëm e zëvendësuan njëra-tjetrën, sado që në shek. XVIII ende besohej në unitetin e konstruktimit, i cili teorikisht rritej nga brezi në brez dhe këtë nuk mundi ta rrezikonte kurrfarë kritike siç ishte rasti i padyshimtë, i përcjellë me admirim të përgjithshëm në shkencat pozitiviste. Por, një bindje e tillë nuk mundi përherë të qëndronte. Besimi në idealin e filozofisë, i cili nga fillimi i shekullit të ri udhëheq rrymimet e reja dhe besimi në metodë filloi të luhatej, jo vetëm për shkak të motivit të jashtëm se përçarja midis mossuksesit permanent të metafizikës dhe sukseseve gjithnjë më të fuqishme teoriko-praktike të shkencave pozitive, u rrit në masë të jashtëzakonshme. Kjo ndikoi te të paineresuarit, si edhe te shkencëtarët të cilët për shkak të veprimit të specializuar të shkencave pozitive, gjithnjë më tepër bëheshin ekspertë jo-filozofikë. Por edhe te hulumtuesit të cilët ishin plotësisht të përshkuar nga fryma filozofike dhe të cilët për këtë arsye ishin shumë të interesuara për çështjet më të larta metafizike, u paraqit ndjenja gjithnjë më e fortë e mossuksesit, madje nga motivet më të thella sado që të pasqaruara plotësisht, të pashpjeguar, të cilët gjithnjë e më tepër ngriteshin kundër pikëpamjeve të rrënjosura thellë të idealit udhëheqës, i cili do të ishte absolut dhe vetvetiu i qartë. Pastaj, ia beh një periudhë e gjatë e luftës së zjarrtë, e cila shtrihet nga Hiumi dhe Kanti deri në ditët tona, për të arritur deri te të vetëkuptuarit e qartë të motiveve të njëmendta të këtij mossuksesi gjatë shekujve, e luftës e cila u zhvillua në rrethin e vogël të të zgjedhurve, derisa shumë të tjerë shpejt gjetën formulën e tyre për qetësimin e vetëvetes dhe lexuesve të tyre.

##### *5. Ideali i filozofisë universale dhe procesi i shkatërrimit të tij të brendshëm*

Pasojë e domosdoshme e kësaj ishte një rikthesë e çuditshme e të menduarit të tërë. Filozofia u bë problem për vetëveten e nga fillimi, gjë që është e arsyeshme, në trajtë të mundësisë së metafizikës, ç'gjë u godit, pas të paraqiturit dhe të shpjeguarit e sipërm. kuptimi dhe mundësia e tërë problematikës së mendjes. Sa u përket shkencave pozitive, ato qëndronin që nga fillimi si të pakontestueshme. Mirëpo, problemi i metafizikës së mundshme përfshiu EO IPSO edhe problemin e mundësisë së shkencave mbi faktet, të cilat

mu në unitetin e pandashëm të filozofisë kishin ndër-  
lidhmërinë e tyre kuptimore, kuptimin e tyre si të vër-  
teta të lëmenjve të thjeshtë ekzistues.

*A mund të ndahen mendja dhe ekzistuesja, kur  
mendja e cila njej, përcakton se ç'është ekzistuese?*  
Shtruarja e pyetjes mjafton për ta sqaruar që më parë  
paralajmërimin se i tërë procesi historik ka një trajtë  
shumë të çuditshme, e cila mund të vërehet, vetëm me  
sqarimin e motivacionit të brendshëm të fshehur: Jo  
zhvillimit të thjeshtë, jo të një rritjeje kontinuitive të  
rrjedhave permanente shpirtërore apo të një, që shpjegohet  
nga situatat e rastësishme historike, ndryshimi  
të formave shpirtërore, nocioneve, teorike dhe sisteme-  
ve. *Ideali i caktuar i një filozofie universale* dhe me-  
todës gjegjëse, shenjëson nismën të cilën mund ta kon-  
siderojmë si themelim të shekullit të ri filozofik dhe  
të të gjitha drejtimeve të tij të zhvillimit. Por, në vend  
që ky ideal njëmend të realizohet, u shkaktua shkatër-  
rimi i brendshëm. Kjo shpjegon, sipas tentimeve të  
zhvillimit të vjetër të mëtejshëm dhe përforsimit përherë  
të ripërtërirë, formësimet e reja revolucionare të cilat  
janë më pak a më shumë radikale. Kështu tash, në të  
vërtetë, problemi i idealit të njëmendtë të një filozofie  
të përgjithshme dhe të metodës së saj bëhet nxitje më  
e thellë e të gjitha rrymimeve të historisë së filozofisë.  
Por, kjo tregon se më në fund të gjitha shkencat bash-  
këkohore shpjen në një krizë të çuditshme dhe gjithnjë  
më të pashpjegueshme, në atë aspekt në të cilin ato  
themeloheshin si degë të filozofisë, aspekt i cili gjith-  
monë ka qenë i bashkëlindur me to. Kjo është kriza,  
e cila në sukseset e veta teorike dhe praktike nuk është  
drejtuar kundër shkencës kompetente, por e cila,  
prapëseprapë, plotësisht vë në dyshim tërë përmbajtjen  
e njëmendët të saj. Këtu nga ana tjetër nuk kemi të  
bëjmë me shfaqjet e një trajte të posaçme të kulturës,  
gjegjësisht të »shkencës« apo të »filozofisë«, të njëjës  
nga trajtat që i gjejmë te njeriu evropian. Sepse the-  
melimi i parë i filozofisë së re është, nga ajo që u tha,  
edhe themelimi i parë i humanizmit bashkëkohor evrop-  
pian, humanizëm ky i cili ndaj atij mesjetar dhe klasik  
anon kah ripërtrirja radikale me ndihmën e filozofisë  
së tij të re, dhe vetëm me anë të saj. Prandaj, kriza e  
filozofisë simbolizon krizën e të gjitha shkencave bash-  
këkohore, si pjesë e karakterit të gjithmbarshëm të  
filozofisë. Në fillim kjo është një krizë latente, e pastaj  
gjithnjë më tepër krizë e qartë e vetë humanizmit evrop-  
pian, madje në tërë përmbajtësinë e jetës kulturore  
të tij, në tërësinë e »ekzistencës« së tij. Skepsa ndaj  
mundësive të metafizikës, falimentimi i besimit në një  
filozofi të përgjithshme si prijëse e njeriut të ri, sim-

bolizon në të vërtetë falimentimin e besimit në »mendje« të kuptuar në atë mënyrë sikundër të vjetrit që iluzionit ia kundërvunë të vërtetën. Ajo i jep definitivisht kuptimin çdogjëje, kinse ekzistuese, të gjitha gjërave, vlerave, qëllimeve pra lidhmëria e saj normative përbëhet në faktin që simbolizon, shenjon nga fillimet e para fjalën e vërteta — e vërteta sipas vetes — dhe fjalën korelative *ekzistuesja*. Me këtë rrënohet edhe besimi në mendjen »absolute«, sipas të cilit bota ka kuptimin e vet, besimi në kuptimin e historisë, kuptimin e humanitetit, lirinë e saj si mundësi të njeriut që të fusë kuptimin e arsyeshem në ekzistencën e vet individuale dhe ekzistencën e përgjithshme njerëzore.

Në qoftë se njeriu e humb këtë besim, kjo nuk domethënë asgjë tjetër veçse ai humb besimin në »vetveten«, në qeniesimin e njëmendtë që është karakteristik për të, të cilin nuk e ka përgjithmonë, nuk e ka thjesht në saje të qartësisë së »UNË JAM-it«, por e ka dhe mund ta ketë në trajtë të luftës me të vërtetën e tij për ta bërë vetveten të vërtetë. *çdokund* qeniesimi i vërtetë është qëllimi ideal, detyrë e epistemes »mendja«, i kundërvën asaj që në doksa pa dyshim vetvetiu nënkuptohet, vetëm qeniesimit aparent. Çdokush e njeh këtë dallim, i cili ka të bëjë me humanitetin e vërtetë të tij, sikundër që e vërteta si qëllim, si detyrë as në të përditshmën nuk është e huaj për të, edhe pse këtu vetëm në individualitet dhe në relativitet. Por filozofia tejkalon shembullin, i cili në themelimin e parë origjinal është filozofi antike, me faktin se pranon idenë e entuziazmuar të një njohurie universale e cila ka të bëjë me çdo gjë ekzistuese dhe këtë vetvetes ia cakton si detyrë. Mirëpo, mu në tentimin e këtij realizimi të saj — e kjo veç shfaqet në konfliktin e sistemeve të vjetra — vetëkuptimshmëria naive e kësaj detyre ndryshon gjithnjë më tepër në pakuptimshmëri. Historia e filozofisë, shikuar nga brenda, fiton gjithnjë më tepër karakterin e luftës për ekzistencë si luftë të filozofisë, e cila shterret në detyrën e vet, filozofisë e cila në mënyrë naive beson në mendje, me skepsën e cila e mohon apo empirikisht e zhvlerëson. Skepsa e pandërprerë thekson botën njëmend të përjetuar të përvojës së njëmendtë, në të cilën, gjëja, nuk ka kurrfarë gjurme të mendjes dhe të ideve të tija. Gjithnjë më tepër mendja dhe ekzistenca e tij bëhen sekrete, ose mendja e cila botës ekzistuese i jep kuptim vetë prej vete, anasjelltas botës e cila ekziston sipas mendjes; derisa, më në fund, duke u shfaqur në mënyrë të vetëdijshme, problemi botëror i lidhjes së brendshme më të thellë të mendjes dhe të ekzistueses në përgjithësi, *enigmë e të gjitha enigmave* u bë temë themelore.

Interesi ynë këtu është drejtuar vetëm në shekullin e ri filozofik. Por, kjo nuk është vetëm pjesë e asaj që u shënua, fenomenit më të madh historik të njerëzimit, i cili lufton për vetëkuptimshmërinë e vet. Aq më tepër — si nismë e re e filozofisë me detyrë të re të përgjithshme dhe në të njëjtën kohë me kuptimin e renesancës së filozofisë së vjetër — ajo është njëkohësisht edhe përsëritje edhe ndryshim universal i kuptimit. Në këtë trajtë ajo mëton të inicojë kohën e re plotësisht e bindur në idenë e vet të filozofisë dhe të metodës së njëmendtë, e bindur, po ashtu, se me radikalizmin e vet në tentimin e ri tejkaloi të gjitha naivitetet e deritashme, e tok me këtë edhe gjithë skepsën. Por, e përkrahur në mënyrë të padiktueshme nga naiviteti i vet, ajo ka fatin e vet njëherë në rrugën graduale, në luftërat e reja të vetëzbulimit të motivuar, për të gjetur idenë definitive të filozofisë, përmbajtjen e saj të njëmendtë, metodën e saj të njëmendtë, që duhet njëherë t'i zbulojë sekretet e njëmendta të botës dhe të drejtohen këto deri te vendimi definitiv.

Ne njerëzit e së tanishmes, të krijuar në këtë zhvillim, gjendemi në rrezikun më të madh që të fundosemi në përmbytjen e përgjithshme të skepticizmit dhe që me këtë t'i shmangemi së vërtetës vetjake. Duke u vetëdijësuar, në këtë krizë, orientojmë shikimin tonë prapa në histori të njerëzimit tonë. Vetëkuptimshmërinë, e në këtë edhe pikëmbështetjen e brendshme, mund ta fitojmë vetëm me anë të sqarimit të unitetit të kuptimit të saj i cili i është bashkëlindur në bazë, me detyrën e rivendosur, gjë që edhe i inicon orvatjet filozofike.

## *6. Historia e filozofisë së kohës së re si luftë për kuptimin e njeriut*

Në qoftë se përsiasim për ndikimin e zhvillimit të ideve filozofike mbi tërë njerëzimin (e jo vetëm mbi ata që merren me filozofi), duhet të konstatojmë: Se të kuptuarit e brendshëm të vlimeve të filozofisë së kohës së re nga Dekarti deri në ditët tona, që janë unike pa marrë parasysh kundërthëniet e brendshme, mundëson në radhë të parë të kuptuarit e vetë të tashmes.

Luftërat e vërteta, të vetmet që kanë rëndësi për kohën tonë, janë luftëra midis humanizmit tashmë të tronditur dhe atij i cili ende ekziston, por i cili lufton për veten, gjegjësisht, për themelet e reja. Luftërat e njëmendta shpirtërore të humanizmit evropian, shihen qartë si luftëra të filozofive, midis filozofive skeptike

apo më mirë jofilozofike, të cilat ruajtën vetëm fjalën, emrin por jo edhe detyrën — dhe filozofive të njëmendta, ende të gjalla. Por, gjallëria e tyre përbëhet në synimin e tyre për kuptimin e vërtetë të njëmendtë e me këtë kuptimin e humanitetit të njëmendtë. Ta shpiesh mendjen latente deri te vetëkuptimshmëria e mundësive të veta, dhe me këtë të vërtetosh mundësinë e metafizikës, kjo është e vetmja rrugë me anë të së cilës metafizika, gjegjësisht filozofia e përgjithshme, prapë mund të realizohet. Me vetë këtë vendoset se a është qëllimësia e cila i është bashkëlindur njeriut evropian me themelimin e filozofisë greke dhe me të cilën synohet afirmimi i njerëzores nga mendja filozofike dhe se vetëm si e tillë mund të ekzistojë në zhvillimin e pakufijshëm prej mendjes latente kah mendja e qartë dhe në synimin e pakufijshëm për vetëpërcaktueshmërinë e kësaj të vërtete njerëzore dhe veçantisë. A është kjo qëllimësi iluzion i thjeshtë historiko-faktik, rrjedhë e rastësishme e një njerëzoreje të rastësishme brenda njerëzoreve dhe historikes krejtësisht të ndryshme; apo, përkundrazi, në njerëzoren greke për herë të parë depërtoi ajo që në esencë është përfshirë si Entelehia në njerëzoren si të tillë. Njerëzorja në esencën e vet simbolizon »të jesh njeri«, te njerëzit gjenerativisht dhe shoqërisht të ndërlidhur, dhe në qoftë se njeriu është qenie racionale (animal rationale), atëherë është i tillë vetëm në qoftë se e tërë njerëzorja e tij është »njerëzore e mendjes«, e drejtuar në mënyrë latente në mendje apo qartë e orientuar në entelehië e cila është bërë e vetëdijshme për ekzistencën e vet, dhe e cila me këtë në orientimin esencial, vetëdijshëm udhëheq ekzistencën njerëzore. Prandaj, filozofia, shkencë do të ishte inicim historik i vëzhgimit të mendjes së përgjithshme, të »bashkëlindur« me njerëzoren.

Kështu njëmend do të ishte sikur të vërtetohet si entelehië lëvizja deri në ditët tona ende e papërfunduar, e cila drejtpërdrejt ndikoi në rrjedhën e vet normale; ose sikur mendja njëmend ta shihte veten plotësisht në mënyrë të vetëdijshme, në atë formën e saj esenciale karakteristike, gjegjësisht në formën e filozofisë së përgjithshme, e cila u krijua dhe u zhvillua në njohurinë konsekuente apodiktike, e cila vetë u afirmua në metodën apodiktike. Tek me këtë do të ishte e qartë se a mban në vete njerëzorja evropiane idenë absolute dhe se a nuk është një tip i thjeshtë empirik antropologjik si »Kina« ose »India« dhe më tej: A nuk shpreh procesi i të evropeizuarit të të gjitha njerëzoreve të huaja, veprimin në vete të kuptimit absolut, i cili është një pjesë e kuptimit të botës, e jo ndonjë pakuptimësi historike.

Tash jemi të sigurt në faktin që racionalizmi i shek. XVIII, metoda e tij për kërkimin e pikëmbështetjes së pastër të njerëzores, humanizmit evropian, ishte në të vërtetë metodë naive. Por, a duhet që me këtë racionalizëm të pakuptimtë, naiv, madje të menduar në mënyrë konsekuente t'i largohemi kuptimit të njëmendtë të racionalizmit? Dhe si qëndron puna me të sqaruarit serioz të këtij naiviteti kësaj pakuptimësie, dhe si me racionalitetin e iracionalizmit të lavdëruar, që na është imponuar? A nuk duhet ai të na bindë në qoftë se pritet që ta pranojmë atë — si shpjegues, sqarues dhe të menduar me arsye? A nuk është iracionaliteti i tij në fund pranë një racionalizëm i dobët dhe i kufizuar, madje edhe më i pavlerë, më pa përmbajtje sesa racionalizmi i vjetër? A nuk është ai madje fakt i »mendjes përtace«, e cila i shmanget kërkimit të të shpjeguarit, të sqaruarit të të dhënave të fundit dhe qëllimeve e rrugëve njëmend racionalisht të shenjëzuara nga këto?

Por mjaft për këtë. U nguta përpara, për të paraqitur rëndësinë e pakrahasueshme e cila i takon sqarimit të motiveve më të thella të krizës, në të cilën mjaft herët arritën filozofia dhe shkenca bashkëkohore dhe e cila shtrihet në një ngritje të madhe deri në ditët tona.

## QËLLIMI I HULUMTIMIT TË KËTIJ SHQYRTIMI

E tash t'i kthehemi vetes, filozofëve të së tashmes: Çka munden, ç'duhet, çfarë rëndësie kanë për ne mendimet e paraqitura më parë? A dëshirojmë që me këtë të dëgjojmë një fjalim të thjeshtë akademik? A mund t'i kthehemi thjesht prapë punës së ndërprerë të profesionit tonë në »problemet tona filozofike«, për të vazhduar konstruksionin, të ndërtuarit e filozofisë sonë vetiake? A mund ta bëjmë këtë seriozisht duke marrë parasysh rezultatit e sigurt që filozofia jonë si filozofi e gjithë filozofëve bashkëkohor dhe të kaluar, do të ketë një jetë efemere brenda lulëzimit të filozofive të cilat pandërprerë rriten dhe zhduken?

Mirëpo, mu këtu qëndron vështirësia jonë personale, vështirësia e të gjithë neve, të cilët nuk jemi shkrimtarë — filozofë, por jemi të edukuar nga filozofët e njëmendtë të së kaluarës së famshme, të cilët rrojmë për të vërtetën dhe vetëm duke rrojtuar ashtu, në të vërtetën tonë personale ekzistojmë dhe dëshirojmë të ekzistojmë.

Mirëpo, si filozofë të së tashmes së tillë, kemi arrihur në një antagonizëm të pavolitshëm ekzistencial. Ne nuk mund t'i largohemi besimit në mundësinë e filozofisë si detyrë, pra në mundësinë e një të njohuri universal. E dimë se si filozofë seriozë jemi kompetentë në këtë detyrë. Por, prapëseprap, si ta mbajmë këtë besim i cili ka kuptim vetëm nëse është i ndërlikur me një të vetmin qëllim të përbashkët për të gjithë ne, me filozofinë?

Kemi vërejtur tashmë edhe atë se përgjithsisht, filozofimit njerëzor dhe rezultateve të tij, në ekzistencën e tërësishme njerëzore, i takon rëndësia e thjeshtë e interesave private, apo në mënyrë tjetër të interesave të kufizuara kulturore. Ne jemi, pra, si të mos e vërejmë këtë në të filozofuarit tonë nëpunës të njerëzimit. Përgjegjësia e tërësishme personale për qenien tonë të njëmendët si filozofë në lidhmërinë tonë të brendshme personale, njëkohësisht bart në vete përgjegjësinë për esencën e njëmendët të njerëzimit e cila ekziston vetëm si esencë nga aspekti i telosit, dhe në qoftë se fare mund të bëhet realizimi vetëm me filozofinë — me anë të neve — në qoftë se jemi tamam filozofë. A ekziston këtu, në këtë »në qoftë se« ekzistenciale, mundësia e shmangies? Nëse nuk ekziston, ç'duhet të bëjmë që të mund të besojmë, ne të cilët besojmë, ne të cilët seriozisht nuk mund ta vazhdojmë filozofimin tonë të deritashëm, i cili i premtonte filozofitë e jo vetëm filozofinë.

Të persiaturit tonë të parë historik na sqaroi jo vetëm gjendjen faktike të së tashmes, por edhe vëltërsinë e saj si fakt i thjeshtë, por, po ashtu, na përkujtoi se ne jemi filozofë, sipas qëllimit të vendosur të cilin e simbolizon fjala »filozofi«, në aspektin e nocioneve, të problemeve dhe të metodës, trashëgimtarë të së kaluarës. Është e qartë (përndryshe çka do të mund të ndihmonte këtu se nevojiten persiatjet themelore historike dhe kritike që, para se të merret çfarëdo vendimi, të arrijmë deri te vetëkuptimshmëria radikale: Me ndihmën e pyetjeve për atë që gjithmonë dhe në mënyrë origjinale është dëshiruar si filozofi dhe që më tej dëshirohej me anë të të gjitha filozofive dhe filozofëve historikisht të ndërlidhur, por këtë (nga aspekti kritik), duke persiatur në mënyrë kritike për të, gjë që tregon në të vendosurit e qëllimit dhe të metodës, vërtetësinë e fundit të prejardhjes, e cila, e parë njëherë apodiktikisht, e detyron vullnetin.

Si duhet të realizohet kjo dhe çka paraqet përfundimisht apodikticiteti i cili vendos për esencën tonë ekzistenciale si filozofë, në fillim është e paqartë. Më tej do të tentoj të prij rrugëve, të cilat i kam ecur ve-

të, kalueshmërinë dhe sigurinë e të cilave e kam humtuar gjatë decenieve. Që tash, shkojmë pra, së bashku, të armatosur në masë më të madhe me qëndrimin shpirtëror skeptikë, por assesi që më parë, a priori me qëndrimin negativist. Te tentojmë ta depertojmë lëvizhjen e »fakteve historike« të historisë së filozofisë, të vëzhguara nga aspekti sipërfaqësor, duke mos marrë parasysh rëndësinë e saj esenciale, kuptimin e saj të brendshëm, teleologjinë e saj të fshehur; duke pyetur, zbuluar, humtuar. Gradualisht paraqiten në këtë rrugë — në fillim pak të vërejtura, por pastaj gjithnjë më të fuqishme — mundësitë e pikëpamjeve krejtësisht të reja, të cilat drejojnë, udhëzojnë në dimensione të reja. Kurrë nuk paraqiten pyetjet tashmë të provuara, por lëmenjtë e filluar të punës dhe korelacionet e kuptuara dhe të pranuar radikalisht. Më në fund detyrojnë që në esencën e vet plotësisht të ndryshojë kuptimi i filozofisë, i cili vlente gjatë të gjitha formave historike si »vetvetiu i kuptueshëm«.

Me detyrën e re dhe me themelin e saj të përgjithshëm apodiktik tregohet mundësia praktike e filozofisë së re: Me vepër. Për, po ashtu tregohet, vërehet se e gjithë filozofia e së kaluarës është e orientuar në këtë përmbajtje të re të filozofisë, edhe pse nuk është e vetëdijshme për këtë.

Por, në këtë aspekt mund të ndriçohet dhe të sqarohet pikërisht dështimi tragjik i psikologjisë bashkëkohore dhe karakteri i kundërtëshëm i përcaktimit të saj historik. Ajo (në kuptimin e saj karakteristik historik) është dashur të kërkonte të paraqiste diturinë themelore filozofike, ndërsa nga kjo rodhën qartë konsekuencat naive të »psikologjizmit« të ashtuquajtur.

Përpiqem të nxjerr jo për të mësuar, por të tregoj, të përshkruaj se ç'shoh. Nuk kërkoj asgjë tjetër përveç të guxoj të flas sipas diturisë më të mirë, në radhë të parë vetvetes e pastaj edhe të tjerëve, si dikush i cili e përjetoi fatin e të ekzistuarit filozofik në seriozitetin e plotë të tij.

EDMUND HUSSERL: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana, vë. VI. HAAG 1962, faqe 1 — 17. Kjo vepër e Huserlit për herë të parë u botua në revistën »Philosophia« (1936), të cilën e botonte Arthur Liebert. — Përktheu në kroato-serbishte IVO KURTOVIQ.

Nga kroatoserbishtja e përktheu: BLERIM SHALA



alvin w.  
gouldner

---

## ANTI—MINOTAUR:

### VITI PËR SOCIOLOGJINË NEUTRALE PËR VLERA

Ky është një rrëfim për mitin që e nis një minotaur madhështor dhe që e krijuan të tjerët për minotaurin. Emri i minotaurit është Maks ose, më sakt, Maks Veber, kurse miti i tij është që shkencat shoqërore duhet dhe mund të jenë neutrale për vlera. Të shpella e minotaurit mund të arrihet vetëm me anë të një logjike labirinti dhe atë e vizitojnë të paktët, të cilët nuk kthehen më prej saj, megjithëkëtë, shumë sociologë e konsiderojnë këtë shpellë si vend të shenjtë. Veçanërisht kur plaken, sociologët sikur të ndiheshin të obliguar të bëjnë një haxhillëk më të dhe të merren me çështjen e raportit në mes vlerave dhe shkencave shoqërore...

Sidoqoftë, miti mbi sociologjinë neutrale për vlera është shumë i fuqishëm. Sot të gjitha forcat sociologjike prej Parsonsit deri te Landbergu (Lundberg), kanë lidhur një pakt heshtazi si të na nënshtrojnë ndaj dogmës: »Mos nxjerr gjykime vlerore«, veçanërisht mos e bën këtë si sociolog. A ka libër shkollor, a ka ligjeratë hyrëse ku nuk përvetësohet shprehimisht ose nuk nënkuptohet ky rregull?

Më në fund, ne nuk mund të dëshmojmë se nuk ekzistojnë minotaurët, të cilët konsiderohen të shejtë pikërisht sepse, si gjysmëdema e gjysmënjerëz, janë aq të pabesueshëm. Por, duhet të vërejmë se besimi në minotaur nuk është aq i pasaktë sa është absurd. Ngjashëm me argumentin e Berklit për solipsizmin, mbrojtja e sociologjisë neutrale për vlerat nga ana e Veberit është koherente dhe, thonë disa, logjiksht e per-

sosur. Megjithëkëtë, ajo është njëherësh edhe absurde. Sepse, të dy argumentet i drejtohen arsyes por e injorojnë përvojën...

Që këtu është fjala për një mit grupor dhe jo për një bindje të formuluar me kujdes dhe argumentuar, si u ka hije shkencëtarëve, bëhet e qartë po të shtojmë pyetjen: çka besojnë në të vërtetë ata që e konsiderojnë sociologjinë si një disiplinë neutrale për vlerat? Besimi në sociologjinë neutrale për vlerat a mos do të thotë se sociologjia është de *facto* një disiplinë e pangarkuar me vlera, e cila kur zgjedh, studion dhe trajton problemet i eviton me sukses të gjitha presupozimet joshkencore? Apo se sociologjia duhet të jetë e tillë. Është e qartë se e para është e pasaktë dhe unë nuk di askënd që të mendonte se sociologët mund të përjashtojnë plotësisht besimet joshkencore nga puna shkencore e tyre; por, nëse kjo është e vërtetë, me ç'bazë mund të thuhet se kjo punë e pamundshme është detyrë morale e sociologjisë?

Besimi në sociologjinë neutrale për vlerat a mos do të thotë se sociologët nuk mund të thonë, nuk thonë dhe nuk duhet të thonë gjykime vlerore për gjërat që gjenden jashtë fushës së ekspertizës teknike të tyre? Por, çfarë lidhje ka ekspertiza teknike me thënien e gjykimeve vlerore? Në qoftë se ekspertiza teknike u jep sociologëve të drejtë të nxjerrin gjykime të tilla në kuadër të profesionalitetit të tyre. Nga ana tjetër, në qoftë se ekspertiza teknike nuk arsyeton nxjerrjen e gjykimeve të vlerës, atëherë sociologët kanë së paku aq të drejtë të nxjerrin gjykime vlerore si edhe të gjithë njerëzit tjerë...

Besimi në sociologjinë neutrale për vlerat a mos do të thotë se sociologët nuk kujdesen ose se s'duhet të kujdesen për implikimet morale të punës së tyre? A do të thotë kjo se sociologët mund të nxjerrin dhe duhet të nxjerrin gjykime vlerore vetëm nëse përpiqen të theksojnë veçanërisht sesi këto gjykime dallojnë nga gjykimet »vetëm« faktike? A do të thotë kjo se sociologët nuk kanë ose nuk duhet të kenë e të shprehin *ndjenja* për ose kundër fenomeneve që i studiojnë? A do të thotë kjo se sociologët nuk duhet t'i kundërshtojnë kurrë me vetëiniciativë bindjet e caktuara laike, si është, për shembull, besimi për inferioritetin e trashëguar të disa racave, madje edhe kur dihet se bindjet e tilla janë në kundërshtim me faktet sociologjike? A do të thotë kjo se shkencëtarët shoqërorë s'duhet të flasin fare, ose se duhet të flasin vetëm kur të jenë të thirrur për rezultatet e mundshme të projekteve publike, për të cilat kanë dije profesionale? A

do të thotë kjo se shkencëtarët shoqërorë nuk duhet të shprehin vlera në rolin e tyre të arsimit apo të shkencëtarit, apo në asnjërin nga këto role? Më në fund, besimi në sociologjinë neutrale për vlerat a mos do të thotë se sociologët, qoftë si arsimtarë ose si hulumtues, kanë të drejtë t'i shprehin vlerat fshehurazi dhe në mënyrë të pavetëdijshme, por jo edhe haptas dhe në mënyrë të vetëdijshme?

Kam frikë se sot, shumë sociologë që i konsiderojnë shkencat shoqërore si neutrale ndaj vlerave, me këtë nënkuptojnë gjëra të ndryshme, se shumë vetë e përvetësojnë këtë qëndrim në mënyrë dogmatike, po u thelluar në mbështetjen e tij dhe se disa, të paktë, e përvetësojnë konceptin e sociologjisë neutrale për vlerat në mënyrë ritualiste, pa pasur asnjë përfytyrim për domethënien e kësaj. Pikëpamjet e Veberit për raportin midis vlerave dhe shkencave shoqërore dhe disa pikëpamje bashkëkohore nuk janë kurrsesi identike. Edhe pse Veberi mendonte se nxjerrja sociologjike e gjykimeve të vlerës është një rrezik i madh, ai prapë mendonte se ka vend për gjykime të tilla në qoftë se dallohen me kujdes nga thëniet për fakte. Në qoftë se e theksonte Veberi nevojën e ruajtjes së objektivitetit shkencor, ai e theksonte gjithashtu se ky objektivitet dallon shumë nga indiferenca morale.

Veberi jo vetëm që mendonte se nxjerrja (thënia) me kujdes e gjykimeve vlerore është e lejueshme, por edhe e theksonte se gjykimet e tilla, në rrethana të caktuara, janë absolutisht të obligueshme... shumë vetë që sot përkrahin sociologjinë neutrale për vlerat në emër të Veberit do të turproheshin po të dinin më mirë shkrimet e tij për këto çështje. Dhe po të vërehej dallimi në mes Veberit dhe disa pikëpamjeve të sotme, atëherë s'do të vonohej të shtrohej pyetja: »Po kush e lexon më sot Maks Veberin?«

Ajo që për Veberin ishte shprehje e bindjes së thellë profesionale, shprehje e përjetuar thellë dhe e formuluar me kujdes, sot është bërë një katihizis i zbrazët, parullë dhe pretekst i mirë që të mos jesh i detyruar të mendosh seriozisht. Kjo po bëhet gjithnjë e më tepër garancion trivial i prestigjit profesional, shenjë kastike e atyre që meritojnë respekt, premtim prej xhentëlmenësh se nuk do të shkaktohen kriza. Në vend që t'i bëjmë respektin e duhur veprës së Veberit, duke i përcaktuar vlerën në bazë të përvojës së gjeneracionit tonë, ne po e përsërisim atë refleksivisht, duke e deformuar për qëllime tona. Mosnjohja e zotërve nuk është kurrfarë arsytimi, por mund të shërbejë mirë. Sepse, nëse besimtari nuk e viziton asnjëherë terin e Zotit të

vet, kurrnjëherë nuk do të dijë se a po digjet ende zjarrri në Lter, apo priftërinjtë, tash më të shkrumbuar, po vijëzojnë nëpër hirin e ftohur...

Kur e dënonte Veberi shfrytëzimin e sallave të universiteteve si forume të angazhimit për vlera, e kishte parasysh veçanërisht shprehjen e vlerave *politike*. Polemika e Veberit nuk drejtohet me të njëjtën ashpërsi kundër të gjitha vlerave. Gjëja së cilës i bën më së shumti vërejtje Veberi në universitet nuk është shprehja e gjykimeve estetike, as religjioze, por shprehje e gjykimeve politike. Pra, angazhimi i tij për doktrinën e neutralitetit për vlera shfaqet si një përpjekje jo që universiteti të amortizohet, por që të depolitizohet dhe të izolohet nga jeta politike... Por, në qoftë se parimi i neutralitetit për vlerat u përgjigjej kushteve të Gjermanisë së Veberit, sepse i qetësonte pasionet politike, a është ai i dobishëm edhe në Amerikën e sotme ku dallimet politike janë gati të parëndësishme dhe njerëzit shpesh s'kanë kurrfarë bindjesh politike. Ndoshta universitetit të sotëm amerikanë si dhe shoqërisë amerikane në përgjithësi u nevojiten bindje më të thella politike dhe një shumëllojshmëri më e madhe e pikëpamjeve politike...

Strategjia e Veberit gjithmonë ishte të ruante integritetin dhe lirinë si të shtetit, si instrument i politikës kombëtare gjermane, ashtu edhe të universitetit, si mishërim i një tradite më të gjerë perendimore të racionalizmit. Ai druante se mos shprehja e lirë e gjykimeve vlerore politike në universitet do të nxitë shtetin që t'ia nënshtrojë universitetin censurës dhe të rrethetojë autonominë e tij. Dhe vërtet Veberi pohon se profesorët nuk kanë të drejtë të bëjnë përjashtim nga kontrolli shtetror lidhur me gjykimet vlerore, pasi këto nuk mbështeten në kualifikimet profesionale të tyre.

Ky qëndrim mund t'i befasojë vetëm ata që e mendojnë Veberin si liberal në kuptimin angloamerikan, d.m.th. si njeri që dëshiron të kufizojë fuqinë e shtetit në favor të lirisë së individit. Por, Veberi angazhohej në të vërtetë jo për dobësimin, por për forcimin e shtetit gjerman dhe për shtetin si armë e suksesshme e nacionalizmit gjerman. Një argument tjetër, i kundërt me të Veberit, duket po kështu bindës: profesorët, si edhe të gjithë të tjerët, kanë të drejtë, e ndoshta e kanë edhe për detyrë, të shfaqin mendimin e tyre. Me fjalë tjera, profesorët kanë të drejtë të kenë mendimin e vet. Në vend që të bëhen objekt i një kontrolli dhe dyshimi të veçantë të shtetit, profesorët do të duhej të kishin të drejtë, si edhe të gjithë të tjerët, të gëzojnë besimin dhe mbrojtjen e shtetit... Por, duket se Veberi ishte aq i preokupuar nga dëshira që të ruhej

autonomia e universitetit, sa ishte gati të paguante për të çdo çmim, madje edhe po të detyronte kjo universitetin të shkurorëzohej nga njëra ndër traditat thelbësore intelektuale të Perendimit nga studimi dialektik i qëllimeve thelbësore të jetës njerëzore...

S'ka dyshim se parimi i neutralitetit të vlerave e forcoi autonominë e sociologjisë... Në Evropë dhe Amerikë doktrina e neutralitetit të vlerave i dha sociologjisë një fushë më të gjerë autonomie brenda së cilës mund të merrej me probleme themelore dhe jo vetëm të reagoonte në mënyrë gazetareske për ngjarjet e kohës dhe i ofroi një liri më të madhe që të merret me çështje, të cilat nuk janë në interes as të elitës të kryengritësve. Ajo e çliroi sociologjinë — si e dëshironte Konti — dhe ia bëri të mundshme të studionte të gjitha implikacionet teorike të saj. Me fjalë të tjera, unë mendoj se parimi i neutralitetit të vlerave i kontribuoi rritjes intelektuale dhe pavarësimit të dishiplinës sonë.

Doktrina e neutralitetit të vlerave e mundësoi edhe një liri tjetër, lirinë nga detyrimi moral. Ajo u lejoi sociologëve që së paku pjesërisht të evitojnë kërkesat provinciale të kulturave të tyre lokale ose etnike... Por, shikuar nga një kënd tjetër, parimi i neutralitetit të vlerave mund të jetë jo vetëm një *shansë* intelektuale por edhe *morale*. Sepse, në atë masë sa mund të përjashtohen përkohësisht, pa u zhdukur, relacionet morale, dhe aq sa bëhet kjo në shërbim të dijes dhe të dishiplinës intelektuale, parimi i neutralitetit të vlerave në të vërtetë forcohet. Arsyen (ose Egon) kundër kërkesave kompulsive të një morali thjesht tradicional...

Pra, doktrina e neutralitetit për vlerat përmbante një potencial paradoksal: në vend që të *bënte të pamundshme* nxjerrjen e gjykimeve vlerore, mund t'u ndihmonte njerëzve të nxirrnin gjykime *më të mira* vlerore. Mund të krijonte te njerëzit shprehinë të dallojnë impulset punitive nga ndjenjat etike.

Doktrina e neutralitetit për vlera mund të ishte *shansë* për një moral më autentik. Ajo mund t'u ndihmonte njerëzve (gjë që nganjëherë e bënte) të kapërcenin moralin e »fisit« të vet, t'i ekspozoheshin ndikimet të moraleve të ndryshme të grupeve të jashtme, dhe t'i shihnin veten dhe të tjerët nga këndi i një rrethi më të gjerë të kulturave të rëndësishme. Por doktrina e neutralitetit e vlerave kishte edhe rezultate të tjera të padëshiruara.

S'ka dyshim se kishte njerëz që e shfrytëzonin këtë *shansë*; por gjithashtu shumë vetë shfrytëzuan postulatet mbi neutralitetin për vlera si pretekst që të ndjekin shtytjet e veta private në dëm të përgjegjësive publike të tyre dhe në vend që t'i tërheqin ndjenjat e tyre

morale, bëhen moralisht të pandieshëm. Nëse doktrina e neutralitetit e vlerave nuk arriti të realizonte të gjitha mundësitë e saja, kjo ngjau — si do të shohim — për shkak se motivet e saj më të thella ishin dualistike: ajo i ftonte njerëzit të insistonin për ndarjen dhe jo për lidhjen e ndërsjellë të fakteve dhe të vlerave dhe kështu i shëndrronte virtytet e saj në mungesa. Shkurt, koncepti i sociologjisë neutrale i vlerave kishte pasojë të *llojllojshme*, të cilat s'ishin të gjitha të dobishme dhe nuk u bënë nder shkencave shoqërore.

Si pasojë negative duhet të përmendet se doktrina e neutralitetit të vlerave u shërben njëloj si atyre që dëshirojnë të ikin nga bota ashtu edhe atyre që dëshirojnë të ikin *në* botë. Ajo u shërben atyre individëve të rinj si edhe jo aq të rinj, të cilët jetojnë nga sociologjia në vend se për të, dhe të cilët e marrin sociologjinë si mjet për sukses personal, duke pritur që ajo t'i furnizojë me teknika neutrale, që mund t'i shiten çdo blerësi në treg të lirë. Disa mendojnë që pikëpamja se sociologët nuk duhet të nxjerrin gjykime vlerore, do të thotë se tregu ku mund të ofrojnë prodhimet e tyre është i pakufijshëm. Prandaj, s'ka arsye që dikush të mos e shesë lirisht dijen e vet, qoftë për përhapjen e një sëmundjeje, qoftë për pengimin e saj. Dhe, vërtet, disa sociologë nuk ngurruan të hulumtonin tregun për shitjen e duhanit, edhe pse ishin të vetëdijshëm për implikimet e studimeve për kancerin. Shkurt, doktrina e neutralitetit e vlerave e shkencave shoqërore nga një herë u shfrytëzua që të arsyetohet shitja e shkathtësive blerësit më të mirë, dhe me këtë kuptim ajo s'është asgjë e re, por një verzion i sotëm i sofistikës së lashtë.

Në disa raste të tjera, ideja e sociologjisë neutrale e vlerave përbën mburojen me të cilën mbrohet sociologu i tjetërsuar. Rajt Mils i ndoshta ka të drejtë kur thotë se po jetojmë në Kohën e Sociologjisë, por megjithëkëtë, shumë sociologë, duke përfshirë këtu edhe Milsin, ndihen të huaj e të izoluar nga shoqëria e tyre. Ata ndihen të paafte të kontribuojnë në mënyrë të dobishme për zgjidhjen e problemeve gjithnjë më të mëdha dhe, edhe kur mund ta bëjnë këtë, frikësohen se kjo punë do t'i detyronte t'i nënshtrohen komercializmit ose anësisë partiake, në vend që t'i shërbejnë interesit të përgjithshëm.

Shumë sociologë ndihen të dëbuar nga bashkësia më e gjerë e intelektualëve liberalë. Pasi janë të tjetërsuar nga bota e gjerë, s'kanë tjetër veçse të kërkojnë dalje në ëndërrimet mbi dekorimin pas vdekjes dhe në mërgimin intelektual të jetojnë të mbyllur në getot intelektuale të tyre. Dyshimi në vetvete shërohet me pamjen e sociologjisë neutrale të vlerave, sepse kjo e

shndërron tjetërsimin e sociologëve në parim intelektual. Kjo shkakton te shumë sociologë iluzionin e këndshëm se mërgimi i tyre nga shoqëria është vullnetar dhe si është një detyrë e tyre dhe jo një gjë që u është imponuar nga jashtë.

Ekziston diçka e përbashkët për ata që largohen nga bota si edhe për ata që i shiten botës. Asnjëri nga këto grupe nuk mund të marrë qëndrim të haptë kritik ndaj shoqërisë. Ata që janë shitur bëhen basi-kë-pjesëmarrës, impulset kritike të tyre shuhen. Ata që kanë ikur nga bota ende kanë impulse kritike, por ose nuk kanë talent për agresivitet, ose këtë talent e drejtojnë, bujshëm por në thelb pa rrezik, kah politika univerzitare ose në polemika profesionale. Pasi e definojnë njëherë veten si shkencëtarë »neutral ndaj vlerave«, impulset kritike të tyre s'është e thënë të drejtohen nga shoqëria. Pasi e ndiejnë se nuk kanë të drejtë të kritikojnë shoqërinë, sepse ajo gjë kërkon guxim, drejtohen nga kritika kanibaliste e sociologjisë, ose fillojnë të hanë vetveten me kritika »metodologjike«.

Pra, një domethënie latente e sociologjisë neutrale të vlerave është: »Mos nxjerr gjykime kritike ose negative vlerore, për veçanërisht jo për shoqërinë tënde«. Si edhe simptomet neurotike, kjo sociologji neutrale për vlera buron nga konflikti, ajo buron nga përpjekja që të arrihet një kompromis në mes motiveve të kundërta. Nga një anë, ajo shpreh konfliktin në mes dëshirës që t'i nënshtrohen kritikës institucionet shoqërore, që ishte një detyrë e intelektualëve që nga ditët e Sokratit dhe të frigës nga hakmarrja për një kritikë të tillë, që është gjithashtu brengë e kahmotshme e njerëzve. Nga ana tjetër kjo formë e sociologjisë neutrale për vlera shpreh konfliktin në mes frikës së sociologut që të jetë kritik dhe frikës që — në mos qoftë kritik — do ta quajnë joburrëror dhe të pandershëm.

Doktrina e sociologjisë neutrale e vlerave i zgjidh këto konflikte duke krijuar fikSIONIN se ata që rezervohen nga kritika shoqërore, nuk e bëjnë këtë për qëllime të veta personale, por për interesa më të larta profesionale...

Pamja e shkencës shoqërore si neutrale për vlera nuk përkrahet në mënyrë të vetëdijshme, për shkak të oportunitizmit, ajo nuk krijohet me qëllim, si mbrojtje nga pakënaqësia e opinionit. Po të ishte kështu, ajo nuk do të mund të shërbente si mjet për ta shpëtuar fytyrën. Është më e besueshme të jetë fjala për një marrëveshje të heshtur: që të sigurojnë një shkallë pavarësie dhe përkrahje shoqërore, shumë shkencëtarë heqin dorë nga impulset kritike të tyre. Zakonisht kjo nuk ishte »shitje e lehtë«, por proces i ngadalshëm i

akomodimit të ndërsjellë; të dy partnerët e zbulojnë befasisht se janë të fejuar, madje pa kurrfarë ceremonie formale.

Unë nuk them se ka vdekur qëndrimi kritik në sociologjinë amerikane, por ai është i sëmurë rëndë. Që ky qëndrim kritik është ende i gjallë, këtë e di secili që ka përcjellë punën e autorëve si janë Seymour Lipset, Dennis Wrong, Leo Loventhal, Bennet Berger, Bernard Rosenberg, Lewis Coser, Maurice Stein, C. Wright Mills, Arthur Vidich, Philip Rieff, Anselm Strauss, David Riesman, Alfred Mechlung Lee, Van den Haag e të tjerë. Këta ende konsiderohen si »intelektualë« dhe si sociologë; puna e tyre është e lidhur ngushtë për këtë traditë të gjerë, nga e cila u zhvillua edhe vetë sociologjia.

Por, përkundër kësaj tradite më të vjetër dhe pjesërisht në polemikë me të, rryma dominante në sociologjinë e sotme amerikane ka dëshirë të flakët që sociologjinë ta shndërrojë në profesion. Ky konflikt në mes traditës më të vjetër të intelektualit kritik dhe të kërkesave të sotme të profesionalistit neutral për vlera merr trajta të ndryshme...

Drejtimi dominant në sociologjinë amerikane është për profesionalizim, për rritje të specialiteteve teknike dhe zgjerim të parimeve të neutralitetit për vlera — aq sa ajo të mos mbetet më doktrinë intelektuale dhe të bëhet pjesë e atmosferës së përgjithshme. Sociologjia amerikane ndodhet në proces të akomodimit.

Në karakteristikat e tij kryesore ky lloj akomodimi nuk është i ri. Sepse, doktrina e neutralitetit për vlera në sociologji është vazhdim i konfliktit mesjetar në mes besimit dhe arsyes. Ajo lind dhe jeton nga dëshira që rrjedh që nga shekulli i trembëdhjetë, që në mes besimit dhe arsyes të ngrihen pengesa, në mënyrë që të evitohet konflikti midis tyre. Në mesjetë kulminimin e kësaj tendence e shpreh vepra e filozofit arab Ibn Roshdit, të njohur me emrin Averoes. Averoes besonte se e vërteta absolute gjendet jo në zbulim, por në filozofi, me ç'rast filozofi ishte për të filozofia e Aristotelit. Ai mendonte se zbulimi, besimi dhe teologjia janë një lloj filozofie për botën e thjeshtë, të dobishme si mënyrë për qytetrimin e atyre që nuk kanë disiplinë intelektuale.

Pasi mendonte se, prapë, teologjia përmban një të vërtetë, ndonëse kjo është inferiore krahasuar me filozofinë dhe duke qenë njeri i arsyeshëm, Averoesi propozonte që filozofët dhe teologët të merren secili me punë të vet dhe veçanërisht që filozofët, si intelektualisht superiorë, të jenë më të kujdesshëm ndaj teologëve. Ai propozonte që filozofët të mbajnë për vete të

vërtetën e vet dhe të shkruajnë libra teknike në mënyrë që të mos hutojnë dhe shqetësojnë mendjet më të thjeshta...

Gjatë zhvillimit të shkencës moderne janë bërë përpjekje të ndryshme që kjo t'i përshtatet religjionit, përpjekje që shpesh merrnin trajtë të njëfarë doktrine separatiste në të cilën i jepen funksione të ndryshme shkencës dhe religjionit dhe në të cilën secila është e detyruar të njohë autoritetin e tjetrës në sferën e saj. Doktrina e Veberit e sociologjisë neutrale për vlera, që hap hendek në mes shkencës dhe vlerave, i takon kësaj tradite dhe mund ta konsiderojnë si një version protestan të përpjekjes që të harmonizohen raportet e besimit me arsyen.

Thelbi i pikëpamjes së Veberit qëndron në dualizmin ndërmjet, nga një anë, arsyes dhe racionalitetit, veçanërisht ashtu si mishërohen në burokraci dhe në shkencë dhe, nga ana tjetër, të forcave më themelore emotive, që pjesërisht përfshihen në konceptin e Karizmes të Veberit. Ai mendon se këto forca janë të kundërta njëra me tjetrën. Ai vetë është ambivalent si ndaj njerës ashtu edhe ndaj tjetrës, duke i konsideruar njëkohësisht të rrezikshme dhe të domosdoshme.

Nga një anë Veberi dëshironte veçanërisht të mbronte fortësën e arsyes moderne, universitetin, dhe kundërshtonte rreptë »kultin e personalitetit« të profesorit, që ishte një formë akademike e karizmes. Kjo e bëri të pikturonte një universitet që në thelb ishte burokratik, i përbërë nga grupe specialistësh apersonalë, të cilët janë sovranë në fushat e tyre dhe të vendosur të heqin dorë nga çdo individualitet. Por, prapë, Beberi e urren burokracinë, pikërisht se ajo zhduk individualitetin dhe dehumanizon njerëzit dhe prandaj mohon se me doktrinën e sociologjisë neutrale për vlerat ka dashur të burokratizojë universitetin.

Edhe pse Veberi përpiqet të mbrojë burokracinë si vatër të racionalitetit, ai përpiqet edhe ta kufizojë dhe t'ia caktojë rrethin e veprimit. Ai veçanërisht dëshiron të pengojë që qarqet më të larta të punës shtetërore të bien në një rutinë të pajetë, ai dëshiron të ruajë politikën si një fushë ku mund të egzistojnë vullneti personal dhe bindjet e thella morale, fushë ku ata që guxojnë, që qëndrojnë në dhe ia dalin, mund të arrijnë madhësitë, fushë aq e rëndësishme sa mund ta përmbysë ose ta ruajë rendin institucional. Ai do të ruajë politikën e lartë si arenë të autonomisë njerëzore dhe të zgjedhjeve vlerore të pastra, në kuptimin më të mirë të fjalës.

Por, prapë, Veberi druan për sigurinë e racionalitetit në botën moderne. Ai e di se ekzistojnë forca të mëdha që vazhdimisht rrezikojnë racionalitetin, se në njerëzit ekzistojnë forca ende të pafrenuara, me të cilat ai vetë, më shumë se shumica e njerëzve, u detyrua të ballafaqohej. Si edhe Frojdin, edhe Veberin këto forca të shfrenuara, kjo pjesë dioniziane e njeriut, e tërhiqte por edhe e frikësonte. Edhe pse besonte se ecja e racionalizmit i bllokon ngadalë këto forca, ai frikësohej se ato ende mund të zbërthejnë e të rrënojnë mënyrën moderne të institucionalizuar të jetës. Edhe pse frikësohej nga këto forca iracionale, ai gjithashtu mendonte se zhdukja e tyre nga bota e sotme është »dëshpëruese«, sepse besonte se ato përmbajnë burime të vitalitetit dhe të forcës që janë të domosdoshme për ekzistencën njerëzore. Thënë shkurt, edhe Veberi kërkonte një zgjidhje të kontradiktës midis arsyes dhe besimit. Zgjidhja e tij është një përpjekje që të ruhet autonomia e të dy sferave, por, besoj, veçanërisht e sferës së ndërgjegjës dhe të besimit. Ai kërkon mënyrën si do të mund të jetonin arsyeja e besimi si bashkëshortë, pa shtrat të përbashkët. Këto dy domene janë të ndara, por të pabarabarta. Sepse, sipas Veberit, arsyeja vetëm e konsulton ndërgjegjen dhe nganjëherë e pyet në mënyrë të gjithanshme. Por ndërgjegjja e ka fjalën e fundit, kurse pasioni e vullneti — veprën e fundit. Këtu Veberi shfaqet si gjysmëluteron e gjysmëniçean.

Edhe pse Veberi sulmonte rreptë tradicionalizmin, prapë fushata e tij drejtohet në radhë të parë kundër arsyes dhe shkencës, të cilave ai përpiqet t'ua kufizojë fushën e ndikimit. Veberi mendon se edhe vetë arsyeja duhet t'i nënshtrohet ndërgjegjës, kur kjo të shpallë: »Këtu jam dhe s'mundem ndryshe!« Veberi mendonte se janë autentike vetëm ato vlera, të cilat bazohen në bërthamën karizmatike të individit dhe të drejtën e tij për një siguri intuitive. Edhe Veberi gjurmonte sigurinë, atë siguri që buron nga arroganca e ndergjegjes individuale. Sepse, ndonëse mund të flitet shumë për arrogancën e arsyes, arsyeja gjithmonë kërkon shkaqet dhe është gati të flasë për to.

Për Veberin si protestan, ndërgjegjja e individit është e ngjashme me zërin e zbulimit. Ai do të dëshpërohej për implikacionet që do të rridhnin po të kundërohej ndërgjegjja vetëm si jehonë e vërejtjeve prindore. Për të, ndërgjegjja individuale është transcendentale, kurse arsyeja dhe shkenca janë vetëm instrumentale. Shkenca është shërbëtore e vlerave dhe e ndergjegjes personale, e cila, si edhe zemra, i ka arsyet për atë që bën. Veberi mendonte se shkenca dhe arsyeja

janë vetëm mjete, kurse qëllimet përcaktohen nga vlerat të cilave, edhe kur nuk mund të studiohen, u takon fjala e fundit.

Kështu unë kam formuar bindjen se doktrina e neutralitetit e vlerave, shikuar nga pikëpamja e Veberit, në thelb është një përpjekje që të arrihet kompromis ndërmjet dy traditave shumë të fuqishme të mendimit perëndimor — arsyes dhe besimit, por arbitrimi i Veberit përpiket para së gjithash t'i ruajë mbeturinat romantike në njeriun e sotëm...

Problemi i sociologjisë neutrale për vlera ka rëndësi të veçantë për shkencëtarin shoqëror në rolin e tij prej arsimtari. Në qoftë se sociologët nuk duhet të shprehin vlera personale në mesin akademik, si do të mund të ruhen studentët nga ndikimi i pavetëdijshëm i atyre vlerave, të cilat ndikojnë në zgjedhjen e temave, që bën sociologu, si dhe në parapëlqimin që ka ai për hipoteza ose skema konceptuale të caktuara, në dëm të të tjerave? Sepse, këto gjëra janë të paevitueshme edhe në këtë kuptim sociologji neutrale për vlera nuk ka dhe nuk mund të ketë. Ekziston vetëm zgjedhja në mes shprehjes së vlerave, të haptë e të ndershme aq sa është e mundshme jashtë kabinetit të psikoanalistit, dhe të ritualit të kotë të neutralitetit moral, i cili, duke bërë të harrojmë masën sa i nënshtrohet arsyeja pasionit, i lë njerëzit në mëshirën e iracionalitetit...

Pavarësisht nga fakti sesa jemi ende larg nga bomba atomike sociologjike, ne jemi duke jetuar në botën, në të cilën robërve të luftës sistematikisht po u shpërlahet truri dhe në të cilën shtëpiaket po vuajnë nga sindromet kompulsive që po i forcon propaganda ekonomike. Dhe është e sigurt se teknologjia e nesërme e shkencave shoqërore s'do të jetë më e dobët se e sotmja. Do të mund të mendohej se afiniteti i shkencave shoqërore që të shkojnë sipas shembullit të shkencave natyrore do të sillte përvetësimin e përvojave të ndryshme, dhe jo vetëm të teknikës së hulumtimit. Para Hiroshimës, edhe fizicientët për shkencën neutrale të vlerave. Sot shumë prej tyre nuk janë më të sigurt për këtë. Në qoftë se sot i kushtohemi vetëm pregatitjes teknike të studentëve dhe heqim çdo përgjegjësi për ndjenjat e tyre morale, atëhere mund të na ndodhë një ditë të pranojmë përgjegjësinë për arsimimin e një brezi që është i gatshëm të shërbejë në një Aushvic të ardhshëm. Mund të pranohet se shkenca gjithmonë përmban në vete medoemos potenciale konstruktive dhe destruktive. Por, prej kësaj nuk rrjedh se duhet t'i bindim studentët tanë të harrojnë këtë dallim. Po kështu me këtë nuk u bëjmë dëm rregullave të domos-

doshme të objektivitetit shkencor; me këtë vetëm e theksojmë se këto rregulla dallojnë thelbësisht nga inferenca morale...

Pikërisht për shkak të këtyre implikimeve thellësisht dualistike të doktrinës bashkëkohore mbi sociologjinë neutrale të vlerave, mendoj se simboli më i përshtatshëm i saj është pikërisht njeriu-shtazë, qenia e përgjysmuar, minotauri.

E përktheu nga serbokroatishtja dhe e shkurttoi:  
**Fehmi AGANI**

lasgush  
poradeci

---

POEZIJA

I

VEČNOST

Ja jesam danas  
Ko lane i sutra  
I večno tu.

U tvome telu,  
U srcu  
I duhu tvom.

Kad sam u tvome telu  
Ja jesam nužno  
A van tvog tela sam po sebi:

U vočku sam što ti ukus daje,  
U leptiru kome krila dodirneš,  
U cvetu koji pomirišeš.

To sve u telu da spojim htjedoh ja  
A samog sebe — tamo izvan njega:

I naćeh taj put — spoj kroz telo ja:  
Od usta što su puna bisera tih,  
Od ruke ko ljiljan što svetli sva,  
Od nosa što je pravilan sav.

Sad ti uživaš u vočku — slasti,  
Dodirneš rukom leptir-ukras-taj,  
Uzimaš željno miris-bajni sad:

Na tom putu-spoju ni sam ne znaš kako,  
Sjediniš se iznutra s vanjskim tako,  
Sjediniš se izvana s unutrašnjim lako,  
Sjediniš se s večnošću duboko i polako.

## II.

Ja jesam danas  
ko sutra i lane  
I večno tu.

U tvome telu  
U srcu  
I duhu tvom.

Kad sam u srcu tvom  
Ja jesam sam po sebi  
Van srca tvog sasvim nužno.

U šumi sam što ti oči vide,  
U pesmi što ti uši čuju,

To htedit u srcu da spojim ja  
A samog sebe-tamo izvan njega:

I načeh taj put-spoj kroz srca ja:  
Od očiju što sevuju,  
Od ušiju što bruje,

Sad ti posmatraš prizor-lepotu,  
Sad ti slušaš pesmu-stravu-tu,  
Osećaj tajanstva u srcu imaš sad.

Na tom putu-spoju ni sam ne znaš kako,  
Sjediniš se iznutra s vanjskim tako,  
Sjediniš se izvana s unutrašnjim lako,  
Sjediniš se, nestaješ s večnošću duboko i polako.

## III.

Ja jesam danas,  
I lane,  
I sutra,  
I večno.

U tvome telu,  
U srcu,  
U duhu tvom.

Kad sam u tvome duhu,  
Ja jesam nužno,  
A izvan tvoga duha sam po sebi:

U šumi što ti razum pomuti,  
U bezdnu što ti razum zlosluti,  
Na moru što ti razum izludi,  
Na nebu što ti razum posvodi,  
Na suncu što ti razum osunči,  
U svetu što ti razum ovosvećuje.

To sve u duhu da spojim htjedoh ja  
A samog sebe-tamo izvan njega:

I načeh taj put-spoj kroz duh tad,  
Put misli, pune čednosti,  
Ah! te misli, pune tmine . . .

Sad ti shvataš ah! ti ne shvataš sad,  
Taj ponor-šumu-more-ah! užas i strava,  
To nebo-i-sunce-i-svet-ah! tajna prava.

Na tom putu-spoju, ne snaš ni sam kako,  
Sjediš se iznutra s vanjskim tako,  
Sjediš se izvana s unutrašnjim lako,  
Sjediš-se-rasteš-s-večnošću polako.

## SVETLOST TAJANSTVENOSTI

O ponore! O vi stene strašne! Obale zlatne!  
Uči uprtih u nebo pustinje jedne i druge!  
Jutarnji ožeg! Svod sedmobojne duge!  
Svet zvezda! Svet meseca! Svet sunaca ognja i vatre!

Misao vuče sve dalje, čudim se i pitam sad:  
Pokret li je, ili vrtež, vijor li je ili pesma vaša to  
Il u ludom poletu letite hitro i visoko,  
Poput otrova i rastopljenog olova lijem suze tad.

. . . . .  
Da te nisam upoznao u toj bedi tvog života,  
Lepoto! užasno draga, stravo! užasno lepa;  
Da te nisam posmatrao, ah! ukrase, ljubav je slepa!  
Tajna-svetlo-srca-mog što mi svetlost daruješ:

Zar bih mogao, kratkovidac, dokučiti tajnu tu  
Jama i tama, prostora i mora i otsjaj morskih vala,  
Tajni šikljaj svetla usred dana usred noći  
I te zvezde što me gledaju ko užarene oči?

## KOLO ZVEZDA

Zvezde ko žar se upale  
U redovima se okreću,  
Ni iz čega su nastale,  
Živahno i željno seću.

Nastale iz ljubavi  
Otkad svet se počeo spojiti,  
Otađ svaka za svoju drugu  
Zna sijati i izgoriti.

Upali se svakog časa  
Ko da nikad gasnut neće,  
Neumorno za njom kasa,  
Ushitrena druga kreće.

Pošto nikad i ne stigne  
Zvezda zvezdu da dohvati,  
U nebesima, u beskraju,  
To se vrsti, kreće, vrati.

. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

Lete one bez prestanka  
Sa svih strana u beskraj,  
Na nebu kom se ne zna,  
Ni početak niti kraj.

Nekad ispod, nekad iznad,  
Sad namerno, sad slučajno,  
Probijaju one svakad  
To prostranstvo pusto, prazno.

Idu one poređane —  
Zed da lete uvis, više!  
Zar već nisu udaljene  
Međusobno i previše! . . .

Otkud njima takva želja,  
Takva čežnja, takav žar,  
Te uboge i srećne zvezde,  
To stvaranje, kakav dar!

Jer ako se neka ugasi,  
To čudo je pravo sad,  
Njena druga, iz žalosti,  
U većem je žaru tad...

Hladnu zvezdu obilazi  
U svom bolu sve hitrije,  
Svom toplinom njoj prilazi  
Sve dok je ne ugrije:

Sve što manje je vidi,  
Gori od želje sve više,  
A kad je se jako uželi  
Prostor sav drhti i njiše.

... Al eto! malo dalje  
Vetrovi zasvetliše:  
Nestala zvezda na nebu  
Sevnu zatim upali se:

Druga što je strasno ljubi  
Sledila je užasnuta,  
Pogodi je usred grudi  
U tren oka, sumanuta.

Ona beše u žaru sva,  
Nju ožeže ljubav žarka,  
Ona je zavist širila  
Unaokolo svojih zraka.

Zvezdo jada, zvezdo sreće!  
Zvezdo sreće, zvezdo jada!  
Čim ti svetlost bleđi veće  
Nadeš drugu usred pada!

Ona dođe... uvek dođe...  
Pride bliže... — i sve bliže...  
Kroz svetlost ko munja prođe  
Od radosti sva uzdiše.

Kako svetliš ko iznova!  
Kako goriš ko prvi put!  
Kako pečeš s tom ljubavi  
Kao zvezda bisera kut!...

Ljubavi! Hej! Čeznjo nova!  
Ljubavi! Pesmo strpljenja!  
Ti slobodo! Robovanje!  
Lepršanje tog sevanja!

Izdaleka zvezde gore,  
U kolu želja igra svaka,  
Poređane u redove  
Svetle kroz prostor mraka.

. . . . .

. . . . .

. . . . .

TU GDE TALAS PREPLAVI ŽAL  
(Romansa)

Tu gde talas preplavi žal  
I nejasna pesma piri  
Ugledah te željno ko ždral,  
Stravična u me zaviri.

Te dokoni hodamo mi,  
U dvoje, i kako ne bi,  
U zemlju uprtim oči, —  
U zemlju uvek zuriš ti . . .

A kad smo sami ja i ti  
Nehaj ćutanje podnosi,  
U nama čežnja raste, vri,  
To more valove nosi.

A dokoni hodamo mi,  
U dvoje, i kako ne bi,  
U zemlju mi zure oči,  
U zemlju uvek buljiš ti.

. . . . .

. . . . .

. . . . .

. . . . .

Puni čežnje snosimo žal  
Za pogledom prošlim nas dvoje,  
Tu gde talas preplavi žal  
A nejasna pesma se poje.

Promišljeno — nema smisla,  
Dubok smisao čežnje naše,  
Obavezanje to beše,  
Robovanje večno naše.

Nismo ljubili ni ja ni ti,  
No ljubila je ljubav ta,  
Ah, ta ljubav, to tajanstvo,  
Tajanstvenije neg tajne sva.

OH, PADA LIŠĆE . . .

Fragment

Oh, pada lišće sve u žalosti  
Ko sad i lane šuma-jeseni.  
Uz žalost časa želja zeleni,  
Kad želja cveta — nesta radosti.

Bez međaša među dva života!  
I večno dalje veselje-gorko!  
Al ne: ah!, čežnja što se ugasi  
Rađa se svetlije nakon toga.

Od mora punog jada i htenja  
U zajam uzeh i bol i ljutnju  
Da zapucam u život-žudnju  
Iz bučna-mirna strpljenja;

Da je vidim uz sevanje sada  
Oborena pogleda, bez reči,  
Da joj iskazem magiju reči  
Kada krene zastiđena mlada.

PRI PLAMENU VOŠTANICE

Pri plamenu voštanice kad razmišljam svake noći  
I osećam svoga duha u svetlosti bez pomoći,  
Iz tog pakla bezmernoga pojavi se svijet snova,  
Samo ti si, draga moja, predaleka sve iznova.

No svaki san što mi dođe iz dna tame proviruje,  
Svaka miso puna strave što me boli, uljuljkuje,  
Poput kapi pune žuči padajući sa visine  
Čari tvoga bivstvovanja ko da prožme iz dubine.

Da prožima po sredini čedni pogled tvoga duha,  
Bude slovo i reč živa, lice tvoje, iznebuha,  
Reč izlazi iz pustinje da mi pamet ulepšava,  
Puna stra i magije njen zvuk oćarava,  
Ona sija jasno, čisto, ko sjaj izvor-vode naspram,  
Zato u njoj lice tvoje ja posmatram. . . ne posmatram. . .

O, prestihovano lice tvoje što mi dade puno želja!  
Što ljubavi moga srca daje večnosti veselja!  
Što učini kad mi misli izdišu mučno, teško,  
Da osećam da si blizu i kad budeš predaleko.

## NEBESKA PTICA

Pesma stara tog pesništva ne priraste k srcu veće,  
Zapevaću ubuduće kao slavuj u proleće,  
Iz dubine srca svog ispevaću čežnju novu:

U kiticu ozelenjenu u tu vrbu mirisavu  
Videh kako slavuj uđe u zaplaka ispod cveta,  
Misljah da to Gospod peva za tu pesmu s ovog sveta.  
Zato slavuj gorda čela glavu diže k nebesima,  
Proteže se višočije u tim svojim uzletima.  
Tad osećam to drhtanje i taj glasić u tom žaru,  
Tada čujem da prozbori: Klanjam ti se, Gospodaru!  
Potom poče pevati tiho, onda tiše i sve tiše,  
Zatim vide a kroz lišće baciv pogled zbunjen taj  
Kako sija, presijava njegov bajni zavičaj.  
On zažmuri al prozbori glasom čujnim širom sveta:  
— Pozdravljam te, zemljo moja, vrba krasna gde  
zacveta!

De! slavuju, jezera su i primorja ovde mnoga,  
Među biljem i međ šibljem zamiru ti oka, noga,  
Izdaleka čujem kako po baštama jorgovana,  
Po ravnici i brdima tužno pevaš preko dana;  
Sve topole i voćnjake i ozelenjene gore,  
Svaku travku zacvetalu ushićenja tvoja more...  
Čista ptico, pevaš, pevaš, neizostavno svakog časa,  
Iz dubine srca tvoga šiklja žalost jadnog glasa;  
U tajnosti roniš suze, proniko su u oganj sad,  
Obnovljenom zavičaju se opet klanjaš tad!  
Kako živiš ti u njemu dan za danom, svake noći,  
Zavičajni grud i život tebi daju bol i moći:  
Jer od čežnje što te zgara kroz sva mesta i skrovišta  
U dubini srca tvoga ljubav tvoja raste skrta,  
Kako raste iz dubina u jednom se trenu začu  
Pesma tvoja iznebuha o ljubavi, reči, plaču.  
Ona ide uvis... više... u žalosti, zbog nemira,  
Zatim side, bacaka se poput ranjena leptira.  
Tako stalno oplakuješ i lepote-ljubavi  
A tada se u očima zaleđena suza javi.

Tad se tvoja pesma gasi, ti uzdišeš željno-bolno,  
Tada misli tebe more, ti zahuciš malodobno:  
O radosti, o večnosti! Kakva čežnja! I kakav žar  
Tebi dade ljubav tvoja u oplakivanju na dar!

Od želje jadne izgorele koju dade pesmi tvojoj  
Na bosljakine cvetove jutarnje rose pade roj  
Na osunčanom cvetu tom sjaji vatra kao suza,  
Vatra šušti uzdiže se do sunaca sve do Boga ...  
Srce tvoje se potrese tako silno i duboko,  
Ta nebesa, te visine usisaju tebe skrito,  
Sam od sebe kad se dižeš k'oblacima k visinama,  
Poput misli laka krila viješ se u nebesima:  
De! što tebe svlada svetlost! Al te prožme nova radost!  
Al te mami taj dalek Duh tamo preko u beskraju,  
Upaljene u beskraju poređane zvezde sjaju,  
Pun si čežnje, al nemirne, i ti letiš u tom kraju ...

— Iz ljudskoga sveta gde zapeva žica jasna  
Sačekaj je, Gospod Bože, ide k tebi ptica krasna!  
Daruj tom Pesniku Nežnom Cistu Radost usred grudi:  
Ko suza u sjaju sunca sad on sija Vječnost budi!

## KO ZNA SAMO ŽALOST MOJU

... Šta radim i gde sam rođen,  
Imam li oca i majku, —  
Upita me, jadni druže,  
U nevezanom razgovoru.

Ne mogah zbog dvoumljenja  
Odmah da ti odgovorim,  
Ali nakon odmerenja  
Odlučih da progovorim:

U božjem sam kraju rođen,  
Zaposljen u ljudskom radu,  
A za roditelje ... — pogođen!  
Suza kliznu niz lice, bradu ...

Žarki smisao življenja  
Ispuni mi dušu svu,  
Pun poleta i bodrenja  
Varnički ko munja tu.

Katkad plačem, uznemiren,  
Al ne klonem duhom ja,  
I osećam spram života  
Samo čežnju i ljubav žarku.

Bolnu čežnju i strpljenje —  
Ja okusih u životu,  
Al poslednje iskušenje,  
To kraj nosi i samoću.

Makar bila cura slatka,  
Makar krv u njoj da vri,  
Ispit ću čašu života  
Ko što Sokrat otrov ispi ...

Nećeš moći da uništiš  
Izgorelog srca želju,  
Jer u žaru je okaljen  
Srž tog srca, prijatelju.

No ako tuge ne prestaju  
I dalje bih patit znao:  
Ko zna samo žalost moju  
Slabo me je upoznao.

#### DUH TOG BRODA

Zar gledate valima kako  
Taj brod se ljulja i kliže? —  
... Štrcanjem bučno i žarko  
Na nj grm i munja stiže! ...

Tajanstveno pljeskanje, more!  
More, što bučno, huji, zbori!  
Na uzburkanom crnom valu  
Tog broda duh sad progovori:

Na žalu koji sad napuštam  
Započeh seobu novu  
Naginjem ... nagnem ... naprsnem ...  
A vali u juriš me zovu.

Od buke me strah već nije  
A zanosno i hitro nasrće  
Dok trup i čelo mi bije  
Razuzdali talas kad sikće.

Pred sobom kad ugledam vir  
U dno me baci po valu —  
Na vrhu talasa — taj pir! ...  
Tražim, tražim spas na žalu.

Ako me zao udes snađe,  
Srušim li se strašno duboko —  
Ne klonem duhom već rađe  
Ja tonem veselo i žarko.

Jer stvorih viteškim duhom  
Te svetle tragove i brazde:  
Raspevani ukras gde kliznu  
Lepršanje broda što nestade.

. . . . .  
. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

Lepršanje tog lakog broda  
Smiri se, stane, iščezne:  
Zanavek duh tog broda  
Naginje . . . nagrne . . . naprsne . . .

#### LADA I BARJAK

Iz daljine dolazim rad  
Na me nasrću vali sad  
Ko šiljak ja izmičem tad.

Kližu mi trup i čelo,  
Lepršam rado i smelo,  
Ostavljam talasa vrelo.

. . . Kad me potrese talas lud,  
I vidim jasno: nemam kud  
Od strašnih virova svud, —

Od kazne strah me nije!  
Kazna mi kvasi i mije  
žar duše jedne čim prije.

Kad me sruši strašni luk  
Stiša se ah! tog srca buk  
Smiri se ah! te vatre huk.

Od sveg ostane još samo  
Malo garište tamo  
Na vrhu katarke osamo:

Čisti barjak potamni kad  
Ka slobodi poleće rad,  
No veseo stoji gore sad! . . .

. . . . .  
. . . . .  
. . . . .

Sad jarbol tone u more,  
Sad barjak se diže gore,  
Leprša se i vijore.

Lepršanje broda što nestade  
Raspevami njima gde ključa  
Te svetle tragove i branjade  
Jer stvarili vitezskim duhom

## SMRT PELIKANA

Žarko i strasno vama zborim  
U nedrima ranu otvorim ...  
Da nadu-ulivam-obeznadim ...

Jesero ljuto izbegavam  
Ko krin čist i sretan sam,  
Al srce mi krvari nespram:

Napreje ... napreje  
Nanesek dub tog broda  
Smiš se stane, iscevan  
I epizanje tog lakog broda

Jer mladunčad dođe gladna,  
U meni je ljubav i hrana —  
Ljubav stravična i užasna:

LJUBA I BARJAK

I param ah! nedra tad ...  
Otvorim ah! nedra sad ...  
Nasitim ah! mladunčad! ...

Ko šljak je izmiješan tad  
Na me nasti vab kad  
Iz daljine dolazim tad

Jezero ljuto puno žuči  
Na moju ljubav se izluči,  
I šalje talase sve luđi.

Ostavljam talasa vrela  
I epizam rado i smelo  
Ključ mi trup i čelo

Ono ga trese i potrese,  
Sad ga pojača i istrese,  
Do utrobe sve do dna.

Od strasti njihova svad, —  
I vidim jance: nemam kad  
... Kad me potrese talas lud

I dok ja izdišem tako,  
Kaže ah! gledaj kako  
Duboko je rođenje svako ...  
Rođenje ti beše duboko ...

Kad me stisne strasti lak  
Kazna mi kvasi i mije  
Zar duše jedne čim prijče

... Žarko i strasno vama zborim.

Smi se ahl te vatre bulji  
Stis se ahl tog sica buk  
Kad me stisne strasti lak

## TRČE SRCA

Novim poletom pun snage kada  
Žurno kreneš na putovanje,  
I opet isto ko pre i sada  
I danas ko lane to trčanje.

Na vrbu katarke osamo:  
Malo kariste tamo  
Ob sveg ostane još samo

Ne pitaš čak kamo otići,  
Odakle li te vetar nosi,  
Ti samo kreneš napred ići  
Ko sad i lane ko san o kosi.

No vesno stoji gore sand  
Ka slobodi poleće rad,  
Čisti barjak potamni kad

I kreneš, ideš, napred, rađe  
Dok srce iz grudi ne iskoči,  
Dok te zlo u trku snađe  
I crni mrak zamrači oči.

Ti još nisi ni suze briso  
A srca krenu, vetar ih nosi,  
Novim poletom pun snage isto  
Ko sad i lane ko san o kosi.

LASGUSH PORADECI (Lasguš Poradeci, 1899) je besumnje najveći albanski pesnik tridesetih godina ovog veka. Njegovo se pesništvo istorijski situira između tradicije albanskog pokreta Preporoda i Independencije. Ono je puno lirskih tananih reminiscencija i ekzaltacije od lepote albanskog jezika, o slobodi otadžbine, o prirodi i ljubavi i o metafizičkim razmišljanjima o smrti, samopregorevanju i samoodricanju u pesničkom stvaralaštvu. Poezija mu je vrlo neslućene harmonije i melodičnosti stiha i razoružavajuće metaforike koja se uglavnom smatra neprevodivom na bilo koji jezik. Objavio je u Bukureštu dve zbirke pesama *Kolo zvezda* (1933) i *Zvezda srca* (1937). Prevodio je na albanski Puškina, Hajnea i Majakovskog.



KATALOGU I »THEMĚS«

---

KATALOG »THEME«



*Vjerran Katunariq*

## »EROSI FEMËROR DHE CIVILIZIMI I VDEKJES«

»Naprijed« Zagreb, 1984

**L**ibri »Erosi femëror dhe civilizimi i vdekjes«, padyshim një ndër veprat më serioze të këtij lëmi në literaturën sociologjike jugosllave, prek dhe shtjellon një varg çështjesh të paprekura deri tash të ne. Duke u orvatur që problemat të çlirimit të femrës t'i jap peshë të merituar në zhvillimin e përgjithshëm shoqëror, autori i hyn një analize të gjithanshme, e cila librin e bën mjaft komplet. Ndryshe prej shumicës së mendimtarëve që ecurinë e procesit të çlirimit të femrës e reduktojnë në krahasime kohore, duke nxjerrë konkludime optimiste për të sotmen, autori i këtij libri depërtimin e femrës në skenën shoqërore e sheh gjithnjë më të vështirë. Nga ky fakt vepra përshkohet me një pesimizëm të theksuar, që vazhdimisht ushqehet me perfiditetin dhe demagogjinë e skenaristëve meshkuj si punëdhënës, politikanë dhe bashkëshortë.

Pasusi i parë i veprës fitohet përshtypja se do mund të qëndronte edhe në përfundim, meqë është fjala për konkludim të nxjerrë jo vetëm nga e kaluara e vrazhdë për femrën, por edhe nga e sotmja. Është ky pasus-konkludim, që nuk është vetëm farë prologu, por edhe një dozë e theksuar dyshimi ndaj barazisë që medoemos vjen në »shoqërinë e re«.

Libri ndahet në dy pjesë. Pjesa e parë titullohet: »Paradigmat dhe vështirësitë e tyre« — dhe përfshin katër trajtesa që lidhen me një pasqyrë të shkurtër të mendimit marksist mbi çështjen e femrës. Lidhur me këtë trajtohen edhe nocionet e emancipimit dhe feminizmit, format dhe perspektivën e tyre, duke i shikuar vazhdimisht të mbështetura në strukturën sociale, si gurthemel të mbështetjes së paradigmeve dhe të antiparadigmeve.

Pjesa e dytë titullohet »Format e mënjanimit të femrës — format e shoqë-

risë» dhe, ndahet në analizën e raportit mes simboleve të njohura kulturore — Thanatosit dhe Erosit — duke analizuar rëndësinë e mënjanimit të femrës nga shoqëria, në mënyrë që të kuptohen format e mënjanimit si dhe karakteri represiv i shoqërisë në përgjithësi.

Angazhimi i shumë mendimtarëve para shekullit tonë rreth çështjes së çlirimit të femrës, sado që u artikullua në qëndrime të ndryshme, nuk mbeti pa rezultate. Ky kontribut shihet sidomos në përgatitjen e terrenit që çështja e femrës të trajtohet nga pozita shkencore, duke thyer mitet, paragjykimet dhe tabutë shekullore, duke e aktualizuar vazhdimisht çështjen dhe duke ndihmuar në këtë mënyrë në formimin e vetëdijes së femrës. Femra si temë, që nga kohët më të lashta ishte joshëse, për ç'gjë dëshmojnë biblioteka të tëra librash kushtuar asaj. Mirëpo, shumica e këtyre shkrimeve mban gjurmët e dy vulave, nën ndikimin e të cilave shndërrohen në përpjekje me pak fryte. E para është vula e kohës, që krijuesve ua topit armën të luftojnë dhe të distancohen nga rrethanat shoqëro-politike dhe kulturore, duke mbetur në nivelet e paragjyimeve tradicionale për femrën. Ndërsa e dyta vërehet si pasojë e shikimit të problemit nga këndi dhe me sytë e mashkullit.

Sipas autorit edhe te Marksi hetohen gjurmët e dobësive të këtilla. Paradigmat dhe -antiparadigmat e shoqërisë bashkëkohore, të krijuara nga Konti dhe Marksi, i bëjnë ata të papajtueshëm dhe të kundërt. Në një-rën anë Konti angazhohet për zbulimin e mekanizmave që e përforcojnë sistemin ekzistues, kurse Marksi përcakton faktorët e shkatërrimit permanent të tij. Mirëpo, ata përsëri kanë diçka të përbashkët: femrës nuk i japin kurrfarë rëndësie as në ndërtimin as në shkatërrimin e sistemit. Mirëpo, Marksi edhe pse çështjen e çlirimit të femrës asnjëherë nuk e pati preokupim kryesor, dha një kontribut të madh në këtë drejtim. Fatin e saj vazhdimisht e krahasonte me fatin e proletariatit, si prototip i të shfrytëzuarit dhe i të nënshtruarit. Madje çlirimin dhe emancipimin e femrës e merr si masë të nivelit të përgjithshëm të arsimimit të njeriut. Marksi si njohës i shkëlqyeshëm i realitetit të kohës së vet, është i vetëdijshëm për pozitën e femrës dhe çlirimin e saj e sheh në »shoqërinë e re«. Kjo është një përpjekje e Marksit të ikën nga shoqëria qytetare, e cila sado të jetë e zhvilluar dhe të ketë institucione moderne, përmban në vete format e mënjanimit të shoqërive të kaluara, bile edhe të asaj më primitive. Ky model i bashkësi-

së jetësore plotëson prodhimtarinë vigane kapitaliste e cila abstrakton punën dhe rezultatet e saj i shndërron në mall. Në mall shndërrohen edhe të gjithë njerëzit, kurse femra në mënyrë të dyfishtë. (fq. 17).

Në vazhdim autori përmend edhe Bebelin, Engelsin dhe Leninin. Mendimet e tyre, sipas tij, sado qëllimmira, mbesin mjaft të kufizuara dhe të njëanshme. »Te të tre, kuptimi i femrës është nivelizuar në atë mënyrë që ajo është futur në punë shoqërore, ose bashkësi punuese utopike të cilat janë projektuar, para emancipimit të saj«. (fq. 25).

Pjesa II, siç cekëm më lart, titullohet: »Forma e mënjanimit të femrës, format e shoqërisë dhe përbëhet prej gjashtë trajtesave, të cilat lidhen mes vete me pasqyrimin e pozitës së femrës në familje dhe shoqëri, që nga kohërat më të lashta e deri në ditën e sotme. Që në fillim autori shpreh një habi, pse teorikët lucidë të psikës dhe të shoqërisë e lanë pasdore faktin e mënjanimit të femrës dhe karakterin represiv të shoqërisë. Aq më tepër represioni shoqëror te shumica e tyre vështrohet si fakt shoqëror. Mënjanimi i dhunshëm i femrës, padyshim varfëron« ... dukurinë e komunikimit ndërnjerëzor që quhet »Shoqëri«, sepse ajo përmban në vehte

të gjitha tiparet represive që janë zhvilluar deri tash. »SHOQËRIA« nuk është bashkësi në kuptimin më të gjerë të fjalës, por diçka që u sajua në rrethana të vrazhda historike« (fq. 59). Është ky një konstatim i huazuar nga Marks kur shoqërisë qytetare ia pranon mundësinë e përparimit ekonomik, por jo edhe mundësinë e evitimit të formave të mënjanimit. Mirëpo autori, duke mos përmendur »shoqërinë qytetare« e përgjithson problemin. Për atë represioni dhe mënjanimi ndikojnë që »shoqëria« shumë kohë të jetë pa femra. Në familje janë të shndërruara në »objekt« që lind dhe dëfren burrin, kurse jashtë saj, në prostitute që plotësojnë kërkesat e meshkujve të pakënaqur me martesën monogame.

Për autorin, disfata e botës femërore »që ndodhi në një moment të caktuar«, përcillet si vijë eshatologjike në mitologjinë e krijuar mashkullore. Këto mite u bënë norma që kufizojnë përpjekjet e botës femërore të depërtojë në skenën shoqërore. Koncepton patriarkale mbi krijimin e botës pohojnë ekzistencën e një lufte të stërlashtë të gjinive, nga e cila dalin fitues meshkujt. Ky koncept mund të qëndrojë, por për autorin me të drejtë është sekundar, sepse funksioni kryesor i tij është ideologjik, meqë sygjeron se raporti

ndaj femrave ishte problematik vetëm në të kaluarën, e jo në të tashmen; dikur ka qenë e nevojshme lufta që të nënshtrohej femra, kurse sot nuk është më. Përpyjekjet e femrave të depërtojnë në skenën shoqërore (me përjashtim të karizmave dhe femrave të oborreve mbretërore, siç janë Kleopatra, madam Pompadour etj.), ishin fatale, gjë që dëshmon rasti i ndjekjes së shtrigave në mesjetë ose i Aleksandrës Kollontaj në shekullin tonë.

Autori, dominimin e dritashëm mbi femrën, kualitativisht e ndan në dy tipe represive të rregullimit shoqëror. Tipi i parë është »shoqëria Agonale«, kurse tipi i dytë »Shoqëria Hedonistike«. Si masë për dallimin e këtyre dy tipeve, autori merr raportin mes strukturës së familjes dhe strukturës së shoqërisë.

Me kalimin e luftës për ekzistencë në sferën ekonomike, produktioni fitoi përparësi në raport me reproduksionin. Kalimi i këtillë mashkullit i sjell pushtetin, por njëkohësisht edhe largimin nga familja. Femra lidhet për familje, meqë nuk është e aftë të kryejë punë të rënda fizike dhe të luftojë. Kursimi nga puna fizike dhe lufta për autorin janë ruajtje të funksionit të saj të lindjes, e jo si ruajtje të personalitetit. Me daljen e mashkullit nga shtëpia, ai lar-

gohet nga fëmija, ndryshe nga nëna e cila mban lidhjen e nevojshme biologjike, që më kohë mistifikohet. Për të shpjeguar kushtëzimin e mistifikimit të lidhjes biologjike autori mbështetet në Kantin, i cili fenomenin e »dashurisë amtare« e merr shembull të amoralitetit. Fëmija ndërmjet prindërve përzihet si objekt i ri, LIBIDINOZ, i cili e komplikon lidhjen dhe kushtëzon lindjen e motiveve të rivalitetit. Me ekspansionin e »dashurisë amtare«, për mashkullin »hapësira emocionale« e familjes, ngushtohet. Ky fakt, së bashku me ngacmimet që bëjnë të mirat materiale natyrore dhe konkurrenca e të tjerëve në zotërimin e tyre, është për autorin, material shoqëror-dialektik për ndërtimin e »shoqërisë agonale«. Meqençse femra ishte e izoluar, mashkullit i shkurohet mundësia që jashtë familjes të gjejë zavendësim, kurse femra e lirë nuk i garantonte lidhje të përherëshme seksuale. Në këtë mënyrë paraqitet problemi i tepricës së energjisë, që del sheshit në punë, që është bazë e shoqërisë agonale. Kjo krijon një raport të ri të mashkullit ndaj natyrës, një raport thanatotik. Prandaj sjellja tipike mashkullore, sipas autorit, nënkupton përdorimin e fuqisë fizike. Shikuar historikisht, përdorimi i saj mbi femrën, është diçka

e sjellë nga jashtë, së bashku me privilegjet normative. Kjo rrjedh nga fakti se në vetë familjen nuk ka parakushte funksionale për zhvillimin e suprimacionit fizik të njeriut mbi tjetrin. Erosin, autori e kupton si hapësirë jetësore të njeriut, ku gërshetohen afirmacionet biologjike dhe kulturore. Femra e mënjanuar, ka pasur mundësi të afirmohej vetëm me aktin e lindjes së fëmijës, e më vonë me kujdesin ndaj tij. Femra kurrgjë nuk i merr natyrës. Ajo është genie kreative.

Luftërat, krizat dhe katastrofat e shpeshta të njerëzimit bëjnë të humbin shumë individ, e në këtë mënyrë rrisin nevojën për femrën si genie mme aftësi reproduktuese. Mirëpo, të përtrihet njerëzimi, duhej kohë, e ky sipas autorit është njëri ndër shkaqet e shkatërrimit të shoqërisë agonale.

Ekonomia kapitaliste kushtëzoi një luftë të re për ekzistencë. Mirëpo ajo gjithsesi përmban në vetë elementet e së kaluarës. Në këtë mënyrë përthyerjen e kompleksit të robërimit në humanizimin antik, u desht që të lidhet fati me punë teknike. Kjo është ndoshta arsyeja që intelektualët e shek. XIX, përveç Marksit, nuk arritën të japin ndonjë kontribut të posaçëm në çështjen e femrës. Është për t'u habitur se në këtë aspekt kontri-

buan më tepër pronarët e mëdhenj dhe psikiatrat. Vërtet, jo nga motivi i çlirimit, femra bëri hapat e parë të emancipimit. Qëllimi ishte që të arrihej pajtimi klasor, përmes shkatërrimit të vetëdijes klasore dhe njëkohësisht funksionimi ekonomik i familjes të bëhet i tepërt.

Ndër mendimtarët që autori u kushton kujdes të posaçëm, si meritohet për shpjegimin e vetëdijes qytetare, përmenden Frojdi dhe Jungu. »Për Frojdin menjanimi është gjë absolute, e dëmi nga ky vjen nga mosaftësia e një numri njerëzish që t'i përshtaten«. Ai familjen e kuptonte jo vetëm si ambijent të krijimit të nevojave, por gadi të vetmin ku ato nevoja edhe kënaqen. Prandaj atë duhet ta ruajmë të atillë siç është, të pandryshuar. Këtë qëndrim të Frojdit, autori e karakterizon si hallkë që mundëson dyshimin edhe në sistemin e tij. Frojdi përfaqëson parimin e unitetit, gjë që eviton antagonizmat e në këtë mënyrë pranon edhe ekzistencën e të nënshtruarve.

Ndryshe nga Frojdi, K. G. Jungu, u përpoq të krijonte bazën psikologjike të barazisë së gjinive. »Nëna« dhe »Gruaja« të Jungu janë terme projektuese. Nëna nuk është pjellëse biologjike. Ajo është rojtare e alternativës së parealizuar shpirtërore. Në rolin e gruas

femra shfaqet si qenie e cunguar për shkak të kompleksit të mashkullit ndaj nënës. »Njëra prej determinantave më të thella të gjinisë së Jungut kushtëzon që ai më shumë të preokupohet me mashkullin, sesa me femrën dhe problemin e femrës e zbulon pasi të ndiejë dhe të kuptojë pasojat e këqija të cilat i ushtron apologjetika mashkullore mbi mashkullin si njeri«. (fq. 130). Sipas Jungut, mashkulli nuk mund të jetë masë për caktimin e prapambeturisë së femrës, sepse femra ende nuk është qenie shoqërore. Mendimet e Jungut, pa marrë parasysh dobësitë, që sigurisht shpjegimin e gjejnë në rrethana shoqërore të kohës së tij, përbëjnë unazën e parë në zinxhirin e ri ku femra kërkohet në botën jashtë-familjare.

*Tipi Hedonistik i mënjanimit shoqëror* — përfshin epokën e zhvillimit ekonomiko-shoqëror, që karakterizohet me hapje ndaj femrës. Ndryshe nga tipi agonal, tipi hedonistik ka nevojë për aktivizimin e femrës si plotësim të fuqisë punëtore mashkullore. Këtë e kushtëzon dinamizmi i prodhimit kapitalist. Tash, përpos punëve tradicionale të ekonomisë shtëpiake, femra del jashtë familjes, duke hyrë në punë sidomos në industri, e cila lulzon në këtë periudhë. Lufta dhe lakmia e shtuar për profit kushtëzoi lindjen e

profesioneve të ashtuquajtura shërbyese, të cilat do të absorbojnë kryesisht fuqi punëtore femërore. Një gjë e këtillë ishte e mirëseardhur, mirëpo ekspansioni i kësaj ekonomie i vendosi femrat, shumë më tepër se meshkujt në dimenzionin subjektiv të subordinimit. Ajo tash del nga familja, punësohet në ekonominë terciare, paguhet më pak se mashkulli, është më larg udhëheqjes se ai dhe gjithsesi është nën mbikëqyrjen e tij. Kjo ekonomi e re pati pasoja edhe në ndryshimin struktural shoqëror dhe familjar. Rolet e vjetra të agonalitetit gërshetohen me rolet e reja. Mashkulli më në fund mund të gjejë plotësimin e zbrazësirës nga familja monogame, me femrën e tretë që takohet në sportel, në vendin e punës, me motrën medicinale, etj. Me një fjalë »...feminizimi i administratës u dha kualitet të ri raporteve joformale — erotikisht«. (fq. 182).

Pozitën e femrës në vendet socialiste autori e sqaron pas një krahasimi me shtetet kapitaliste, duke nxjerrë përfundime se veti e vendeve socialiste është femra e punësuar në industri, por jo aq e angazhuar sa të largohet nga familja. Ruajtja e femrës për familje, sipas autorit, shpesh shndërrohet në presion të dyfishtë. Në Jugosllavi çështja e femrës vështrohet për-

mes tipit specifik të strukturës shoqërore. E specifikë e bën strukturën, esenca e elementeve të dy tipeve të shoqërisë, si dhe përbërja multietnike e cila ruan në vete tradita të nduarnduarshme.

Përpjekjet e gjithë atyre, që të japin kontribut në »aksionin e çlirimit të femrës«, që morën hov te ne sidomos prej viteve të '70-ta e këtej, varësisht prej afërsisë së veprimtarisë politike, ose orjentimit shkencor-profesional të tyre, shkaktuan rryme të qëndrimeve, që autori i ndanë në 5 tipe:

1) Tipi i univerzalizmit zë rrejtshëm — që shprehet me formen »nuk ekzistojnë çështje femërore, por vetëm njerzore, gjegjësisht, shoqërore«.

2) Tipi instrumentalist — »Të heqet dorë nga emancipimi për të mirë të femrës«.

3) Tipi konzervativist — karakterizohet me superioritetin natyror dhe kulturor të mashkullit.

4) Tipi i heshtjes — është karakteristikë e shumicës në shoqërinë patriarkalo-autoritare.

5) Tipi feminist — parashtron problemin në mënyrë të jashtëzakonshme por drejtpërdrejtë dhe haptas.

Me një shkrim recensionesk, kuptohet që nuk mund të përfshihen trajtimet e librit, por sidokoftë, libri »Erosi femëror dhe civilizimi i vdekjes« e begatoi literaturën e kësaj lëmie tek ne.

Autori në mënyrë mjaft të guximshme por edhe të argumentuar, analizon krijimtarinë e kolosëve të mendimit marksist rreth femrës, duke vurë në pah kontributin e tyre, por njëkohësisht edhe duke arsyetuar dhe argumentuar faktin se angazhimi i tyre ishte edhe i rastit edhe i përciptë. Është mjaft e qëlluar sinteza e çështjeve që inkarnon tema, dhe shquhet me një origjinalitet që në literaturën tonë të kësaj lëmie është risi. Kjo jorastësisht thyen bindjen (edhe pse ndoshta me një dozë të tepruar pesimizmi dhe skepse) për »shoqërinë e re« që çliron, emancipon dhe barazon femrën me mashkullin. Bindja e këtillë për autorin hedhet në vargun shekullor të iluzioneve, pasi që mashkulli, jo vetëm që nuk dëshiron të tërhiqet, por është edhe më këmbëngulës të ruajë rolin e skenaristit shoqëror.

*Anton Kolë Berishaj*

դիւք բարեւոյն:

գրեալ թէ զիսկիւն զիսկիւն  
մարտի 15 ի խորհրդարան  
պատկար տեսնուի:

2) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

3) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

4) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

5) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

6) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

7) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

8) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

9) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

10) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

11) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

12) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

13) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

14) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

15) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

16) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

17) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

18) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

19) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

20) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

21) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

22) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

23) Դիւք խորհրդարան — ինչ  
պատկար տեսնուի:

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Դիւք խորհրդարան

Ratko Božović

## »LAVIRINT KULTURE«

RADNIČKA ŠTAMPA, BEOGRAD 1984

*Povodom knjige dr Ratka Božovića »Lavirint kulture«, Radnička štampa, Beograd 1984. g.*

Uobičajena objašnjenja kulturu određuju kao gajenje, negovanje, brušenje i obogaćivanje, — oljuđivanje života i prostora. — Ova i njima slična određivanja su namera Evrope prosvetiteljskog doba iz tamo sredine prošlog veka. One su tačne u onome što kazuju ali su nedovoljno u delu koji ispuštaju. Ta su određenja kulture, u stvari, danak onovremenim bodrim očekivanjima da ljudima treba ukazati na bolje i razumnije puteve posle čega će, sami po sebi, — a, i zbog sebe — postati bolji i razumniji. Očekivanja su ostala obrnuta onome što se dobilo jer je čovek nastavio po svome. Kultura, takođe, po svome zbog čega se još ne može ni gatati kada će se pomiriti, živeti u slozi još manje.

Ovom otrežnjenju najveći prilog je dao S. Frojd. Njegovi surovi dokazi bili su sirovo napadani ali ni do danas nisu osporeni. S. Frojdovo mišljenje o odnosu kulture i pojedinca je poznato ali

nije na odmet da se ponovi. Da bi bilo koja zajednica mogla da opstane moraju da se utvrde, i nature, određena pravila ponašanja i zabrane nekih postupaka. Ova pravila, odnosno zabrane ograničavaju slobodu pojedinca zbog čega je sukob između njega i kulture unapred zajamčen. Zbog toga je kultura, ako je verovati S. Frojdu, oduvek i biće uvek represivna. Sa sumornim zaključkom da između nje i pojedinca nema pomirenja ovaj je mudri čovek otišao na onaj svet ali je pitalica ostala: da li je nelagoda stvarno sudbina čoveka?

Ovaj tmurni zaključak dosledno su osporavali revizionisti S. Frojdovog učenja, naročito oni sa marksističkom orijentacijom (E. From, H. Markuze, I. Karuzo) a nekako naporedno sa njima nadrealisti, srpski nadrealisti takođe (M. Ristić, K. Popović). Obe su se strane pozivale na K. Marksa. Ono do čega su došli može se kazati ovako: S.

Frojdovo mišljenje o represivnom karakteru kulture je tačno ali za građanski svet. Postoji prema tome dogućnost nekog društva u kome kultura neće morati da ima to obeležje. To društvo je, naravno, socijalizam jer je K. Marks mislio, ili bar verovao, da je čovek po prirodi dobar ali da su ga iskvarile okolnosti oko njega; privatna svojina, na primer.

Zbog toga u K. Marksovom optimističkom viđenju čoveka i S. Frojdovom pesimističkom gledanju na njega treba tražiti pozadinu kasnijeg sukoba između marksizma i psihoanalize, — spora koji se još povlači iako sada nema žestinu koju je imao tridesetih godina kada su ugledni naučnici napisмено pisali da S. Frojdovo učenje nije predmet naučne rasprave nego posao najbliže policijske stanice. Znači — pandura. Ovaj je sukob bio obezbeđen unapred; K. Marks je *morao* verovati u mogućnost promene ljudske prirode (jer bi bez toga svako zagovaranje izmene društva bilo unapred neizgledno); S. Frojd je *mogao* sumnjičiti u tu mogućnost jer je već malo brdo dokaza bilo na njegovoj strani.

\*

\*

\*

Knjiga koja je povod ovog prikaza mudro je izbegla najkraću pa, prema tome, i najprimamljiviju zamku da se brzople-

to svrsta u jedan od ova dva tabora. To nije uzmićanje pred obavezom izbora nego njegovo preovladavanje ili bar takav pokušaj. Ova je knjiga optimističko viđenje kulture i njenih mogućnosti; ona je i pesimističko gledanje na nju. U tom delu ona je ubedljivija jer su tu i očigledniji dokazi da će čovek sa kulturom, i ona sa njim još dugo kuburiti. Njen pisac je poznati i vrsni znalac ove nedoumice. Osim brojnih studija, članaka, eseja i razgovora na ovu temu, do sada je objavio dve knjige: »Metamorfoze igre« (1972.) i »Nedoumice« (1978.). Ovo je, znači, njegova treća knjiga i po puno tome može se smatrati kao odgovarajućim, ali ne i završenim, zaokruženjem njegovog dosadašnjeg rada na ovom zanimljivom ali teogobnom poslu. Zbog toga ni prikaz ove neobične knjige ne sme da bude običan, tj. — sladunjav.

Već je i sastav ove knjige umnogome neobičan. Nju čine četiri dela sa odgovarajućim poglavlji-ma i to: 1) Sa ove strane kulture (Kultura za sve, Skriveni krug kića, Potrošnja sreće), 2) Ravnodušni lavirint (Ogledalo urbanog, Nasilje reda, Poslušni jezik), i 3) Ishodišta (Od nauke do greha, Povratak igri, Tegobe dijaloga). Svaki od ovih delova, odnosno poglavlja je studija za sebe a svi zajedno čine promišljeno i

odmereno razmišljanje o kulturi i mnogim nakaradam u njoj. Zbog toga ova knjiga ne voli poslušnog čitača nego buntovnog tragača, — jeretika, u stvari.

Ona ne pristaje na pojednostavljen izbor: za ili protiv masovne kulture. Koliko do juče prezirana, pa i proganjana, ova kultura više »nije gost nego gospodar«. Baš tako: gospodar! To joj je pošlo za rukom (nešto i nogom) jer je osim agresivnosti imala i primamljiv »imidž«; ona je najdemokratskija kultura do sada. To ne znači, upozorava R. Božović, da ova kultura nije izložena manipulaciji pa, prema tome, i grehovima svake vrste. Izgleda da je njena najnepoželjnija posledica to što je upućena, a i vuče, na prosečnost (osrednjost) čime se zatvaraju ili bar odužuju putevi ka nečem boljem od nje. Zaključak ovog dela studije je prirodan ali do sada nije kazan: »raja« tu kulturu voli jer joj nije ni ponuđeno drugo.

Baćena u raklje zakona tržišta ova se kultura snalazi kako zna i ume. Dokle se sa takvim ponašanjem može stići malo ko zna ali se zna bar jedno: pravi umetnički postupak se našao pred izborom: nastaviti po starom (pa životariti) ili se sagnuti prinudi profita (pa prestati bitisati kao umetnički čin). U ovu prazninu se ubacio kič.

Pravo pitanje, prema tome, nije za ili protiv njega nego: koje to društvene prilike pogoduju njegovom bujanju? Kiča nije pošteđena ni »prava« umetnost pa ni nauka; ovaj ustupak neukusu (pa i nepoštenju) R. Božović osnovano naziva »crvenim kičom«, — nalik na onu K. Marksovu da je ideologija kriva svest. Znači, na pola koraka od kiča.

U svemu tome najgore prolazi sreća. Ona je nedostižni cilj: »Uloviti sreću isto je što i uloviti senku«. Znači, nešto kao sanjarenje da se prođe ispod duge. Da li ta neizglednost obezvređuje želju da se do nje dođe. Odgovor u ovoj knjizi je ovakav: do sreće ne može sasvim ali može nekoliko, — sve, naravno, pod uslovom da se ta namera ne trači na način malograđanskog potrošača nego po meri oslobođenog čoveka. Prethodan uslov je oslobođenje društva. Ako je sve unapred polovično prirodna sumnja je: zašto čovek, u opšte, stremi ka sreći? Odgovor je: zato što ona postoji ili se bar tako čoveku čini!

Ova nelagoda je najprirodnija u gradu; ona je (navodim) »degradio ekološki sistem«. Dominacija automobila i građevina kao da je zaklonila i zatrpala čoveka... Njega naročito pritiska osećanje da je u tom sivom moru betona izgubljen, jer je

tu neukorenjen«. Grad se, očigledno, zaverio protiv čoveka. U njegovoj gužvi — kako da momak ulovi devojački osmeh i gde da čovek zaustavi korak da bi, po sudbini, sreo sličnog sebi? Kako otvoriti vrata komšiji, — već kuca i na naša vrata. Govor je, znači, o čovekovom otuđenju u gradu, — ovom savremenom jer su oni stari imali svoju (ili bar neku) dušu.

Čovek se u gradu podređuje planovima namesto da programi služe njemu. Umesto da se zavitala sa maštovitošću urbanizam se, zajedno sa arhitekturom, srozao na običnog zanatliju. Ponižen je čak i zajednički prostor: Beograd nema ni jedan trg iako slovi kao metropola, gotovo svet-ska a to je, taj trg, oduvek bio najomiljenije sastajalište ljudi. Jer je bilo i jedino. Zatajila je i kulturna politika zbog čega je prirodno što su omanule sociologija i psihologija; njima kao neko opravdanje treba dodati da njih malo ko šta pita. Ove poteze povlače (i razvlače) drugi i uglavnom nepismeni.

Obrće se i sistem vrednosti pri čemu je najviše ponižen pošten rad: motivode izazivaju zavist a radenici sažaljenje. Nada se pomera u slobodno vreme iako je tu čovek već unapred izigran. Zagovara se sloboda slobodnog vremena a ono se programira do gotovo

kompjuterskog postupka (tzv. »paketi usluga«). Preporučuje se spontanost a (ne) odgovarajući priručnici ovo vreme sekaju do besmisla. Zbog toga je dosada najupadljivije obeležje čovekovog života u gradu. Neće zato biti slučajno što se kod nas odomaćio izraz, pa i muka, »kako ubiti vreme«. Vreme se ne ubija nego doživljava, — poruka je, a i opomena, ove knjige.

Zagađuje se i jezik. Umesto bistrice misli i pitke reči pevcu se neka nakarada od jezika koju ne razume ni onaj koji šalje poruku a još manje onaj kome je ona upućena. Razvlače se značenja reči koja su, koliko do juče, bila svakome jasna. Ona se zamenjuju sa maglinama pri čemu se posebno pazi da se iz njih izbaci emotivni naboj. Zbog toga nema, poskupljenja nego novih cena, nema štrajkova nego obustava rada, nema čak ni kurva nego (navodim iz jednog naučnog rada) »ženskih osoba sa hormonalnim poremećajima« pa mu to što ove uspaljenice rade dođe gotovo kao neka — terapija. To je, zapravo, uskopljen jezik ili, još bolje, poslušan jezik. Znači, — slugeran.

\*  
\*       \*

Ako je sve ovo, ili bar upola, tako, — gde su putevi koji čoveka mogu da

izvuku iz lavirinta kulture. Ako postoje — koji su i šta obećavaju. R. Božović je i tu čestit. On ne zamajava čitaoca svoje knjige. On mu nudi svoje viđenje ove muke ali mu ostavlja pravo da sam o tome presudi. Čak ga i poziva na neslaganje jer je za bilo koju knjigu jedna sudbina ako se sa njom svi slažu. Takav odziv ne bi bio intelektualni čin nego emotivni odgovor, — znači, posao kičmene moždine. Zbog toga predviđam, iako nisam uspešan u prognozama, da će ova knjiga ostaviti ravnodušnim samo ravnodušne ali će zato manji broj znatiželjnika povući (ili navući) na svađu sa njom jer su loše istine one kojima se ništa ne dodaje i ništa ne oduzima.

R. Božović, izlaze iz ove nelagode, ne traži u uopštenim (planetarnim) izgledima koji mogu da budu primamljivi ali je dva moguća. Zbog toga je ovako nabijenu knjigu nemoguće prikazati. To je još teže ako se sve što je u njoj mora sažeti u svega nekoliko redaka o njegovom viđenju puteva koji vode, ili to mogu, nekim drugim načinima razmišljanja o kulturi a time i čestitosti odnosa između nje i ljudi. Te bi mogućnosti, telegrafski saopštene, bile ove: mora se omogućiti čoveku da neposredno, tj. bez predstavnika ili posrednika bilo koje vrste, utiče na od-

luke koje se tiču njegove rođene kože. To nije isto ali je slično onome što se naziva podruštvljavanjem politike. Po sebi se razume da to pravo legalizuje čovekovo pravo na igru i, odmah posle toga, njegovo pravo na slobodan dijalog, — dakle, razgovor oslobođen predrasuda, isključivosti, autoritativnosti pa i fašistoidnog uskraćivanja prava na drukčije mišljenje. Ova knjiga je, prema tome, poziv na demokratsku raspravu. Ona nije upaničena uzbuna nego kisela opomena da sa kulturom mnogo toga nije u redu. Nije ni gotovo rešenje nego ponuda na razmišljanje zbog čega razgovor sa njom neće prestati pošto se pročita njena poslednja stranica. A, to je za svaku knjigu, ovu pogotovo, najveća hvala koju intelektualni čin pisanja može da dosegne.

\*  
\*       \*

Umesto uobičajenog zaključka: kada su S. Frojdu saopštili da u Berlinu nacisti spaljuju njegove knjige, on je, humorno bodar, primetio da je to ipak napredak jer bi u srednjem veku gorelo njegovo telo. Mislio je na Dj. Bruna koji je 1600. godine, po odluci inkvizicije spaljen u Rimu. Verovatno i na prkostan uzvik G. Galileja »Pa, ipak se okreće«, odmah — tek pošto je inkvizicija nate-

rala ovog mudraca da se  
odrekne Kopernikovog u-  
čenja po kome se (kao  
što jeste) zemlja okreće  
oko sunca a ne obrnuto.

Znači, »Eppur si muove«,  
— bar kulture i pameti  
kada se tiče.

*Milenko Karan,*

## »FILOZOFSKA ISTRAŽIVANJA« BR. 9 I 10

**D**eseti broj »Filozofskih istraživanja« svjedoči da je časopis, koji izdaju Hrvatsko filozofsko društvo i Savez filozofskih društava Jugoslavije, nakon početnih neredovitih godišta — osnovan je 1980. godine — postigao punu redovitost u izlazenju. Povod je za ovaj prikaz tematski dio što je u brojevima 9 i 10 obuhvaćen naslovom FILOZOFIJA I JEZIK. Time su »Filozofska istraživanja« izišla u susret velikom zanimanju filozofa za jezik i jezikoslovaca za filozofiju jezika. Nakon što se prilozi pročitaju i usporede, postaje sasvim jasno zašto: filozofija jezika dotiče osnovne ili prve filozofske teme, gnozeološke i ontološke, ali i rasvjetljava neka prijepona mjesta znanosti o jeziku.

Većina priloga bavi se (različito pristupajući) davno otvorenim problemima odnosa govora, mišljenja i spoznaje, te značenja i istine. Pogotovo poticajnim pokazali su se Platonovi dijalozi o prirodi jezičnog znaka kao i odjeci koje su izazvali od Aristotela, preko Humbol-

ta, sve do danas. Najveći je broj onih radova koji se bave nekim određenim autorom ili grupom autora, kritički se osvrćući na njihova rješenja još uvijek otvorenih problema filozofije jezika. Sintetičnošću pristupa izdvajaju se radovi J. Skočibušića, M. Ježića i V. Božićević. Jakov Skočibušić (*Narav i uloga »jezične kompetencije« u konstituiranju Platonove filozofije*) daje prikaz Platonovog razmišljanja o jeziku naglašavajući povezanost ovih problema sa osnovnim ontološkim problemima. Dialektički shvaćen, jezik ima posredničku ulogu između »vječnih« ideja i »tekuće« stvarnosti. Od fenomena do načela jedini je put preko jezika, pa je, prema tome, analiza jezika neobično važna. Predmet nam je izvan jezika nedokučiv Opsjednut temom istine i laži, Platon u *Kratilu* istražuje istinitost na razini riječi, a u *Sofistu* na razini rečenice. Tek u *Sofistu* (baveći se odnosom znakova međusobno, a ne više znaka i predmeta) postaje jasno da načelo arbitrarosti, to jest, funkcionir-

ranje jezika kao navike, uopće omogućava da se shvati mogućnost izricanja laži. Mislav Ježić (*Raznolikost jezičnih ustroja i jezično poimanje svijeta*) nastoji snažne odjeke lingvističkog relativizma (linija koja polazi od Herdera pa preko Humboldta ide do Sapira i Whorfa) svesti na razumne odnose. Uvjetovanost poimanja svijeta jezikom dosad nije difinitivno ni potvrđena ni opovrgnuta. Autor zato, kritizirajući zastranjenja i priznavajući neprijedorne zasluge navedenim jezikoslovcima, zauzima srednji kurs: različitost jezika prije liči na različitost uglazbljenja iskustava, nego na različite uvjetovanosti mišljenja. Koliko jezik utjelovljuje misao, toliko i »živo iskustvo djelovanja i mišljenja razgibljuje i obogaćuje jezične oblike«. Vanka Božičević (*Razumijevanje govora u bitku i vremenu*) poduzela se teškog zadatka da Heideggerovu kriptografiju o jeziku svede na donekle konačne, kvazi-definicije kao: Jezik je artikulacija govora; Govor je artikulacija smisla; Smisao je artikulacija razumijevanja; a razumijevanje je način čovjekove otvorenosti. Nagoviješten je i Heideggerov kritički pristup nedjelatnom govoru (»govorkanju«) kao i klasičnom analitičkom pristupu jeziku u gramatikama, gdje se redovito zaboravlja na povezanost jezič-

nih elemenata i uopće na povezanost svega (što govor čini »egzistencijalno obojenim«). Tu su i dva pristupa jeziku s logičkog aspekta. U radu *Granice formalizacije* Frane Jerman upozorava na mogućnost da formalizacija prirodnog jezika ne bude svrsishodna, pa time ni opravdana, a to se dešava kad formilizirani iskaz postane kompliciraniji od polaznog. Matjaž Potrč u radu *Ime i kontekst*, pomažući se logičkim simbolima, odaje priznanje Russellovom razmišljanju o jeziku. Pokazuje da pristup logičkim imenima, tim »jezičnim kristalima«, otkriva jezik kao »društveno bivstvo« i kao mjesto zamršenog isprepletanja ekstenzije i intenzije, te empirizma i racionalizma. Aleksandar Pavković u članku *Čemu privatni jezici* istražuje Wittgensteinov argument protiv tvrdnje da mogu postojati privatni jezici. Jezik je već po definiciji društven i javan. Pri sporazumijevanju jezikom ljudi se slažu u običajima, institucijama i navikama, ili riječju, u »oblicima života«. U radu *Hartova koncepcija analize jezika* prava Miomir Matulović prikazuje nastojanje američkog filozofa Herberta Harta da objasni neke pravne iskaze kao performativne, iako im je forma konstativna. Zanimljiv je i prikaz Hartovog pragmatički utemeljenog razlikovanja »unutarnjih«

i »vanjskih« iskaza, to jest, iskaza o normama grupe koje daju pripadnici te grupe i iskazi koje daju ne-pripadnici te grupe. Nadežda Čacinović — Puhovski (*Cvrčkova prešuda ili o nekim momentima shvaćanja jezika u njemačkih romantičara*) pokazuje nam da su prijepornosti kojima su se bavili romantičari još uvijek prisutne u različitim svjetonazorskim preradama. Osnovni je prijepor između pretpostavke suvremenih teoretičara da su jezici ravnopravni i jednakovrijedni i stare, a Humboldtovim shvaćanjem poduprte, teze da su neki jezici razvijeniji jer su sličniji apstraktnom modelu univerzalnog jezika (koji je, naravno, nastao na osnovi vlastitog jezika). Nenad Mišćević i Svetlana Knjazeva-Adamović bave se osnovnim ontološkim problemima. U Mišćevićevom radu *Aristotelov paradoks* u centru su pažnje neodređenosti filozofijskih termina i to posebno onih koji su domena od Aristotela zasnovane *prve filozofije*, to jest, metafizike. Aristotel je prvi upozorio na problem neizbježno višestrukog izricanja ključnih filozofijskih kategorija. Tako apstraktni pojmovi kao *jedinstvo*, *istovjetnost*, *razlike* i drugi, ne mogu izbjeći višestruko iskazivanje ili »pricaoje spram jednog«, pa prema tome ni neodređenost. No to ne znači, za-

ključuje autor, da se njima ne treba služiti kao naznakama za pokušaje razumijevanja implicitne izgrađenosti našeg govora. Svetlana Knjazeva — Adamović (*Radikalni konvencionalizam i teorija istine*) dotiče problem koji je mučio i Platona: istinitost iskazanog. Zaključak da je važno povezano istraživati teoriju istine i teoriju značenja ona izvodi iz Ajdukjevićeve kritike asocijacionizma i vulgarizacija unutar teorije odraza. Kategorije nisu vječne, nego su promjenjive s jezikom. Znanje zavisi ne samo od empirijskog materijala, nego i od kategorija kojima se taj materijal oformljuje. Svaka promjena znanstvene pojmovne aparature uzrokuje nužno i promjenu slike svijeta. Prema tome, istina se može tražiti samo unutar konvencija navika kojeg od jezika. Tek kad jezik zadovoljava neke kriterije za znanstveni jezik može se postaviti pitanje istinitosti stavova na tom jeziku. Zdravko Radman u radu *Percepcija i jezik* potvrđuje heurističku vrijednost metafore. Metafora nije puki ukras govora, nego je temeljni jezični princip. Njezini su korijeni već u intermodalnosti zamjedbe, to jest, u činjenici da čovjek na podražaje iz vanjskog svijeta reagira kao cjelina (»Vidjeti i čuti može samo čovjek, a ne njegova osjetila«). Metaforu, ukratko,

omogućava sinestezijska. Formativna funkcija jezika važnija je od komunikacijske. Riječ nije etiketa za već artikulirani svijet, nego tek preduvjet za tu artikulaciju. Damir Miloš (*Tijelo i govor*) očito ide smjerom ideje da je jedini pravi put filozofskog mišljenja put negativiteta. Obrćući neke poznate tvrdnje, on dolazi do zanimljivih zapažanja. Performativni iskaz, istovremeno je i označitelj i označeno. Takav, samoreferencijalan, on nije određen kontekstom, nego ga određuje sam. Zatim, kad se govori o artikuliranosti jezika treba imati na umu da je rečenica prva, a tek onda njezini dijelovi. Strukturalističkom negativnom određenju jezičkih elemenata autor suprotstavlja »pozitivno« određnje: svaka riječ znači sve što i ostale utoliko što im je zajednički zvuk (pokret tijela) i potvrđivanje zajedničkog svijeta. Govor treba gledati kao akciju tijela i kao stimulus tijelu. Od reakcije tijela na zvuk do artikuliranog govora put je kratak.

I na koncu, *Poststrukturalizam i jezične teorije u SSSR- dvadesetih godina*, rad Milorada Pupovca, pokazuje da su u sovjetskoj lingvistici neko vrijeme supostojali elementi koje u zapadnoj lingvistici prepoznajemo u strukturalizmu i poststrukturalizmu. Uz niz za nas, nažalost, nepoznatih

ili malo poznatih imena sovjetske lingvistike, ističe Polivanova i Bahtina, koji su dvadesetih godina začeli teme koje su se na Zapadu javile tek šezdesetih godina kao poststrukturalizam, dakle, prije Rossi-Landija, Ponzia, Lafonta, i Maasa. Govor je shvaćen kao jedina prava realnost jezika. Procvala je zato sociolingvistika i filozofija jezika kao semiologija ideološke zbilje.

Velikim brojem radova i raznolikošću pristupa ponekad i istim problemima, ova dva broja FILOZOFSKIH ISTRAŽIVANJA značajno su obogatila našu zasad ne baš obilnu literaturu<sup>1</sup> iz ovog dodirnog područja gdje se susreću filozofija i jezikoslovlje. Veliki odaziv autora potvrđuje da u postojećoj institucionaliziranoj artikulaciji znanstvenih interesa sve veću pažnju počinju privlačiti baš rubna područja.

Osim opisanog tematskog bloka, u broju 9 možemo naći i ove studije: Rudolf Brajčić, *O jednoj stranici Kantove »Kritike čistog uma«* i Ante Čović, *Etika — moral — suvremenost*. U broju 10 zastupljen je još jedan tematski blok FILOZOFIJA I PSIHOANALIZA sa ovim radovima: Adolf Grünbaum, *Freudova teorija: pogled filozofa znanosti*; Matjaž Potrč, *Dug psihoanalize*; Rado-man Kordić, *Mogućnost filozofskog mišljenja iz*

psihoanalize; Milorad Belančić, *Tumačenje i strategija*; te Liljana Filipović, *Egzistencijalna psihoanaliza J. P. Sartrea*. U oba broja nalazimo mnoštvo prikaza knjiga, a u rubrici *Filozofski život* vrlo zanimljive prikaze filozofskih zbivanja kod nas i u svijetu. Posebno broj 10 obiluje prikazima bogatog filozofskog života u proteklom razdoblju. Tu su komentari o čak 23

filozofska događaja (simpoziji, predavanja, razgovori, tribine, kursevi, okrugli stolovi). Posljednji broj FILOZOFSKIH ISTRAŽIVANJA kraćim nekrolozima odao je poštu filozofima Vladimiru Fijelnicu (1906—1984), Miquelu Foucaultu (1927—1984) i Giuseppeu Tucciu (1894—1984).

*Ivan Ivas*



## LAJMËRIM LEXUESËVE

Kur u themelua revista »Thema« pat marr vendimi që ajo të dalë katër herë në vit. Mirëpo, kjo kërkesë deri më tash mbeti e parealizuar për shkak të mjeteve të kufizuara që u ndanë për botimin e saj. Në vitin 1984 Bashkësia Krahinore për Punë Shkencore na ndau vetëm 200.000 din., megjithse patëm kërkuar mjete për katër numra. Me mjetet e ndara e nxorëm numrin e parë për mbledhjen pa i paguar shpenzimet e shtypshkronjës, e për honoraret e autorëve as që pati mundësi të bëhet fjalë. Me 1985 Bashkësia Krahinore e Punës Shkencore na ndau 700.000 din. për dy numra; veç kësaj edhe BVI Krahinore e Kulturës na ndau 200.000. Me këto mjete arritëm të nxjerrim një dynumërsh (1/2 1985) me 15,5 tabakë dhe t'i paguajmë honoraret e autorëve. Me mjetet e mbetura do t'i paguajmë edhe shpenzimet për numrin e katërt, përkatësisht për numrin 3/1985.

Në mbledhjen e vet të fundit redaksia vendosi që numeracioni i revistës të bëhet jo vetëm sipas viteve por edhe vijimisht, që nga fillimi i daljes.

Mbajmë shpresë se Bashkësia Krahinore e Punës Shkencore dhe BVI Krahinore e Kulturës së paku këtë vit do t'i përgjigjen kërkesës sonë dhe do të na ndajnë mjete të mjaftueshme për katër numra.

*Redaksia*

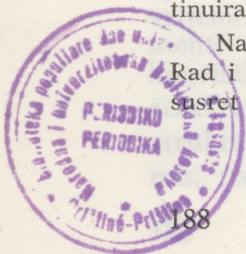
## OBAVEŠTENJE ČITAOCIMA

Kada je pokrenut časopis »Thema« bilo je planirano da on izlazi četiri puta godišnje. Međutim, ova namera je ostala dosad neostvarena zbog ograničenih sredstava koja su dodeljena za njegovo izlaženje. Godine 1984. Pokrajinska Zajednica za Naučni Rad dodelila nam je samo 200.000 din., iako smo tražili sredstva za četiri broja. Tim sredstvima izdali smo prvi broj ali nismo uspeali da otplatimo celokupan dug štampariji, a o autorskim honorarima nije bilo moguće ni razgovarati. Godine 1985. Zajednica za Naučni Rad dodelila nam je 700.000 din. za dva broja; osim toga dobili smo pomoć i od SIZ za Kulturu u vrednosti od 200.000 din. Tim sredstvima uspeali smo da izdamo dvobroj 1/2 1985 od 15.5 tabaka, da otplatimo štamparske troškove i autorske honorare. Od preostalih sredstava pokrićemo sve troškove i za četvrti broj odnosno za broj 3/1985.

Na svojoj poslednjoj sednici redakcija je odlučila da numeracija časopisa, osim po godištima, bude označavana i kontinuirano, od početka izlaženja.

Nadamo se da će nam Pokrajinska Zajednica za Naučni Rad i Pokrajinski SIZ za Kulturu barem od ove godine izići u susret i dodeliti potrebna sredstva za četiri broja.

*Redakcija*



## THEMA

*Revistë e Shoqatës së Filozofëve dhe Sociologëve  
të KSA të Kosovës*

*Çasopis Društva Filozofa i Sociologa SAP Kosova*

Numër 4 (3/1985)

Broj

*Redaksia — Redakcija*

Fehmi Agani

Murteza Luzha

Milenko Karan

Gani Bobi

Ramush Mavriqi

Dragoljub Zivković, zëvendës kryeredaktor — zamenik glavnog urednika

Muhamedin Kullashi, kryeredaktor — glavni urednik

Isuf Berisha, sekretar

*Këshilli botues — Izdavački savet*

Rexhai Surroi

Milan Sešlia

Hajredin Hoxha

Nehar Shishko

Milovan Marković

Muslim Mulliqi

Muhamedin Kullashi

Nait Vranezi, zëvendës i kryetarit — zamenik predsednika

Ali Dida, kryetar — predsednik

*Adresa redaksisë — Adresa redakcije*

Fakulteti Filozofik, Instituti për filozofi e sociologji

38000 Prishtinë (për revistën »Thema«)

Filozofski Fakultet, Institut za filozofiju i sociologiju

38000 Prishtina (za časopis »Thema«)

Llogaria rrjedhëse 68400—678—4062

Žiro račun

Shoqata e Filozofëve dhe Sociologëve të Kosovës

(për revistën »Thema«)

Društvo Filozofa i Sociologa SAP Kosova

(za časopis »Thema«)

Çmimi për një numër 150 din.

Cena pojednog broja

Parapagimi për një vit 500 din.

Godišnja pretplata

Për botën e jashtme dyfish

Za inostranstvo dvostruko

Dorëshkrimet nuk kthehen

Rukopisi se ne vraćaju

Redaksia pranon të mërkureve 10—12

Redakcija prima sredom

**Dizajni**

Nexhat Krasniqi — Nekra

Dizajn

Lektor: Sylë Osmanaj

Korrektor

Isa Zhilivoda, inxh. i graf.

Korektor

Redaktor teknik

Fahri Misini

Tehnički urednik

Shtyp: OP për veprimtari grafike »Progres — S. Gjordeviq«  
Mitrovicë e Titos

Stampa: RO za grafičku delatnost »Progres — S. Đorđević«  
Titova Mitrovica

