

6657/p

K

50

Thema

fehmi	AGANI
branko	BOSNJAK
agim	HYSENI
enver	HALILOVIĆ
dragoljub	ŽIVKOVIĆ
asllan	PUSHKA
predrag	MATVEJEVIĆ
glergj	LLUKAÇ
fransoa-mari	VOLTER
theodor	ADORNO
max	HORKHEIMER
fridrih	HÉLDERLIN
rexhep	ISMAJLI
zef	MIRDITA
hivzi	ISLAMI
blerim	SHALA

UDC 1+3 YU ISSN 0352-4078

3

THEMA 1-2,85

THEMA

REVISTË E SHOQATES SË
FILOZOFEVE, SOCIOLOGËVE DHE
POLITIKOLOGËVE TË KSA
TË KOSOVES

ÇASOPIS DRUŠTVA FILOZOFA,
SOCIOLOGA I POLITIKOLOGA
SAP KOSOVA

PËRMBAJTJA — SADRŽAJ

ARTIKUJ — ÇLANCI

Fehmi Agani: Teoritë shoqërore
të elitizmit

Branko Bošnjak: Voltaireova filozofija

Agim Hyseni: Aspekte të teorisë
kritike të shoqërisë

Enver Halilović: Problem tijela u
Maurice Merleau-Pontyvoj filozofiji

Dragoljub Živković: Aristotelovo
shvatanje dijalektike

HULUMTIME — ISTRAŽIVANJA

Asllan Pushka: Shpërndarja territoriale
e punëtorëve në lidhje me shkallën
e zhvillimit dhe me madhësinë
e vendbanimeve

TRIBUNA — TRIBINA

Predrag Matvejić: Konceptet e
kulturës kombëtare në Evropë

TEKSTE TË ZGJEDHURA — İZABRANI TEKSTOVI

Gjergj Llukaç: Metafizika e tragjedisë
Volter: Filozofi i padijshtëm

Adorno-Horkhajmer: Kultura dhe
civilizimi

Fridrih Hölderlini: Poezi

TËRMIJA FILOZOFIKE — FILOZOFSKE MRVICE

Individi — shteti — shoqëria

KATALOGU I »THEMES« — KATALOG »THEME«

Rexhep Ismajli: Nenad Mišević:
Filozofija jezika (Filozofia e gjuhës)

Rexhep Ismajli: Tzvetan Todorov: La
conquête de l'Amérique (Pushtimi
i Amerikës)

Zef Mirdita: Besëlidhja e re

Hivzi Islami: Problemi socijalistickog
razvoja poljoprivrede i sela
(Çështje të zhvillimit socialist të
bujqësisë e të fshatit)

Dragoljub Živković: Milan Kangrga:
Praksa — Vrijeme — Svijet
(Praktika — Koha — Bota)

Blerim Shala: Fridrih Niçe: Kështu
fliste Zaratustra

Isuf Berisha: Libra

In memoriam: **Vladimir Filipović**

In memoriam: **Kasim Prohić**

THEMA

REVIEW OF THE SOCIETY
OF PHILOSOPHY, SOCIOLOGY
AND POLITICAL SCIENCES OF THE
SAP KOSOVA

CONTENTS

1 ARTICLES

3 **Fehmi Agani:** Social Theories of
Elitism

29 **Branko Bošnjak:** The Philosophy
of Voltaire

45 **Agim Hyseni:** Some aspects of critical
theory of society

63 **Enver Halilović:** The Mater of Body
in Merleau-Ponty's Philosophy

83 **Dragoljub Živković:** The Viewpoint of
Aristotle on Dialectics

101 RESEARCH

103 **Asllan Pushka:** The teritorial spreading
of workers in accordance with the
development scale and the size of
settlements in KSA of Kosova

115 TRIBUNE

117 **Predrag Matvejić:** National culture
concepts in Europe

127 SELECTED TEXTS

129 **Georg Lukács:** Metaphysics of Tragedy

155 **Voltaire:** Ignorant Philosopher

173 **Adorno-Horkheimer:** Culture and
Civilization

181 **Hölderlin:** Poetry

189 PHILOSOPHICAL DETAILS

191 Individual — state — society

199 THE CATALOGUE OF »THEMA«

201 **Rexhep Ismajli:** Nenad Mišević:
Philosophy of Language

209 **Rexhep Ismajli:** Tzvetan Todorov: The
Conquest of America

217 **Zef Mirdita:** New Testament

223 **Hivzi Islami:** Problems of Socialist
Development of Agriculture and Village

227 **Dragoljub Živković:** Milan Kangrga:
Practice — Time — World

237 **Blerim Shala:** Friedrich Nietzsche:
Zarathoustra Spoke So

243 **Isuf Berisha:** Books

247 In memoriam: **Vladimir Filipović**

249 In memoriam: **Kasim Prohić**

ARTIKUJ ČLANCI

Në këtë libër, në të cilin përfshihen të gjithë artikujt e botuar në revistën "Enzymlari i detyrueshëm" nga viti 1980 deri në vitin 1984, janë tërhequr të gjithë artikujt e botuar në revistën "Enzymlari i detyrueshëm" nga viti 1980 deri në vitin 1984. Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm. Në këtë libër janë tërhequr të gjithë artikujt e botuar në revistën "Enzymlari i detyrueshëm" nga viti 1980 deri në vitin 1984. Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm.

Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm. Në këtë libër janë tërhequr të gjithë artikujt e botuar në revistën "Enzymlari i detyrueshëm" nga viti 1980 deri në vitin 1984. Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm.

Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm. Në këtë libër janë tërhequr të gjithë artikujt e botuar në revistën "Enzymlari i detyrueshëm" nga viti 1980 deri në vitin 1984. Kjo libër është një vëllim i rëndësishëm për të gjithë ata që janë të interesuar në studimin e artit të detyrueshëm.



WASHINGTON, D.C. 20540
U.S. DEPARTMENT OF JUSTICE
FEDERAL BUREAU OF INVESTIGATION

fehmi
agani

*Nga historia e mendimit
sociologjik*

TEORITË SHOQËRORE TË ELITARIZMIT

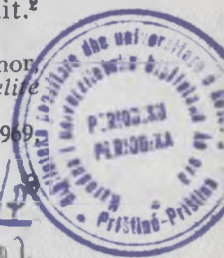
Në kuadër të konceptioneve e të teorive të ndryshme e të shumta të sociologjisë dhe të shkencës politike të drejtimit borgjez, konceptonet dhe teoritë e elitës shoqërore janë shumë të shpeshta, të përhapura e ndikuese. Kjo vlen sidomos për teoritë politike. Dhe nuk qe çështje rasti që p.sh. N. Pashiq shkroi se ndër makro-teoritë e sistemit politik dhe të organizimit politik të shoqërisë, drejtimi elitist është dominant, kurse G. K. Ashin tha se elitizmi është karakteristikë e përgjithshme e sociologjisë së sotme borgjeze.¹ Rrënjët e këtyre teorive janë të thella, gjenealogjia e tyre zë fill që në konceptonet religjioze se zoti krijon historinë nëpërmjet të të zgjedhurve të vet dhe në teoritë e Platonit e të Aristotelit; ato vazhduan në neotomizmin dhe idealizimin e hyjnizimin e hierarkisë mesjetare dhe u përhapën e u thelluan nga shumë shkolla, autorë e vepra të fundit të shekullit të nëntëmbdhjetë e të këtij shekulli.

Por, termi »elitë« është kompleks dhe bart ngarkesa të ndryshme ideologjike dhe tone të ndryshme emocionale. Derisa te apologjetët e hierarkisë e të diferencave shoqërore, te përkrahësit e aristokracisë termi dhe koncepti i elitës ka ngjyrë emocionale pozitive, shkruan Zigmund Bauman, te shtresat demokratike ky term implikon momente të rëndësishme të kritikës, akuzës, e dënimit.²

¹ Shih parathënien e N. Pashiqit në veprën: T. B. Botomoni, *Elite i društvo*, Beograd, 1967, fq. 6 dhe G. K. Ashin, *Mif ob elite i »massovom obshchestve«*, Moskë 1966, fq. 25.

² Z. Baumaun, *Teoria marksiste e shoqërisë*, Beograd 1969 fq. 236.

Nr. inv. 6657/2
Inv. br. 164h/187



Pikëpamjet elitiste kanë burime e mbështetje të ndryshme, bazohen në faktorë të ndryshëm. Ato mund të jenë religjioze-mistike si në mesjetë, ose në konceptin veberian të karizmës, mund të kenë argumentim biologjik, madje në trajta brutale e cinike si në konceptcionet e social-darvinizmit, të maltusianizmit, të racizmit e të fashizmit, mund të jenë psikologjiste, si janë pjesërisht teoritë e Moskës e të Paretos ose mund të jenë të natyrës organizativo-funksionale, si janë shumica e konceptioneve të sotme teknokratike e menaxheriste. Varësisht nga përcaktimet e elitës, ndryshojnë dhe kriteret e përkatësisë dhe të përfshirjes në radhët e saj. Herë e përbëjnë elitën më të suksesshmit, në cilëndo fushë të jetës dhe të aktivitetit, si të Paretoja, herë elitizmi përcaktohet me kategori etiko-psikologjike (Ortega y Gasset), të organizimit dhe organizatës e hierarkisë (Robert Mihels), me përkatësinë institucioneve shoqërore të caktuara (Rajt Mils) etj. Më në fund, në kuadër të teorisë të elitës ose të teorisë shoqërore që si kategori fundamentale kanë konceptin e elitës, gjenden teori të ndryshme, që nga ato që mbrojnë dhe arsyetojnë konceptin elitist dhe diferencat shoqërore hierarkike, — dhe këto teori janë në shumicë — deri te teoritë si është teoria e Rajt Milsit që përdor konceptin e elitës për të kritikuar kapitalizmin dhe shoqërinë e sotme amerikane.³ Prandaj, për të evituar moskuptimet dhe për të precizuar më mirë objektin e këtij punimi huazuam nga Baumani termin »elitarizëm« dhe e shënuam në titull, për të treguar se në këtë punim fjala është për ato teori shoqërore e politike, që jo vetëm që e kanë konceptin e elitës si koncept të vet fundamental, por edhe mbrojnë dhe absolutizojnë diferencimin shoqëror dhe ndarjen në elitë e masë, duke ngritur dhe mistifikuar njëkohësisht origjinën, karakterin dhe funksionin e elitës dhe duke injoruar dhe përbuzur karakterin, mundësitë e funksionin e masave. Ndonëse edhe koncepti i elitarizmit mund të shtrihet mjaft gjerë, mendojmë se teori më të theksuara elitariste janë teoritë e Moskës e të Paretos, por edhe të Mihelsit dhe Ortega y Gasset-it. Natyrisht, ka edhe konceptione të tjera elitariste, si ishte koncepti i fashizmit, kurse dobësi elitariste mund të gjenden në gati të gjitha teoritë shoqërore të elitës.

I

Teoritë e elitarizmit ose teoritë konservative të elitës, si quhen shpeshherë pikëpamjet e Moskës, të Paretos, të Mihelsit, Ortega y Gasset-it, të Shpenglerit e pje-

³ Për pikëpamjen e Milsit mund të shihet edhe: F. Agani, *Kritika e kapitalizmit dhe e elitës amerikane e Rajt Milsit*. »Përpërimimi«, 6/1981.

sërisht të Maks Shelerit e të tjera të ngjashme janë teori që përpiqen të shpjegojnë shoqërinë dhe fenomenet shoqërore, strukturën dhe dinamikën shoqërore në bazë të një idealizimi, përgjithësimi jokritik dhe absolutizimi të raporteve të diferencimit shoqëror-klasor dhe të shfrytëzimit, shtypjes e sundimit. Diferencimi faktik, shoqëror, polarizimi gjithnjë më i madh klasor dhe ashpërsimi i kontradiktave, në radhë të parë klasore, por edhe në mes të fuqive kolonialiste e vendeve të pushtuara, që e karakterizojnë periudhën e koncentrimit të kapitalit e të krijimit të monopoleve, periudhën e imperializmit, si edhe ndarja e punës mendore nga puna fizike dhe monopoli i klasës sunduese mbi punën mendore, përbëjnë bazën shoqërore dhe trollin e burimit të koncepcioneve elitiste dhe të teorive elitariste, kurse injorimi i masave dhe predikimi i hierarkizmit, hyjnizimi i elitës dhe absolutizimi i sundimit të saj, përbën mendimin themelor dhe funksionin themelor ideologjik e klasor të këtyre teorive. Ky mendim dhe ky funksion themelor shihet qysh në emërimin e këtyre koncepcioneve dhe teorive. Sepse, vetë fjala «elitë» (nga 'eligere', lat. = të zgjedhësh), që në shekullin XVIII përdorej për të shënuar mallra të zgjedhur, me cilësi të veçantë dhe që shumë më vonë nis të përdoret për të shënuar grupe të veçanta shoqërore-aristokracinë, njësi të caktuara ushtarake, etj. — shpreh në radhë të parë epërsinë dhe dominimin. »Koncepti themelor që përmban termi 'elitë' shkruan Kolabinska — është koncepti i superioritetit«. ⁴ Sipas V. Goatit, këto teori përpiqen «të verifikojnë etikisht mbizotërimin e pakicës dhe të ekstrapolojnë në mënyrë jokritike përvojat e kohëve të kaluara në periudhën e ardhshme». ⁵ Sipas këtyre teorive s'mund të supozohet, as në të ardhmen e afërme, as më të largët, një gjendje shoqërore ku të tejkalohet diferencimi në elitë e masë, kurse çdo ndryshim është qarkullim dhe në thelb përsëritje e së vjetrës.

Teoritë e elitës të Moskës e të Paretos në thelb janë koncepcione pozitiviste, sepse absolutizojnë njohjen dhe ligjësitë e shkencave natyrore dhe përpiqen të aplikojnë parimet epistemologjike të tyre në shkencat shoqërore, janë kryesisht koncepcione ahistorike dhe konceptet themelore i kanë të papërcaktuara, në shumë aspekte janë kontradiktore dhe janë të përshtatshme për shpërdorime ideologjike.

Përkundër pikëpamjeve dhe teorive që përpiqeshin të kuptojnë dhe të përcaktojnë thelbin dhe specifikën e shoqërisë dhe të fenomenit shoqëror, që fenomenet sho-

⁴ Cituar sipas: T. B. Botomor, *Elite i društvo*, Beograd 1967, fq. 23.

⁵ Vladimir Goati, *Politička sociologija*, Zrenjanin, fq. 133.

qërore t'i shpjegojnë në bazë dhe sipas ligjësive, raporteve dhe fenomeneve të tjera shoqërore, Pareto, për shembull, përpiket t'i shpjegojë fenomenet shoqërore si shprehje të natyrës së njerëzve, të dhënë e të pandryshueshme. Ai mendonte se pas marrëdhënieve shoqërore qëndrojnë fakte konstante natyrore, të cilat determinojnë marrëdhëniet shoqërore. Shoqëria, sipas tij, është një realitet specifik, një agregat individësh, që duhet të analizohen si qenie natyrore. Qëndrimet, sjelljet, veprimet e njerëzve zhvillohen sipas »ligjeve të përgjithshme natyrore«, që s'mund të ndryshohen nga dëshirat ose idealet e njerëzve. Paretoja nuk don të shihet e të kuptohet njeriu në lidhje me marrëdhënie, vlera dhe institucione të ndryshme, por të njihet natyra, e cila, si një konstantë, qëndron pas këtyre vlerave, institucioneve, marrëdhënieve. Duke rezimuar këtë pikëpamje të Paretos, një historian i sociologjisë, Fridrih Jonas, shkruan: »Ne mendojmë se faktikisht, problematika qendrore e sociologjisë së Paretos qëndron në faktin se ai shpjegimin e tij don ta bazojë jo në fakte sociale, por në fakte natyrore«. ⁶ Mendimin se veprimet e njerëzve udhëhiqen nga ideale e vlera të caktuara Paretoja e konsideron si një mendim ideologjik. Sipas tij, njeriu është qenie natyrore, kurse historia - një rrjedhë natyrore.

Paretoja s'është as i pari as i vetmi që e zhvillon këtë pikëpamje për shoqërinë dhe fenomenet shoqërore si fenomene në thelb natyrore e të përcaktuara nga konstante natyrore. Përkundrazi, ai mbështetet në pikëpamjen e përgjithshme të pozitivizmit dhe në një traditë që kishte rrënjë të forta që nga Makiaveli. Sipas F. Jonas, Makiaveli shihte bazën e veprimit politik në tri elemente: në detyrimin e domosdoshmërisë, që ai e quan *necesita*, në mençurinë dhe *energjinë e veprimit praktik* — *virtu* dhe më në fund në rastësinë — *fortuna*. Edhe Makiaveli e përjashtonte dimensionin e kohës në shpjegimin e fenomeneve shoqërore. Historia dhe shoqëria, ku kërkohet burimi dhe shpjegimi i vërtetë i njeriut dhe i fenomeneve shoqërore, janë një realitet sekondar, pas të cilit qëndron realiteti parësor i natyrës që gjithnjë përsëritet. ⁷

Teoritë elitare të janë një reaksion konservativ e reaksionar kundër ideve themelore të lirisë, barazisë, vëllazërimit dhe intencave demokratike e çlirimtare të Revolucionit francez, janë reaksion kundër ideve dhe proceseve të mëdha e radikale të demokracisë dhe të socializmit. Demokracia është iluzore, është e pamundur sepse të mëdha janë diferencat midis njerëzve, i pashma-

⁶ Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie, II*, Reinbeck, 1976, fq. 128.

⁷ F. Jonas, *E njëjta vepër*, fq. 113

ngshëm është diferencimi në pakicë-shumicë, i domosdoshëm është sundimi i pakicës. Mund të vërehen ndryshime të caktuara në qendrimet e Moskës e të Paretos ndaj parlamentarizmit dhe demokracisë borgjeze, mund të thuhet edhe se teoritë e mëvonshme të elitës e pranojnë demokracinë parlamentare, se koncepcione elitiste si të Shumpeterit zhvillohen pikërisht duke presupozuar këtë demokraci parlamentare. Por, nuk mund të mos merret parasysh fakti se ky evoluim dhe ky ndryshim i qëndrimit ndaj demokracisë parlamentare u zhvillua krahas me evoluimin dhe me ndryshimet e rëndësishme në të kuptuar të demokracisë, jo si shoqëri e barazisë faktike ose e pushtetit të popullit, por si një barazi formale dhe si mundësi të barabarta të elitave që luftojnë për pushtet. Pikërisht për shkak të antidemokratizimit të tyre, Lukaçi theksonte faktin që teoritë e elitës lindën dhe u zhvilluan kryesisht në vende si Italia e Gjermania, që nuk kishin ndonjë traditë as të demokracisë borgjeze.

Teoritë e elitarizmit, pikërisht si teori që predikojnë dhe pohojnë pabarazinë, janë teori antisocialiste. Sociologu amerikan J. H. Meisel shkruante se »teoritë e elitës janë dhuratë e zotit për të gjithë ata që duan t'i mundin utopitë binake të demokracisë dhe socializmit«. Kurse, sipas autorit tjetër amerikan, të orientimit marksist, Raymond Barkley-in, teoria e elitës mbështetet në supozime që përbëjnë »rrënjën e apologjive filozofike të opskurantizmit politik«.⁸

Teoritë e elitarizmit janë të kundërta me marksizmin. Diferencimi në elitë e masë do të duhej ta zëvendësonte diferencimin klasor. Joseph Dunner shkruante: »S'ka dëshmi për ekzistimin e klasave e të mentalitetit të çuditshëm të quajtur vetëdije klasore ... Disa individë duan të sundojnë, të tjerët kënaqen me rolin e ithtarit«.⁹ Luftën klasore do të duhej ta zëvendësonte qarkullimi i elitës. Më në fund, shoqëria e paklasë, që është ndër pohimet themelore të marksizmit dhe një ndër synimet themelore të lëvizjes socialiste është utopi, sepse sipas pikëpamjeve elitariste, është e kundërt me natyrën e njerëzve.

Teoritë e elitarizmit, me konceptin e tyre mbi pabarazinë e natyrshme të njerëzve, mbi elitën superiore — koncept ky që, po të zhvillohet, sjell logjikisht konceptin e Duçes apo të Fyhrerit — me madhërimin dhe apologjinë e forcës dhe të përdorimit të saj, për të siguruar sundimin e elitës si dhe me shumë pikëpamje të tjera shërbyen si një përgatitje dhe mbrojtje e doktrinës dhe e praktikës së fashizmit dhe të nacional-socializmit. Madje aq sa mund të thuhet se pikërisht fashizmi përbën zhvillimin kulminant por edhe reduktimin në absurd të elitarizmit.

⁸ Sipas Z. Baumaun, *Vepra e cituar*, fq. 237

⁹ E njejta vepër, fq. 238.

Lidhjen e teorive elitariste me fashizmin e pohojnë shumë autorë. Teoritë sociologjike të Paretos, shkruan H. E. Barnes, e »arsyetojnë doktrinën fashiste mbi sundimin e elitës«.¹⁰ Sorokini shkruante se »ideologjia e fashizmit italian mbështetet shumë në teoritë e Paretos«¹¹ kurse S. E. Finer, në parathënien e një përmbledhjeje të veprave sociologjike të Paretos shënon se Musolini lavdërohej që kishte dëgjuar Pareton kur ligjeronte në Lozanë, thekson se »liderët fashistë e madhëronin Pareton si mësues dhe frymëzues të tyre«, permend se e patën zgjedhur pak para vdekjes edhe senator (kundër dëshirës së tij?!) dhe shton se partia fashiste dhe intelektualët fashist »e kanonizuan Pareton si një profetofashist«.¹² Natyrisht, ka edhe autorë që e minimizojnë këtë lidhje dhe theksojnë dallimet midis elitistëve e fashizmit. Sigurisht, pikëpamjet e tyre nuk janë identike. Por, është vështirë, gati e pamundur të mohohet, në mënyrë të argumentuar, lidhja organike dhe natyra, të thuash e njëjtë, e fashizmit dhe e elitarizmit, me ç'rast natyrisht — të thuhet edhe një herë, — elitarizmi nuk i përfshin të gjitha teoritë elitiste, por vetëm ato që e predikojnë dhe e mbrojnë sundimin e elitave superiore.

II

Moska dhe Pareto, bashkë me Mihelsin e Sorelin — »katër patriarkët e vegjël të sociologjisë politike«, si i quan W. G. Runciman¹³ — me Ortega Y. Gasset-in e ndonjë tjetër janë përfaqësuesit kryesorë të së ashtuquajturës teori konservative të elitës.

Gaetano Mosca (1859—1941), themelues i shkencës politike italiane, si konsiderohet të shumtën, person me përvojë politike e njohuri të mëdha historike, ndonëse dhjetë vjet më i ri se Paretoja, i pari formuloi në mënyrë pak më të plotë teorinë e elitës. Veprat kryesore të tij janë *Teoria e sundimit dhe sundimi parlamentar* dhe *Elemente të shkencës politike*.

Ngjashëm me shumë autorë të tjerë të kësaj kohe, edhe Moska u përpoq për fundamentimin e sociologjisë — sipas shkencave natyrore. Studimi shkencor, mendon ai, duhet të niset jo nga teori dhe presupozime të caktuara, por nga realiteti, pa kurrfarë presupozimesh. Nga

¹⁰ H. E. Barnes, *Uvod u istoriju sociologije, II*, Beograd 1983, f. 612.

¹¹ P. Sorokin, *Sociologija — Savremeni pravci i teorije, I*, Beograd, 1932 fq. 58

¹² Vilfredo Pareto, *Sociological Writings*, London 1966, fq. 28.

¹³ W. G. Runciman, *Social science and Political Theorie*, Combridge 1971, fq. 64.

kjo pikëpamje Moska kritikon shumë teori të tjera të përparshme si të Kontit, të Spenserit etj. Ai nuk pranon ekzistimin e ligjësisë në jetën shoqërore, as ekzistimin e një zhvillimi të vërtetë historik shoqëror. Prandaj nuk pranon Moska konceptin e tri stadeve të zhvillimit, ndarjen e zhvillimit në fazë teologjike, metafizike dhe pozitive të Kontit, as ndarjen e zhvillimit shoqëror në shoqëri militariste e industriale të Spenserit. E sa për konceptin e historisë të Marksit, Moska thotë se ai është një »interpretim jo i plotë, i njëanshëm dhe tendencioz i historisë«.¹⁴

Jetën shoqërore, sipas Moskës, e përcaktojnë nga një anë »pasione, instikte dhe paragjykitime të pavetëdijshme dhe të pafrenuara, nga ana tjetër interesat dhe, më në fund, rastësia«.¹⁵

Kroçe shkruante se kërkesat për studimin e shoqërisë, ngjashëm me shkencat e natyrës, të Moska e Paretoja, meqë këta nuk ishin shkencëtarë të natyrës, »duhet të shikohen më tepër si një koncesion retorik ndaj frymës së kohës«.¹⁶ Por, shikimi i këtillë duket i cekët dhe nuk arrin të shpjegojë një orientim të rëndësishëm jo vetëm të Moskës dhe të Paretos, por edhe të mbarë pozitivizmit.

Edhe për Moskën, si edhe për shumë mendimtarë para tij, njeriu është egoist e pushtetdashës, kurse marrëdhëniet shoqërore janë një luftë e përhershme e secilit kundër secilit. »Njerëzit për nga natyra anojnë nga lufta« — shkruan ai. Dhe, paqja e rendi janë vendosur vetëm në ato shoqëri, ku është vendosur një hierarki, ku është përcaktuar se cilat interesa kanë përparësi ndaj interesave të tjera. Uniteti shoqëror rrjedh jo nga mirëkuptimi i interesave të njerëzve, jo nga përvetësimi i normave dhe i vlerave të përbashkëta, si do të thoshte Dirkemi, por nga përcaktimi dhe vendosja e një hierarkie. »Nuk ka shoqëri njerëzore pa një sistem rangimi dhe çdo sistem rangimi kërkon — shkruante Moska — që disa të urdhërojnë e të tjerët të dëgjojnë«. Prandaj, në çdo shoqëri do të jenë dy klasa, njëra që sundon dhe tjetra që sundohet.¹⁷

Këtu kemi mendimin themelor të Moskës, mendimin se çdo shoqëri përbëhet, doemos, nga sundues dhe të sunduar dhe se ndryshe as që mund të ekzistojë shoqëria. Sipas Moskës, ndër faktet dhe tendencat konstante që mund të gjenden në të gjithë organizmat politik — një është evident:» Në çdo shoqëri — (prej më të pazhvilluarës deri të më e zhvilluara) — shfaqen dy klasa njërë-

¹⁴ Friedrich Jonas, *Geschichte der Sociologie*, II, Reinbeck 1976, fq. 110.

¹⁵ F. Jonas, Vepra e cituar, fq. 111.

¹⁶ F. Jonas, Vepra e cituar, fq. 112.

¹⁷ Sipas: F. Jonas, Vepra e cituar, fq. 114.

zish, klasa që sundon dhe klasa që sundohet. Klasa e parë, gjithmonë më e pakët në numër, i kryen të gjitha funksionet politike, e ka monopolin e pushtetit dhe i shfrytëzon përparësitë që i sjell pushteti. Klasën e dytë, më numerike, e kontrollon dhe e drejton kjo e para në mënyrë pak a shumë legale apo arbitrare dhe të dhunëshme».¹⁸

Moska nuk e përdori termin »elitë«, por »klasa sunduese«. Dhe kjo klasë sunduese përbën gjithmonë pakicën dhe shquhet për nga organizimi. Por, edhe për nga cilësitë e pjesëtarëve të saj. »Pjesëtarët e pakicës sunduese, shkruan ai, kanë zakonisht disa cilësi, reale ose fiktive, që vlerësohen lart dhe që kanë ndikim të madh në shoqërinë ku ata jetojnë.«¹⁹ Ai shkruan edhe se kurrë nuk ka ndodhur dhe as që mund të ndodhë që shumica, para së gjithash të varfërit dhe të shkolluarit, të sundojnë pakicën, të pasurit dhe të shkolluarit. Dhe, duke rezonuar me kategori të këtilla të amshuara, e duke qenë me bindje aristokratike, antidemokratike dhe antisocialiste, Moska konkludon se »edhe e ashtuquajtura diktaturë e proletariatit kurrë s'mund të jetë asgjë tjetër veçse diktaturë e një shtrese të ngushtë në emër të proletariatit.«²⁰

Megjithëse edhe Moska shpesh flet për origjinën më të lartë, »konstitucionin më të lartë organik« të klasës sunduese, pra për cilësi natyrore të saj, prapë ai thekson edhe momentet shoqërore dhe pikërisht këto të dytat për caktojnë, të shumtën, natyrën e klasës sunduese dhe ndryshimin e saj. Moska thekson ndikimin e forcave shoqërore në klasat politike. Madje, sipas tij rrethanat shoqërore përcaktojnë jo vetëm natyrën e klasës sunduese, por edhe të të gjithë njerëzve. Dhe, për ta ilustruar këtë, përveç shembujve të tjerë të shumtë, përmend edhe këtë: »Felahu i përbuzur egjiptian, i pamësuar me luftë gjatë shekujve dhe i mësuar të jetë i dëgjueshëm dhe i pafuqishëm kundrejt thundrës së shtypësit, u bë ushtar i mirë atëherë, kur Mehmed Aliu e vuri në njësi ushtarake turke ose shqiptare«.²¹

As antidemokratizmi i Moskës nuk është i theksuar si te Paretoja. Moska »është i gatshëm të njehë e në një mënyrë specifike edhe të pranojë karakteristikat specifike të demokracisë moderne«.²²

Një ndër konceptet themelore të pikëpamjes së Moskës, që meriton ndriçim, është edhe koncepti i *formulës politike*. Me 'formulë politike' Moska nënkupton në të

¹⁸ Cituar sipas: T. B. Botomor, Vepra e cituar, fq. 15

¹⁹ T. Botomor, Vepra e cituar, fq. 15

²⁰ F. Jonas, Vepra e cituar, fq. 114.

²¹ T. Parsons, E. Shils, K. Negel, Yh. Pits, *Teorije o društvu*, I, Beograd 1969, fq. 585.

²² T. Botomor, Vepra e cituar, fq. 16.

vërtetë ideologjinë, »arsyetimin moral« të sundimit. Kjo formulë politike përbëhet prej parimeve doktrinare, prej bindjeve e besimeve, prej iluzioneve që përhap klasa sunduese për veten dhe funksionin e saj. Formula politike nuk përbëhet, pra, prej të vërtetave shkencore, por prej bindjeve që duken racionale. Dhe çdo klasë sunduese ka nevojë për këtë formulë politike, për këtë ideologji, për këtë legjitimim të sundimit të vet, sepse klasa sunduese, si u tha, përbëhet nga pakica, monopolizon sundimin dhe përpiket ta bartë atë me anë të trashëgimit të pasardhësve të vet. Mbrojtja ideologjike e sundimit është detyra dhe funksioni kryesor i çdo doktrine politike.

Krahas me konceptin e elitës, të klasës politike, Moskës zhvilloi edhe konceptin e *qarkullimit të elitës*. Klasa sunduese, kur s'mund ta kryejë funksionin e vet, ose kur humb vlera e funksioneve të saj, atëhere ndërrohet, zëvendësohet nga një klasë sunduese tjetër. Dhe ky ndërrim, ky zëvendësim i një klase sunduese nga një tjetër, sipas Moskës, mund të bëhet në dy mënyrë. Ndërrimi mund të bëhet gradualisht, me regrutimin dhe ngritjen e vazhdueshme të individëve nga masa në nivel të klasës sunduese, ose, po të mbyllet dhe të izolohet klasa sunduese nga masa, me përmbysjen e saj dhe marrjen e pushtetit nga një klasë sunduese e re. Tërë historia njerëzore është histori e konflikteve rreth sundimit, histori e përpjekjeve për monopolizimin e sundimit nga ana e klasës sunduese dhe e përpjekjeve të tjera për depërtim dhe për marrjen e pushtetit.

As ideja e qarkullimit të elitës nuk është zbulim i plotë i Moskës. Që nga Polibi (shekulli i dytë para ep. së re) njihen në historinë e mendimit politik e shoqëror, teori dhe pikëpamje mbi qarkullimin e sistemeve politike e të shtresave sunduese. Në kohën e re, Makiaveli me konceptet e tij — *corsi e ricorsi*, Vikoja me tri fazat e zhvillimit dhe shumë mendimtarë që studjuan revolucionin francez, afirmuan dukshëm idenë e qarkullimit të elitave sunduese. Por Moskës e formuloi për herë të parë, në mënyrë më të plotë dhe si parim të përgjithshëm të organizimit shoqëror, parimin e qarkullimit të elitave, të klasave sunduese, prandaj kjo ide lidhet me emrin e tij dhe të Pareto.

Për dallim nga Paretoja, i cili, si do të shohim, qarkullimin e elitave e shpjegon kryesisht me kategori biopsikologjike, Moskës jep një shpjegim më tepër sociologjik. Ai pranon shfaqjen e elitave të reja, si rezultat i ndryshimeve shoqërore dhe i shfaqjes së interesave të reja. »Ne shohim se posa të bëhen ndryshime në ekuilibrin e forcave politike — shkruan Moskës — d.m.th. kur shihet nevoja që aftësi të ndryshme nga ekzistueset të shquhen në të udhëhequr të shtetit, pra, kur aftësitë ekzistuese humbin pak nga rëndësia e tyre, ose bëhen



ndryshime në renditjen e tyre-atëherë ndryshon edhe mënyra e formimit të klasës sunduese. Kur zhvillohet në shoqëri ndonjë burim i ri pasurimi, nëse rritet rëndësia praktike e dijes, nëse bie religjioni... në klasën sunduese bëhen ndryshime rrënjësore...»²³

Moska flet për dy forma të qarkullimit të elitës, për qarkullimin aristokratik dhe demokratik. Qarkullimi aristokratik është i vështirësuar, i ngadalshëm, karakterizohet nga monopolizimi i pushtetit dhe mbyllja e izolimi i sunduesve. Këtu është më i madh rreziku nga përmbysja, nga revolucioni. Qarkullimi demokratik është më i shpejtë, më lehtë ngrihen individë nga masa në radhë të klasës sunduese. Por edhe këtu s'duhet të teprohet, sepse në rastet ekstreme, kur qarkullimi është shumë i shpejtë, bëhet i pamundur krijimi i një rendi dhe i një strukture shoqërore.

Sundimi dhe qarkullimi i elitës, sipas Moskës, janë ligje që e përcaktojnë jetën shoqërore. Njerëzit, ndonëse nuk mund t'i ndryshojnë këto ligje, mund t'i kuptojnë dhe duke i kuptuar vijnë në përfundim se integrimi më i mirë shoqëror arrihet kur të mos izolohet plotësisht klasa sunduese, por as të mos përzihet plotësisht me të sunduarit, kurse ngritja normale dhe e ngadalët e individëve nga masa dhe inkuadrimi i tyre në klasë sunduese ndihmon stabilitetin shoqëror.

Mund të duket se koncepti i qarkullimit të elitës është i drejtuar kundër klasës sunduese. Por, jo. Sepse, edhe pse mund të ndërrojnë klasat sunduese, i përherëshëm mbetet diferencimi shoqëror dhe sundimi i një klase sunduese.

Në mes Moskës dhe Paretos kishte lindur një konflikt rreth parësisë në formulimin e teorisë së elitës. Moska i kishte formuluar më herët pikëpamjet e tij dhe akuzonte bashkëvendësin se ia kishte marrë idetë kryesore. Por teoria e elitës mbeti e lidhur më tepër me emrin e Paretos, madje jo vetëm pse ai e përdori termin elitë dhe jo pse veprat i botoi në gjuhën frenge, si thonë disa, por sepse fundamentimi teorik i kësaj pikëpamjeje te Paretoja është më i thellë, pikëpamja e Paretos mëton të jetë një shkencë e përgjithshme mbi shoqërinë, kurse erudicioni dhe mendjemprehtësia që e shquajnë Pareton, bënë që ky të jetë një ndër sociologët më të dalluar të të gjitha kohëve.

Vilfredo Pareto (1848—1923), inxhinier për nga profesioni, drejtor hekurudhe një kohë, dhe drejtor i një ndërmarrjeje ekonomike më vonë, profesor i ekonomisë politike në Lozanë, ishte njëkohësisht edhe kritikues i politikës italiane të kohës. Njëherë mbahej liberalist dhe

²³ T. Parsons (e të tjerë): *Teorije o društvo*, I, fq. 375.

mbrojtës i tregut të lirë e kundërshtar i intervencionizmit shtetror, por më vonë del antidemokrat i përbetuar. Ishte i zhgënjyer për shkak të përhapjes së marksizmit në Itali, kundërshtar i marksizmit dhe i socializmit, paraardhës i fashizmit italian.

Veprat kryesore të Paretos janë: *Kursi i ekonomisë politike*, *Sistemet socialiste* dhe *Traktati i sociologjisë së përgjithshme*. Koha kur jetoi Paretoja ishte periudhë e zhvillimit të hovshëm ekonomik e shoqëror, periudhë e rritjes së besimit në progresin shoqëror e material, në zhvillimin e shkencës, etj. Por edhe periudhë e ashpërsimit të kontradiktave shoqërore — klasore, periudhë e lindjes së kapitalizmit monopolistik, periudhë e imperia-lizmit.

Teori të shumta borgjeze, ndër të cilat edhe teoria e elitës, zhvilloheshin në konfrontim me marksizmin dhe ishin të drejtuara kundër lëvizjes puntore-socialiste, që po shënonte suksese të mëdha. Ndër këto teori social-darvinizmi, pikëpamjet e Lapushit e të Amonit, në të cilat mbështetej Paretoja, mandej edhe pikëpamjet e Moskës e të Paretos pohonin se aftësia dhe talenti janë të ndarë në mënyrë të pabarabartë dhe predikonin se duhet të drejtojnë (të qeverisin) të talentuarit, grupet apo racat superiore. Edhe teoritë e elitës si dhe teoritë e luftës për ekzistencë do të duhej të arsyetonin dominimin e të fortëve, kurse në planin ndërkombëtar — sundimin kolonialist.

Si u tha më lart, Paretoja e sheh shoqërinë vetëm si pjesë të natyrës, njeriun si qenie natyrore, kurse historinë njerëzore si rrjedhë të natyrës. »Duket se pabarazia në ndarje të fitimit — shkruante Paretoja — varet më fort nga natyra e njerëzve sesa nga organizimi ekonomik i shoqërisë. Ndryshimet rrënjësore të këtij organizimi kanë ndikim të vogël në ndarjen e fitimit«.²⁴

Pikëpamja themelore sociologjike e Paretos është mekaniciste. Teoria e Paretos mbi »shkencën e pastër ekonomike« ose sociale i përgjigjet »mekanikës racionale«, shkruan Sorokini dhe shton se Paretoja është »krijues i kësaj shkolle (mekaniciste) në sociologjinë bashkëkohore«.²⁵ Mekanicismi i Paretos shihet edhe nga konceptet themelore të sociologjisë së tij.

Një ndër konceptet themelore të sistemit sociologjik të Paretos është koncepti i *ekuilibrit*. Shoqëria është, sipas tij, një numër forcash të ndërlidhura, që së bashku e përbëjnë një sistem në ekuilibër të lëvizshëm. Grupi social është një »sistem social« në gjendje ekuilibri. Ekuilibri i sistemit social varet nga cilësitë e »molekulave« nje-

²⁴ Cituar sipas: F. Jonas, vepra e cituar, fq. 126.

²⁵ Piterim Sorokin, Vepra e cituar, fq. 57

rëzore, nga cilësitë e individëve, nga qëndrimet, sjelljet, veprimet e tyre. Si elemente dhe faktorë të këtij ekuilibri ose të prishjes së tij, socialmekanika e Paretos studion forcat e brendshme e të jashtme të sistemit dhe veprimin e tyre, forcat e jashtme ku bëjnë pjesë toka, klima, por edhe shoqëritë e tjera, gjendjet e përparshme të shoqërisë dhe forcat e brendshme, kryesisht psikike. Në këtë kuadër Paretoja trajton kategoritë themelore të sistemit të tij sociologjik, *veprimet logjike* dhe *jologjike*, *rezidimet* dhe *derivacionet* e prej tyre mandej nxjerr *heterogjeninë shoqërore*, diferencimin në *elitë* dhe *masë* dhe *qarkullimin e elitave*. Por, kur flitet me të drejtë për Pareton si mekanicist në trajtimin e shoqërisë, për socialmekanikën e tij, duhet të kemi parasysh edhe vërejtjen e Sorokinit se Paretoja është »mendimtar origjinal dhe serioz«, që s'kënaqet me analogji mekanike,²⁶ prandaj s'mund të reduktohet në mekanicizëm tërë pikëpamja e tij.

Të shtojmë edhe se mekanicizmi i Paretos është në funksion shoqëror, politik, u shërben pikëpamjeve të tij politike. Elementet që kemi zgjedhur t'i studiojmë, thotë ai, përbëjnë një sistem. Të supozojmë se ndonjë modifikim i formës së tij shkaktohet atrificialisht, d.m.th. të supozojmë se ndokush përpiqet të trazojë gjendjen e dhënë. Menjëherë lind reaksioni i tërë sistemit për të rikthyer gjendjen e përparshme. Paretoja i kushton rëndësi të madhe pikërisht studimit të faktorëve të ekuilibrit shoqëror, kurse ekuilibri ekonomik për të do të thotë të ruhen diferencat ekonomike, sepse rindarja e begatisë shoqërore në favor të të varfërve do të ishte — katastrofale.

Edhe shkencën e sociologjisë Paretoja e sheh dhe e koncepton në mënyrë pozitiviste, si shkencë logjiko-eksperimentale, të mbështetur në fakte. Metodrat e kësaj shkence duhet të jenë të vërejturit dhe eksperimentimi. Hipotezat, vlerat, parimet duhet të hidhen poshtë, faktet kanë parësi ndaj parimeve. Parimet dhe moralizimet duhet të nxirren jashtë nga sociologjia. Prandaj Paretoja i konsideron sociologjitë e Kontit e të Spenserit teologjike si edhe religjionet që i kritikojnë ato. Ai ngrihet edhe kundër teorive të solidarësisë, të demokracisë, të progresit, të lirisë, të barazisë, etj. Por, teoritë joshkencore mund të jenë të dobishme dhe anasjelltas. »Është detyrë e shkencës logjike-eksperimentale — thotë Rejmond Aroni, duke komentuar pikëpamjen e Paretos — të përjashtojë të gjitha konceptet jashtempirike dhe metaempirike. Të gjitha fjalët që i përdorim duhet t'u referohen fakteve të vërejtura ose të vërejtshme; të gjitha konceptet duhet të definohen me terma të realitetit, që e vërejmë, të cilin ose e shohim drejt për drejt, ose jemi në gjendje ta krijojmë

²⁶ P. Sorokin, *Vepra e cituar*, fq. 57

eksperimentalisht». ²⁷ Asgjë që e transcendon përvojen, nuk mund të ketë vend në shkencë. Edhe konceptet e religjionit nuk janë shkencore, mendon Paretoja, ndonëse mund të jenë të dobishme e të përdorshme.

Bota në të cilën jetojmë — natyra dhe shoqëria — është shumë e begatshme, komplekse, e ndryshme dhe s'mund të rroket e tëra nga shkenca. Shkenca fillon me thjeshtësim, me shkoqitjen e aspekteve të veçanta të fenomeneve, për të rikrijuar gradualisht realitetin kompleks, mendon Pareto. Duke u nisur nga kjo, ai don të studjojë format e pastra e konstante të lëvizjes së elementeve sociale, për të treguar se si integrohen këto elemente heterogjene në një tërësi shoqërore. Prandaj përqëndrohet në studimin e karakteristikave dhe të motivacioneve psikologjike të njeriut dhe në reflektimin e tyre në struktifikimin shoqëror.

Duke filluar përshkrimin e formave të pastra të veprimit të elementeve sociale, Paretoja ndalet në fillim në përcaktimin e veprimeve *logjike* dhe *jologjike*. Aq rëndësi i kushton Paretoja përcaktimit dhe dallimit të veprimeve logjike dhe jologjike dhe theksimit të rëndësisë së këtyre veprimeve të dyta sa, në një letër dërguar një miiku të tij, shkruante se parimet e sociologjisë së tij rrjedhin nga »dallimi i veprimeve logjike dhe jologjike dhe nga dëshmimi se te shumica e njerëzve të dytat janë më të shumta se të parat«. ²⁸

»Ekzistojnë veprime që përdorin mjete të cilat u përgjigjen qëllimeve. Ekzistojnë veprime të tjera, të cilave u mungon kjo cilësi...« ²⁹ — kështu i përcakton Pareto veprimet logjike dhe jologjike. Me fjalë të tjera, nëse ekziston, objektivisht dhe subjektivisht, lidhja e qëllimit dhe e mjeteve që përdoren për realizimin e tij, nëse mjetet e veprimit realizojnë qëllimin, atëhere veprimi është logjik. Në të kundërtën, veprimi është jologjik. U tha se lidhja e mjeteve dhe e qëllimit duhet të jetë objektive dhe subjektive, sepse subjektivisht çdo lidhje duket logjike. Marinarët grekë, që i bënë flijime Posejdonit, mendonin sigurisht se po i ndihmojnë në këtë mënyrë lundrimit të suksesshëm si edhe kur angazhonin muskujt e tyre për ta lëvizur anijen.

Pas analizës së formave të veprimit (logjike dhe jologjike) Paretoja bën analizën e forcave nxitëse të veprimit. Veprimeve logjike u përgjigjen interesat racionale si forca nxitëse. Veprimet logjike, racionale predominojnë në fushën e teknikës dhe të ekonomisë. Por, në fushën shoqërore predominojnë veprimet jologjike. »Njerëzit

²⁷ Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, II, London 1972, fq. 116.

²⁸ V. Pareto, *Sociological Writings*, fq. 20.

²⁹ T. Parsons e të tjerë, *Vepra e cituar*, fq. 1007.

udhëhiqen para së gjithash nga ndjenjat (pasionet)«, shkruan Pareto. Studimi i karakterit konstant të këtyre ndjenjave dhe diferencimi i tyre përbën detyrën themelore të sociologjisë.

Kështu arrin e nxjerr Paretoja dy nga konceptet themelore të sociologjisë së tij, konceptet e *rezidumeve* dhe të *derivacioneve*.

Në konceptin bio-psikologjik të Paretos, rezidumet dhe derivacionet janë ndër konceptet qendrore, por njëkohësisht janë konceptet më të papërcaktuara dhe të paqarta. Rolin qendror të rezidumeve dhe të derivacioneve në kuadër të teorisë së Paretos e theksojnë si Paretoja vetë, ashtu edhe interpretuesit e teorisë së tij. Rezidumet janë elemente konstante psikike që përbëjnë bazën e veprimit dhe të sjelljeve e të qëndrimeve të njerëzve, motivacionin themelor të aktivitetit njerëzor dhe njëkohësisht janë element dhe faktor i rëndësishëm i integritetit shoqëror. Nga rezidumet varen veprimet e individëve, tipet sociale të personalitetit, karakteri i organizatës shoqërore. Ndryshimet shoqërore kanë karakter rezidumial. Studimi i »origjinës së fenomeneve shoqërore, me të cilin merrej deri tash sociologjia — shkruante Paretoja, — shpesh ishte kërkim i rezidumeve, ndonëse autorët e ndryshëm shpesh nuk ishin të vetëdijshëm për këtë fakt«. H. Barnes, duke shpjeguar vendin dhe rëndësinë e rezidumeve dhe të derivacioneve në sistemin sociologjik të Paretos shkruante se në mënyrën se si përcaktohet se »ç'janë këto rezidume dhe derivacione, në ç'proportion ekzistojnë ato në shtresat e ndryshme të shoqërisë dhe në të njëjtën shoqëri, në kohë të ndryshme, qëndron çelësi që shpjegon se pse është një shoqëri e këtillë apo e atillë dhe pse shkaktohen ndërrime e ndryshime, të cilat i shënon kronologjikisht historia«. ³⁰ Lëvizjet e fenomeneve shoqërore varen nga ndryshimet e rezidumeve të individët dhe të shtresat shoqërore. Indeksi i gjendjes shoqërore të një populli, vazhdon Barnesi, varet nga proporcioni i rezidumeve të ndryshme.

Përkundër kësaj rëndësie të rezidumeve dhe derivacioneve, Paretoja nuk përpiket për definimin e plotë dhe preciz të tyre. Përkundrazi. »Rezidumet u përgjigjen disa epsheve njerëzore — shkruan ai — prandaj atyre u mungon përcaktimi, kufizimi i përpikët«. Dhe më tej: »Gjithmonë dhe në çdo kohë duhet të kemi parasysh se asgjë, absolutisht asgjë nuk mund të konkludohet nga domethënia e drejtpërdrejtë e këtyre fjalëve, ose nga etimologjia e tyre«. ³¹

³⁰ H. Barnes, Vepra e cituar, 615

³¹ T. Parsons (e të tjerë), Vepra e cituar, fq. 746.

Duke qenë se u mungon përcaktimi i duhur, kurse Paretoja, në interpretimet e historisë njerëzore, i përdorë në mënyrë arbitrare, historianët e mendimit sociologjik rezidumet dhe derivacionet i kuptuan dhe i interpretuan në mënyrë të ndryshme, nganjëherë fare të gabueshme. Si shembull të interpretimit fare të gabueshëm të këtyre koncepteve mund të marrim Goriçarin, i cili, thotë bie fjala, se sipas Paretos rezidumet janë ato fenomene e procese në shoqëri të cilat »ruajnë ekuilibrin shoqëror, pra fenomene dhe procese të tilla që kushtëzojnë stabilitetin shoqëror«, kurse derivatet janë — »faktorët e pastabilitetit shoqëror«, ose »ato qëndrime të njerëzve që në një mënyrë ose në një tjetër ndryshojnë gjendjen ekzistuese, ndonëse vetëm fiktivisht, në imagjinatën e njerëzve«.³² Si do të shohim, ky interpretim s'ka të bëjë fare me Pareton dhe me pikëpamjen e tij.

Ndonëse vetë Paretoja shprehimisht insiston që rezidumet të mos përzihen me ndjenjat ose epshet (pasionet), të cilave u përgjigjen, sepse rezidumet janë shprehje, manifestime të ndjenjave dhe të pasioneve, sikurse zhiva në termometër që shpreh ngritjen e temperaturës, prapë, shumica e komentuesve të veprës së Paretos rezidumet i përcaktojnë pikërisht si ndjenja ose si instinkte. Edhe vetë Paretoja, duke klasifikuar rezidumet, instinktët i përmend si rezidume, me instinkte e bën përcaktimin e rezidumeve. Me fjalë të tjera, rezidumet janë elemente psikike instinktive, jologjike, të qëndrueshme, janë diçka si impulse, afinitete, inklinime dhe, edhe mos qofshin instinkte, epshe, pasione, janë shprehje e tyre, pra kanë bazë instinktive, pasionale.

Edhe pse Paretoja thotë se këto rezidume, që përbëjnë bazën e veprimit jologjik, d.m.th. të shumicës së veprimeve të njerëzve, »burojnë nga natyra e njeriut, kombinuar me rrethanat jetësore të tij«,³³ pra janë edhe të trashëguara, edhe të arritura në shoqëri, ai në të vërtetë i trajton vetëm si të trashëguara, të pandryshueshme. Gjashtë klasat e rezidumeve që i përmend ai mbeten konstante gjatë dy mijë vjetë historie.

Duke klasifikuar rezidumet, Paretoja në fillim i përmend 52 elemente rezidumiale, por këto i klasifikon në gjashtë klasa rezidumesh: I Rezidumet e kombinimit; II Të perzistencës së agregatit (ruajtjes, mbajtjes së një gjendjeje të dhënë); III Të shfaqjes së ndjenjës me akte të jashtme; IV Të sociabilitetit; V Të integritetit dhe VI Të seksualitetit. Edhe pse i përmend këto gjashtë klasa të rezidumeve, Paretoja, si të donte të demonstronte arbitra-

³² Jozhe Goriçar, *Pregled socioloških teorija*, Beograd 1969, fq. 92, 93.

³³ T. Parsons (e të tjerë), *Vepra e cituar*, fq. 743.

ritetin e tij në trajtimin e tyre, vetëm rezidumet e dy klaseve të para, të kombinimit e të perzistencës së agregatit (ruajtjes së gjendjes) i përpunon më detajisht dhe vetëm me to përpiqet ta shpjegojë tërë historinë, së paku tërë historinë evropiane.

Po derivacionet, ç'janë ato? Derivacionet janë racionalizime, shpjegime, arsyetime, demonstrime të rezidumeve. Derivacionet janë përpjekjet logjike ose pseudologjike për të arsyetuar dhe mbrojtur veprimin që ka bazë rezidumiale. Sipas Aronit, derivacionet përbëjnë »sistemin intelektual të justifikimit, me të cilin individët kamuflojnë pasionet e tyre ose u japin dukje racionale qëndrimeve dhe veprimeve që nuk janë të tilla. Njeriu, si shihet nga Paretoja, në të njejtën kohë është edhe i parysyeshëm edhe arsyetues. Ai rrallë sillet në mënyrë logjike, por vazhdimisht përpiqet t'i bindë të tjerët se pikërisht logjikisht vepron«.³⁴ Veprimet dhe sjelljet e individëve, fenomenet shoqërore, burojnë nga rezidumet jologjike, instinktive, por sikur të duan të fshehin këtë burim dhe këtë bazë të tyre, përpiqen të duken logjike. Derivacionet janë forma të fshehjes së bazës rezidumiale të veprimeve, janë »krijesa mendore të karakterit religjioz, filozofik dhe pseudo-shkencor, që i trillon njeriu për të vendosur në to rezidumet e veta«.³⁵ Derivacionet janë pjesë e sitemit social, që kanë qëllime ideologjike e mbrojtëse. Ato janë të dobishme, ndonëse jo të vërteta. Dhe këtu Paretoja dallon përsëri të vërtetën nga e dobishmja. Sipas Jerzy Wiatr-it, Paretoja formuloi tezën sipas të cilës »në bazë të të gjitha veprimeve qëndrojnë të ashtuquajturat rezidume, d.m.th. shprehje të vetëdijshme të pasioneve të fshehura. Duke qenë motive të vërteta të aktivitetit njerëzor, rezidumet janë prapë të fshehura pas të ashtuquajturave derivacione, d.m.th. pas teorive, të cilat përpiqen t'u japin veprimeve njerëzore dukje racionale«.³⁶ Në këtë mënyrë, sipas Vjatri, Paretoja jep një shpjegim psikologjik të ideologjive si — »arsyetime të epsheve tona, të formulara pavetëdijshëm«.³⁷

Me konceptet e rezidumeve dhe të derivacioneve dhe të vendit të tyre në jetën shoqërore, me iracionalitetin e shoqërisë dhe rëndësinë e impulseve jologjike dhe të instinkteve që i predikon, Paretoja bëhet një ndër perfaqësuesit kryesorë të iracionalizmit dhe të instinktivizmit në sociologji.

³⁴ R. Aron, Vepra e cituar, fq. 109.

³⁵ J. Kolakoviç, *Historija modernih političkih doktrina*, II, Čakovec 1972, fq. 304.

³⁶ Jerzy Wiatr, *Teoritë themelore të sociologjisë jomarksiste të marrëdhënieve politike*, Marksizam u Svetu, 9/1977, fq. 46.

³⁷ Po aty

Duke u nisur nga rezidumet dhe derivacionet Paretoja dedukon heterogjenitetin e njerëzve, stratifikimin shoqëror, diferencimin në elitë-masë, qarkullimin e elitave (mobilitetin vertikal), sistemet shoqërore etj., me fjalë të tjera strukturën dhe dinamikën shoqërore përgjithësisht, mandej ekuilibri shoqëror, etj.

Njerëzit janë të ndryshëm dhe dallohen në pikëpamje fizike, morale, intelektuale. Përse? Sepse kanë përbërje të ndryshme rezidumiale. Rezidumet janë të distribuara, të shpërndara në mënyrë të ndryshme e të pabarabartë në profesione, shtresa, klasa të ndryshme. Së këndejmi rrjedh edhe domosdoja e shtresëzimit, e diferencimit, e hierarkisë shoqërore dhe pamundësia e barazisë, e demokracisë, e vetëqeverimit.

Pikërisht për shkak të përbërjes së ndryshme rezidumiale, për shkak të heterogjenitetit fizik, moral, intelektual të njerëzve, diferencimi i shoqërisë në elitë e masë është karakteristikë e përhershme strukturale e shoqërisë, është të thuash ligjësi shoqërore e pashmangshme.

Sado të jenë të rëndësishme konceptet e rezidumeve dhe të derivacioneve për ta kuptuar sistemin sociologjik të Paretos, kategoritë qendrore të këtij sistemi dhe ato që bëjnë që Paretoja dhe vepra e tij të ndikojnë gjerësisht dhe të jetojnë edhe sot janë kategoritë e *elitës* e të *masës* dhe të *hierarkisë* e të *qarkullimit të elitave*. Sepse, më në fund, sociologjia e sotme nuk e kujton ose fare pak e kujton Pareton për mekanikën sociale të tij, edhe më pak mbahen mend ose zgjojnë interesim rezidumet e derivacionet, por mbahet mend dhe zgjon vazhdimisht interesim teoria e tij politike, pikëpamja e tij për elitën sunduese dhe masën, për teknikën e sundimit, format e propagandës, sistemet politike, etj.

Ç'është elita dhe si e perkufizon atë Paretoja dhe, ku dallojnë elita e masa?

Elita është, sipas Paretos, shtresë e zgjedhur, grup me më shumë rezidume superiore, klasë e më të suksesshmeve, atë e përbëjnë njerëzit me notat më të larta në çdo profesion. T'i marrin, thotë Paretoja, më të suksesshmit në çdo degë, intelektualët më të fortë, mjekët më të mirë, juristët më të aftë e t'i notojmë me notën — 10. Përkundrazi, me zero ose me notën 1 t'i notojmë më të dobët, mjekët që s'kanë fare pacientë, avokatët pa klientë, etj. Të parët përbëjnë elitën, të dytët përbëjnë joelitën, masën. Natyrisht, ndarja e kështillë nuk është as e plotë dhe as precize, sepse nuk përcaktohet se ku bëjnë pjesë të mesmit, individët me notat 4, 5, 6, etj. Por jo vetëm kaq. Duke numëruar në elitë gjithë më të suksesshmit në cilëndo degë, Paretoja numëron si elitë jo vetëm intelektualët më të aftë, politikanët më të zot, ushtarakët më të shquar, por edhe mashtruesit më të mëdhenj, hajdu-

tët më të shkathët, laviret më në zë. Natyrisht, një përca-
ktim i këtillë i elitës është i pakriter dhe vështirë mund
të pranohet.

Pas kësaj ndarjeje të përgjithshme në elitë dhe joel-
litë, Paretoja bën ndarjen e elitës në elitë sunduese (ajo
pjesë e elitës që mban pushtetin) dhe në elitë josunduese
(elitë e degëve tjera jashtë pushtetit). Dhe, arbitrar si
ishte, në vazhdim, kur bën fjalë për elitën, ai me elitë
nënkupton vetëm elitën sunduese dhe popullsinë e ndanë
në sundues e të sunduar, elitën e redukton në elitë të sun-
dimit. »Gjëja më e vogël që mund të bëjmë — shkruan
Pareto — është ta ndajmë shoqërinë në dy shtresa: në
shtresën e lartë, ku bëjnë pjesë zakonisht ata që sundoj-
në dhe në shtresën e ulët, ku bëjnë pjesë zakonisht ata
që sundohen«.³⁸

Paretoja e vëren lidhjen e diferencimit në elitë dhe
joelitë me fuqinë ekonomike dhe pronësinë e shtresave
të ndryshme. Ai shkruante se »klasa e quajtur superiore,
përgjithësisht është më e pasura«.³⁹ Megjithëkëtë, ai nuk
insiston në këtë mendim. Përkundrazi, në plan të parë
nxjerr dhe thekson ndryshimet bio-psikologjike, përbër-
jen e ndryshme rezidumiale të individëve dhe të grupeve
shoqërore të ndryshme. Në të vërtetë Paretoja thotë se
elitën e përbëjnë ata, tek të cilët janë më të shumta dhe
mbizotëruese rezidumet e klasës së parë, instinktet e ko-
mbinimit, si i quan ai, që shprehin aktivitetin, krijimtari-
në, novatorizmin, etj., kurse joelitën e përbëjnë ata tek
të cilët mbizotërojnë rezidumet e klasës së dytë, të ruaj-
tjes së agregatit, që ai i identifikon me inercionin, plogë-
shtinë. Pra, kriteri i diferencimit të elitës dhe joelitës është
biopsikologjik dhe jo sociologjik.

Gjithmonë Paretoja insiston në dallimet cilësore në
mes të elitës dhe joelitës. Vetëm elita është aktive, histo-
ria përbëhet nga aktiviteti i elitave, kurse masën e për-
bëjnë ata që s'i kanë cilësitë e elitës, masën e karakteri-
zojnë plogështia, lakmia, nënshtrimi. Dominimi i elitës
është i përhershëm, e, edhe të ashtuquajturat institucio-
ne demokratike në të vërtetë i shërbejnë sundimit të pa-
kicës. »Në të vërtetë, qoftë të mbizotërojë e drejta e për-
gjithshme e votës qoftë të mos mbizotërojë — shkruan
Paretoja, gjithmonë sundon oligarkia, e cila gjen mënyrë
që t'i japë vullnetit të popullit shprehjen që e duan
ata disa, duke filluar që nga ligji perandorak, i cili u kri-
joi imperatorinë perandorëve romakë e deri te votat e
shumicës ligjore, të zgjedhur në këtë apo në atë mënyrë,
prej plebiscitit që e bëri perandor Napoleonin III deri

³⁸ T. Parsons (e të tjerë), Vepra e cituar, fq. 531

³⁹ V. Pareto, *Sociological Writings*, fq. 22.

te e drejta e përgjithshme e votës, të cilën e blejnë me shkathtësi, e drejtojnë dhe manipulojnë me të, shpeku-lantët tonë.⁴⁰

Çështjes së ruajtjes së sundimit, mbajtjes së pushte-tit, teknikës së sundimit Paretoja i kushton kujdes të madh. Në këtë kuadër ai thekson veçanërisht rëndësinë e përdorimit të forcës nga ana e klasës sunduese. Duke i konsideruar sunduesit e të sunduarit të huaj për njëri-tjetrin, Paretoja i quan kotësira meditimet për »formu-lën politike«, »principin e legjitimitetit«, e të tjera të ngja-shme. Përdorimi i forcës, mendon ai, është i vetmi mjet me të cilin një elitë menr dhe mbron fuqinë. »Çdo elitë që është në pushtet, në qoftë se nuk di ose nuk guxon ta përdorë forcën, me vendosmëri dhe pa konsiderata, do të deshtojë«.⁴¹ Dhe shton: »Përdorimi i forcës është detyra kryesore e klasës sunduese«.⁴² Për Pareton është e pakup-timë pyetja a të përdoret forca. Forcën e përdorin edhe ata që duan ta ruajnë, edhe ata që duan ta shembin një gjendje. Kur pjestarët e klasës sunduese flasin kundër përdorimit të forcës, ata mendojnë për përdorimin e for-cës nga kundërshtarët e tyre. »Është pikëllues iluzioni i atyre politikanëve që mendojnë se forcën e armatosur mund ta zëvendësojnë me ligje të paarmatosura«⁴³ — shkruan ai. Edhe pse e di dhe e thotë se — »nëse është e vërtetë se bien ato qeveri, që nuk janë të gatshme ose të afta ta zbatojnë forcën, është e vërtetë edhe se nuk jeton gjatë asnjë qeveri, që mbështetet vetëm në forcë«, — pra-pë, në thelb dhe kryesisht Paretoja tallet me ata që thonë se »s'mund të qëndrohet vetëm mbi bajoneta«.⁴⁴

Por nuk mjafton vetëm forca dhe përdorimi i saj, nevojitet edhe dhëlpëria, mençuria, thotë Paretoja, duke manifestuar natyrën e vet makiaveliste. Dhe u kushton kujdes momenteve iracionale, emotive në qëndrimet, në orientimet dhe në sjelljet e njerëzve. Kujdeset edhe për çështjet e teknikës së propagandës, të manipulimit të ma-save. Si parime të kësaj propagande, e cila shfrytëzon momentet iracionale dhe emotive, përmend: Papërcakti-min e koncepteve kyçe, thjeshtësimin ideor të probleme-ve shoqërore, përsëritjen e pandërprerë të pikëpamjeve shumë të thjeshta,⁴⁵ parime këto që gjejnë shprehje vër-tet në të gjitha propagandat manipulative.

Dhe, prapë, mënyra e të sunduarit varet nga përbër-ja rezidumiale, nga proporcionet e rezidumeve të elitës, por edhe të joelitës. Njëherë, nga predominimi i rezidu-

⁴⁰ Sipas: V. Goati, Vepra e cituar, fq. 139—140.

⁴¹ D. Zhubriniç, Marksizam i teorija elite, Bgd. 1975, fq. 35

⁴² Sipas T. Parsons (e të tjerë), fq. 569

⁴³ Sipas T. Parsons (etj.), fq. 567.

⁴⁴ T. Parsons, fq. 1303.

⁴⁵ J. Zhubriniç, Vepra e cituar, fq. 34.

meve të klasës së parë (rezidumet e kombinimit) varet diferencimi në elitë, ku dominojnë rezidumet e kl. së parë, dhe joelitë. Më vonë, nga proporcionet e këtyre rezidumeve në radhët e elitës, varet forma e sundimit, mbështetja në përdorimin e forcës apo në dinakëri. Sunduesit tek të cilët mbizotërojnë rezidumet e kl. I përpiqen të jenë inovatorë, merkantilë, të qeverisin me dinakëri, kurse ata, tek të cilët mbizotërojnë rezidumet e kl. II janë burokratë, konzervativë, dëshirojnë të qeverisin me forcë.

Edhe Paretoja zhvillon, madje në mënyrë më të plotë se Moska, teorinë e qarkullimit të elitës.

Asnjë elitë nuk është e përhershme. Elitat ndërrohen. *Historia është varri i elitës*, thotë Paretoja. Çdo elitë, aristokraci, me kohë do të dobësohet, do të bjerë. Elitat bien jo vetëm numerikisht, por edhe cilësisht, humbin energjinë e forcën, humbin atë proporcion të rezidumeve që u bën të mundshme ta marrin e ta mbajnë pushtetin. Prandaj, elita, klasa sunduese, duhet të përtërihet, dhe kjo bëhet duke u ngritur në radhë të elitës individë nga klasat e ulëta, të cilët sjellin »energjinë dhe një proporcion të domosdoshëm rezidumesh për t'u mbajtur në pushtet. Përtëritja bëhet edhe nga rënia e elementeve të degjeneruara«. ⁴⁶ Por, mund të ndodhë edhe që elitat të jenë të mbyllura, qarkullimi dhe përtëritja e elitës të pengohen, në elitë të akumulohen elemente inferiore, kurse, përkundrazi, në shtresat e ulëta të grumbullohen elemente superiore, të formohet një kontraelitë. Atëherë ekuilibri prishtet, ngjet revolucioni, kontraelita e rrëzon elitën sunduese të degjeneruar. Kjo ndodh veçanërisht kur elita sunduese humb aftësinë dhe guximin për ta përdorur forcën, kurse në shtresa të ulëta, elementët superiorë kanë shkathësi për të sunduar dhe guxojnë të veprojnë me forcë.

III

Duke përfunduar kaptinën për Pareton, Barnesi në historinë e tij të mendimit sociologjik shkruante: »Ky produkt më imponant i një njeriu në sociologjinë e re sigurisht do të mbetet më parë përmendore sesa të jetë shkallë«. ⁴⁷ Vlerësimi i tillë vështirë mund të pranohet. Sepse ndikimet e mendimit të Paretos e edhe të Moskës nuk mungojnë në sociologjinë e sotme. Dhe, s'është fjala vetëm për praninë e gjerë të konceptit të elitës, por edhe për praninë e disa koncepteve të tjera. Mjafton të përmendim se konceptet e Paretos të ekuilibrit shoqëror, të

⁴⁶ Vilfredo Pareto, *Sociological Writings*, fq. 249.

⁴⁷ Barnes, *Vepër e cituar*, fq. 626

lidhjeve funksionale, të ekuilibrit dinamik etj., janë ndër konceptet themelore të funksionalizmit të sotëm, pra të njërit ndër drejtimet më të përhapura të sociologjisë borgjeze të sotme.

Por, nëse nuk mund të pranohet plotësisht pikëpamja e Barnesit, e cila në thelb minimizon prezencën dhe ndikimin e sociologjisë së Paretos në rrjedhat e mëvonshme të mendimit socioolgjik aq më pak mund të pranohet pikëpamja e Sorokinit, sipas të cilit — »duhet të pranohet se idetë themelore të sociologjisë së Paretos janë të shëndosha ...⁴⁸ Përkundrazi, duket se me më shumë të drejtë mund të thuhet se pikërisht idetë themelore të Paretos ishin të pafrytshme dhe sot janë të dështuara.

E dështuar është, për shembull, socialmekanika e Paretos, madje edhe përkundër pranisë së disa kategorive themelore të saj në teorinë e funksionalizmit, sepse kategoritë e ekuilibrit, të lidhjes funksionale, të ekuilibrit dinamik etj., përkundër identitetit të ruajtur terminologjik, në funksionalizmin dhe sociologjinë e sotme përgjithësisht kanë tjetër elaborim e pjesërisht edhe tjetër funksion.

Edhe pozitivizmi dhe natyralizmi sociologjik, në formë të kërkimit të një baze natyrore-shkencore për shpjegimin e fenomeneve e të marrëdhënieve shoqërore nuk mund të ishte i frytshëm. Psikologjizmi dhe dobësitë instinktiviste e iracionaliste të Paretos nuk përcaktojnë zhvillimin e mëvonshëm të drejtimeve psikologjiste dhe as studimin e komponenteve iracionale në jetën e individëve e të shoqërisë, në sociologjinë e mëvonshme.

Sa u përket pretendimeve historiologjike të Paretos, ambicjeve të tij për të kapur dhe shpjeguar tërë historinë njerëzore me kategori të rezidumeve, të proporcionit e të ndryshimit të tyre dhe me kategori të elitës dhe të qarkullimit të saj, këto mtime dhe ambicje ishin në shpërpjestim me rezultatet e mendimtarisë së tij. Ishte e qartë qysh në kohën e tij se për mtime të tilla nuk mund të mjaftonin reminiscenca dhe anegdotalizmi historik, sado të begatshëm e mendjemprenhtë që të ishin, por nevojitej një fundamentim më i gjerë dhe thellësi teorike më e madhe.

Teoria e Paretos dhe e elitarizmit përgjithësisht do të dështonin në konceptet dhe pretendimet e tyre themelore, sepse ishin një përpjekje për mbrojtjen dhe racionalizimin e sundimit të borgjezisë dhe të pushtetit politik të saj, ishin konceptione arbitrare në shumë aspekte, me mjaft improvizime dhe me shumë kontradikta.

Se ç'konstruksion artificial dhe inkonsekuent është i tërë sistemi sociologjik i Paretos shihet më së miri nga fundamentimi që u bën ai kategorive themelore si janë

⁴⁸ P. Sorokin, Vepra e cituar, fq. 90

rezidumet, derivacionet, elita, etj. Asnjë argument me vlerë që të dëshmonte ekzistimin e rezidumeve nuk e gjejmë te Paretoja. Rezidumet thjesht janë të supozuara. Sorokin me të drejtë thotë se koncepti i rezidumit është i paqartë, subjektiv, »i vënë« te njeriu dhe prej tij mandej dedukohen të gjitha të tjerat. E pamë se Paretoja përmendie gjashtë klasa rezidumesh e më vonë tërë historinë e shpjegon vetëm me dy klasa, me rezidume të klasës së parë dhe të dytë. Edhe lidhja e rezidumeve me derivacionet është krejtësisht subjektive e arbitrare. Për Pareton, nga të njëjtat rezidume të kombinimit lindin miti e magjia, dikur, dhe shkenca e arti, sot. Shihet qartë se sa e logjikshme është kjo lidhje, kur i njëjti instinkt prodhon herë magji e herë shkencë. As koncepti i elitës nuk është fort i fundamenteuar. E pamë se elita përcaktohet si grup i më të suksesshëmve në cilëndo degë dhe se elitën, të përcaktuar në këtë mënyrë, e përbëjnë mendimtarët dhe politikanët, por edhe putanet dhe hajdutët më të shquar!

Teoria e Paretos dhe e elitarizmit dështoi edhe në synimin e saj themelor, që t'i kundërvihet dhe ta rrëzojë teorinë shoqërore të marksizmit dhe lëvizjen socialiste. S'ka dyshim se koncepti i elitës dhe teoria e elitës pretendonin ta zëvendësojnë konceptin e klasës dhe teorinë klasore. Por, sa e varfër duket teoria e elitës krahasuar me teorinë klasore! Dhe, s'mund të pranohet as mendimi i Runciman-it se »klasat e Marksit dhe elitat e Paretos mund të inkuadrohen në disa aspekte në shpjegimin e njëra-tjetrës«. ⁴⁹ Mjafton teoria klasore që të kuptohet teoria e elitës, veçanërisht varianti elitarist i saj, por jo edhe e anasjelltë. Edhe pikëpamja e Paretos mbi veprimte jo-logjike dhe mbi derivacionet dhe ideologjitë, si maska e kamuflime, ishte e drejtuar kundër ideologjisë socialiste. Për *Kapitalin* e Marksit Paretoja shkruante si për »ungjillin e një numri gjithnjë më të madh njerëzish«. Ai i studioi koncepcionet dhe praktikat socialiste për të »dëshmuar« se joracionalja është forca motorike e aktivitetit të njeriut. Edhe pikëpamja e qarkullimit të elitave ishte e drejtuar kundër teorive të zhvillimit socialist të shoqërisë njerëzore.

Nga teoritë e elitës, të karakterit elitarist, të peruidhës së Moskës dhe Paretos shquhen edhe teoria e sundimit oligarkik të elitave, e Robert Mihelsit, që do të jetë temë e një studimi të veçantë dhe teoria e »kryengritjes së masës«, e Ortega y Gassetit, e cila, duke identifikuar masën me njeriun mesatar, që karakterizohet nga plogështia, varfëria shpirtërore, komoditeti, paarsyeja dhe pakonsideratat, përkundër elitës fisnike, që shquhet me af-

⁴⁹ W. G. Runciman, *Vepra e cituar*, fq. 73

tësi, guxim, ndjenjë të përgjegjësisë, të obligimit e të misionit të veçantë, epokën tonë e quan epokë dekadence dhe krize morale. Shkaku i kësaj krize qëndron në kryengritjen e masës, në synimin e saj për ta marrë pushtetin, në këtë »vërsim vertikal të barbarizmit« si e quan ai, që është, prapë, rezultat i demokracisë liberale, industrializmit, etj.

Në zhvillimin e mëvonshëm të teorisë shoqërore e politike, konceptcionet elitiste evoluojnë dhe te Manhami, Burnhami, Shumpeteri e të tjerë përdoren për të shpjeguar, herë-herë edhe për të mbrojtur burokratizmin dhe teknokratizimin e shoqërisë, luftën e »elitave« për pushtet në parlamentarizmin borgjez etj., e te Rajt Mili edhe për ta kritikuar kapitalizmin dhe elitën amerikane.

Fehmi Agani

SOCIAL THEORIES OF ELITARISM

In this study on social theories of elitism a review has been done to the roots, theoretical sources and social conditioning of elite theories, to the development and different forms of these theories. As forms of elite theories Weberian concept of charism social Darwinian theories, brutal forms of racism and fascism, bio-psychological conceptions of Mosca and Pareto, as well as the present technocratic managerial conceptions of the elite have been mentioned.

Having pointed out the complex character of the concept of the elite, different ideological burdens and its different emotional tones, the differentiation of the theories of the elite has been done. Theories to which the concept of the elite is fundamental, but which justify and support the differentiation between the elite and the masses as well as the social hierarchy, according to Z. Baumann, are called elitist and it is they that are dealt with in the present paper.

The main part in this study is taken from the theories of G. Mosca and V. Pareto, by the concepts of the elite, of the political formula and of the circulation of the elite of Mosca and the fundamental categories of Pareto's conception, the concept of logical and illogical actions, concepts of residues and derivations, of the elite and counter elite, of the social equilibrium and of the elite circulation.

In the study, a critical review to these conceptions from the theoretical as well as social aspects has been done. As characteristics and weaknesses of these theories have been mentioned the following ones: positivism, conservatism and their extreme elitism, that binds them unavoidingly with fascism,

then their stressed antimarxism and antisocialism. Among the main theoretico-logical weaknesses of these views have especially been mentioned multiple inconsequences and the stressed arbitrarism of Pareto in the determination of the fundamental concepts and their use. In this study it has also been dealt with the spreading of elitist conceptions and the degree of influence of Mosca and Pareto in the sociology and presentday political science.

branko
bošnjak

VOLTAIREOVA FILOZOFIJA

GLAVNE IDEJE VOLTAIREOVOG FILOZOFSKOG RJEČNIKA

Biografski podaci Voltairea

Voltaire (1694—1778) odgojen je u jezuitskom samostanu. Od 1726—1729. bio je u Londonu, gdje je svoje prezime Arouet promijenio u Voltaire. Po povratku iz Engleske objavio je *Lettres sur les Anglais* (najprije engl. 1733, izišlo u Francuskoj 1734). Knjiga je bila zabranjena i spaljena.

Mirno razdoblje života imao je od 1734 u Cirey kod svoje prijateljice Madame de Châtelet. Tu je napisao mnoga svoja djela.

1750. otišao je na poziv Friedricha Velikog u *Sanssouci*. Tu je nastao prekid i 1753. odlazi u Švicarsku. Od 1760. živi u svom dvorcu u Ferney. Tu je isto bio vrlo aktivan. Vodio je prosvjetiteljstvo »Mudrac od Ferneya« bio je vrlo utjecajan.

U svojoj 84. godini odlučio je da se vrati u Pariz (po nagovoru svoje nećakinje Madame Denis) na izvedbu svoje posljednje tragedije »Iréne«, bio je trijumfalno dočekan kao kralj. Sve je to bilo prenaporno za njega i doprinjelo njegovoj smrti 30. maja 1778.

Njegovi filozofski romani: *Candide*, *Micromégas* izišli su 1756., njegov *Dictionnaire philosophique* 1764., a *Réponse au système de la nature*, 1777.

U svojoj filozofiji Voltaire polazi od engleskog deizma kako je to bilo u spisima: Lockea, Bolinbroka i Newtona.

Zastupao je prosvjetiteljski optimizam (primjer: *Remarques sur les Pensées de Pascal*, 1728; *Discours envers sur l'home*, 1734; *Philosophie de Newton*, (1738).

Kasnije prelazi na pesimizam pod jakim utjecajem strašnog zemljotresa u Lisabonu 1755. Napušta i učenje o slobodi volje, a u spisima poslije 1750. izjašnjava se za odlučni determinizam. Odbijao je spoznaju boga, duše, njene besmrtnosti i sl. Bio je vrlo skeptičan.

Svoj nazor na svijet i život Voltaire je iznio u: *Philosophie ignorante* (1767) i u filozofskom »*Dictionnaire*«. Njegov opći stav je da se sve znanje bazira na iskustvu. Nema ni urođenih ideja ni urođenih moralnih zakona. No ako nismo rođeni sa bradom, to ne znači da ne ćemo kasnije bradu imati. Tko je rođen sa dvije noge moći će hodati. No u našoj prirodi date su mogućnosti za razvoj i spoznaju.

U svijetu vlada logičko-matematska inteligencija, koju smijemo nazvati bog, jer materijal nije sve to sama iz sebe izvela. No što bi bog bio to se ne objašnjava onim što se o tome priča.

Postojeće predstave o bogu su neodržive i nimalo utješne. Zašto svijet nije stvoren tako da svi budu sretni? Sistem shvaćanja »*Tout est bien*« — govori o bogu kao o moćnom kralju, kojemu je svejedno kako pojedini građani žive. To shvaćanje mnogo podsjeća na Pironovu skepsu i diskusiju o bogu, što je zabilježio Sekst Empirik.

No, moralni zahtjevi za pravednošću i vrlinom ostaju netaknuti od svih metafizičkih i teleoloških shvaćanja. Nema urođenog moralnog zakona, ali je moralni zakon vječan i nepromjenjiv. Moral je isti kod svih ljudi. (Radi ono što bi želio da tebi uradi drugi). Naš zadatak je u tome, da ublažimo patnju ljudi, i da pomognemo da pobijedi pravda.

Nijedno društvo ne može postojati bez pravednosti. To bi bio protustav prema pesimizmu i razlog za naše vjerovanje u boga. To znači da je moralni osjećaj nezavisan od prirodne uslovljenosti.

Umno poštivanje pravednog boga koji bi kažnjavao i skrivene poroke i nagrađivao skrivene vrline čine sreću ljudi i društva. »*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*«.

I pored toga što sve može biti nespoznatljivo, naš cilj ostaje: borba za dobro i za pravedno, da bi na taj način sproveli božju pravednost na zemlji.

Njegov *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* objavljen je najprije pod tim naslovom 1765, i sastoji se iz dva, već prije objavljena spisa: *Philosophie de l'histoire* (termin potječe od Voltaira) i *Histoire universelle*. Svagdje se izražava uspon i pad kultura i postoji samo relativan pad u povijesti.

Uvodna pitanja

Prema Voltaireu zadatak filozofije je u tome da dà odgovore na sva pitanja. Ako filozofija može dati takve odgovore, da li je to i mogućnost za neko djelovanje? Voltaire misli da se mnogo zla događa iz neznanja i kada bi se više znalo bili bi odnosi među ljudima drugačiji, bolji.

Voltaire sam sebi postavlja pitanje, za koga on piše i da li narod čita? Odgovor je nepovoljan. Narod ne čita, no to ne znači da se ipak ne može uputiti u vid znanja i pravog mišljenja. On piše za one, koji dolaze u vezu sa narodom posredno ili neposredno. Ako ti ljudi znadu, onda će moći to i drugima saopćiti.

Takav ideal ne mora ostati samo neka apstrakcija. Ako filozofija sistematizira svoje znanje kao određene odgovore, tada imamo mogućnost da čujemo kritičku riječ o datom vremenu i tadašnjim događajima uopće. *Rječnik* je prikladna knjiga za takvo pisanje, jer tu se nalaze obrađeni mnogi pojmovi, koji govore drugačijim načinom od onog što je već uobičajeno. U Voltaireovom *Rječniku* ima mnogo i teoloških tema, u kojima je sa tla zdravoga razuma govoreno o raznim dogmama i vjerovanju uopće.

Voltaire je izdao najprije *Džepni filozofski rječnik* 1764. godine, a nakon pola godine izašlo je i drugo izdanje tog *Rječnika*. Godinu dana kasnije objavljuje prošireno izdanje *Rječnika*. No već 1766. *Rječnik* je spaljen, jer je shvaćen kao put u ateizam. Godine 1769. dolazi do novog izdanja filozofskog *rječnika* pod naslovom: *Razum po alfabetskom redu*. U daljnjim izdanjima *Rječnika* je proširivan novim člancima.

U svemu se naglašava vrijednost zdravog razuma i jednostavnog i jasnog govorenja da bi to što više ljudi mogli shvatiti. No, mnogi ljudi nisu u stanju da se uvijek služe zdravim razumom. Oni su na primjer dobri matematičari, astronomi, i slično, a kad se radi o vjerovanju, dakle općenito o religiji oni vjeruju u sve moguće priče, što pokazuje da ih je napustio zdrav razum. Zašto na primjer Arapin vjeruje da se u Muhamedovom rukavu nalazi polumjesec? To se objašnjava iz straha, a to znači da u takvom stanju čovjek gleda tuđim očima.

Već je *Lukrecije Kar* pisao da je religija nastala iz straha pred prirodnim pojavama i strah ostaje kao oblik neizvjesnosti, što će biti poslije smrti. Ako se vjeruje u ono što religija traži, neće li to biti od koristi, u »zagrobnom svijetu«? Vjera tako šta obećava, pa je moguće, da se mnogi za tim uvjerenjem povedu i da slijede to što im se kaže.

Epikur je fenomen straha uklanjao racionaliziranjem svega što može strah izazvati. Ljudi se obično boje smrti i bogova. Prema Epikuru smrt nas se ništa ne tiče, jer je sve dato putem osjeta. Dok smo mi, nema smrti, a kad dođe smrt nema nas. Stoga nas se smrt ništa ne tiče. Bogova se također ne treba bojati, jer oni žive u međukozmičkim prostorima u svom blaženstvu, i uopće se ne brinu za ljudske stvari. Time je priroda za čovjeka oslobođena od svih utvara i čovjek se može održati svojim vlastitim razumom i mišljenjem.

Voltaire takođe naglašava potrebu znanja, da bi se prevladao strah pred svim onim što se ne zna. Ljudsko mišljenje je ograničeno, no tu ipak postoji izlaz. U svom članku *O granicama ljudskog duha* Voltaire ističe važnost pitanja koje je postavio *Montaigne*. On je vrlo smiono i kritički pošao od pitanja: *Što znam?* (*Que sais-je?*). To bi trebalo okrenuti i kritički sagledati drugo pitanje: *Što sve ne znam?* (*Que ne sais-je pas?*). To bi značilo da će nas dalje odvesti ovo sokratovsko gledište o svijesti neznanja. Ako ostajemo samo kod onog što se zna, tada je daljnje traženje zaustavljeno. Kad znamo što ne znamo dolazimo do moralne obaveze da se stječe novo znanje, koje je ujedno i put u pravo osmišljavanje života.

Širenje znanja nije bezopasan put. U svom članku *O filozofiji* Voltaire ističe mnoge moralne pouke iz pojedinih učenja. I šta se događa? Ti poštteni i čestiti ljudi umjesto da budu nagrađeni za to, uznemiravani su i proganjani. Oni stradaju zbog govorenja istine. *Descartes* mora da bježi u Holandiju da bi umakao bijesu neukih, a *Gassendi* mora da se povlači iz Pariza, da bi bio daleko od svih mogućih kleveta. S tim u vezi *Voltaire* piše, da je to vječita sramota jednog naroda.

»Jedan od najprogonjenijih filozofa bio je besmrtni *Bayle*, koji čini čast ljudskom rodu... Jedan od izgovora kojim su se poslužili da bi slomili *Baylea* i potpuno ga osiromašili, bio je članak *David* u njegovom korisnom Rječniku«. Voltaire podržava *Baylea*, što nije prihvatio *David*, koji je oko sebe okupio oko »šest stotina skitnica izgubljenih u dugovima i zlodjelima i što je na čelu tih razbojnika opljačkao svoje sunarodnike...«

Voltaire piše, da je *Bayle* učinio veliku uslugu ljudskom rodu što nije preuzeo sve one priče, koje ne mogu posvetiti mnoga učinjena nedjela. Vjerski licemjeri i fanatici nisu sposobni da o tome trezveno misle. No takvi su, »najkukavičkija i najsvirepija vrsta od svih«. I tu Voltaire postavlja pitanje: »Zašto ih nigdje ne vidimo u Engleskoj i otkuda to, da ih još uvijek ima u Francuskoj? Filozofi, lako će vam biti da riješite taj problem«.

Može se uopćeno reći, da je kod Voltairea prisutna misao o manihejskom dualizmu, tj. da postoje snage koje grade, ali i snage koje ruše. To konstruktivno i destruktivno stalno je u suprotnosti, pa je nužno znati, gdje su te negativne djelatnosti. Bez znanja to se ne može riješiti.

Voltaire s pravom postavlja pitanje — da li postoji zločin? Neosporno da postoji, no tada moraju postojati i zločinci. Ako postoje zločinci, koliko ih ima? Voltaire tu ide u jednu dedukciju, koja izgleda ovako. Na svijetu ima oko jedna milijarda ljudi, od toga otpada petstotina miliona na žene. One nisu zločinci, one rade i brinu se o kući i djeci. Od broja cijeloga čovječanstva na djecu otpada oko 200.000.000. Ni djeca nisu zločinci. Tome broju pridružuju se bolesnici i stari, koji također nisu zločinci. I na kraju Voltaire se je zaustavio na broju od 100.000.000 ljudi koji su potencijalni zločinci, jer su mladi, pa su psihički i fizički sposobni za zločin.

Tu Voltaire ne ide u određenje da li je čovjek po prirodi dobar ili loš, već to određuje iz društvenih odnosa. Te mlade ljude vode u zločin *političari*. To je Voltaireov odgovor. Političari osnivaju razne stranke, koje se temelje isključivo na fanatizmu, i dogmatskim govorima ide se za tim, da protivnika treba fizički uništiti. *Dakle, uzrok zla u društvu su političari*. Ako se to zna, tada će se ljudi drugačije ponašati. Oni će onemogućiti političare u njihovim namjerama i neće biti oruđe u njihovim rukama.

S tim u vezi navest ćemo Voltaireovo razmatranje *pojma jednakosti*. Da li postoji jednakost i u čemu bi se to sastojalo, odnosno zašto dolazi do nejednakosti? Taj izvod je vrlo jednostavan. Životinja od sebi slične životinje ne ovisi, a čovjek koji je obdaren razumom (*raison*) dolazi u međusobnu ovisnost. Čovjek je biće potrebe i kada bi život na svijetu bio takav, da svatko svoje potrebe ostvaruje, tada ne bi bilo podređivanja jednih od strane drugih. No zbog nedostatka tih potrebnih dobara, dolazi do prevlasti (*la domination*). Dakle, kad ne bi postojala potreba, svi bi ljudi nužno bili jednaki, ali bijeda (*la misère*) koja prati našu vrstu dovodi do toga da jednog čovjeka podređuje drugom i ta zavisnost (*la dépendance*) stvara nejednakost. Postoji klasa bogatih i klasa siromašnih, a unutar tih određenja može se ići i na daljnje nijanse. Nevolju siromašnih povećavaju i česti ratovi.

Praksa pokazuje da se pravo svodi na mogućnost i sadržaj sile. To je *Spinoza kritički* izrazio u svom *Političkom traktatu* (*Tractatus politicus* II.8) ovim riječima: *Unus quisque tantum iuris habet, quantum potentia valet* (Svatko ima toliko prava koliko ima moći), a to znači da država nije u stanju da svakom čovjeku osigura slobodu.

Voltaire ne spominje Spinozu, no i on osjeća problem na sličan način. Svaki građanin (le citoyen) trebao bi imati jednako pravo kao i drugi. Zašto na primjer netko može da napusti svoj kraj, a netko ne? Da li netko treba da trpi zbog toga što je rođen u jednom kraju, a ne u drugom? Očito da ne. Ako se svakome dadu iste mogućnosti onda to ne znači, kaže Voltaire, da će kardinalov kuhar naređivati kardinalu, ali ne bi trebalo biti ni to, da oni koji su manje sposobni i manje znadu naređuju onima koji su od njih sposobniji. U takvom odnosu čovjek ne može ostati i on se mora odlučiti da odatle ide (de s'en aller). To je Voltaireov praktički savjet. Jer u pravo građanina moramo priznati da »svaki čovjek, u dnu srca, ima pravo da sebe smatra potpuno jednakim s drugima«. (Chaque homme dans le fond de son coeur a droit de ce croire entièrement égal aux autres hommes).

Problem slobode

Voltaire razmatra pitanje slobode u odnosu prema nužnosti i uzročnosti pri čemu postoji i pravo odlučivanja. To se obrazlaže ovim primjerom. Ako pored nas pucaju topovske baterije, da li smo mi tada slobodni da to čujemo ili ne? Ako nismo gluhi čut ćemo. No ako se mi tu šećemo sa ženom i kćerkom, da li ćemo mi tu ostati ili ćemo otići? Ako nećemo da izginemo otići ćemo, no ukoliko smo nepokretni tada ne bismo mogli koristiti svoju slobodu da odemo. Prema tome, sloboda se sastoji u moći da naša ličnost izvrši ono što je naša volja nužno zahtijevala. To bi prividno moglo značiti da se čini što se hoće (de faire ce que je veux).

Može se reći, željeti je slobodno, čim hoću da želim (je veux vouloir), no ipak željeti se ne može bez razloga (sans raison). To bi se moglo osporiti stavom: *Sit pro ratione voluntas* (tj. moja volja je moj razlog). To bi, kaže Voltaire, bilo besmisleno (absurde), jer nema neke posljedice bez uzroka. To bi se opet moglo shvatiti da čovjek nije slobodan i to bi se odnosilo na volju, no kad je volja nešto prihvatila — radnje su slobodne. Dakle, taj stav bi glasio ovako: »Slobodni ste da nešto radite kada imate moć da to radite«. (Vous êtes libre de faire quand vous avez le pouvoir de faire). Stoga nije rješenje slobode u nekoj indiferentnosti, jer to je riječ lišena smisla (un mot destitué de sens) i izmišljena je od ljudi koji su malo od toga imali. Voltaire bi time problem zaključio. Cijeli stav ima logički apriorizam: ništa se ne događa bez uzroka, dakle nema posljedice bez učinka. Stoga se i sloboda promatra u dva odnosa, tj. sloboda *od čega* i sloboda *za što*. Time se cijeli izvod

dovodi u odnos prema nužnosti, što znači da nužnost nije protivrječan pojam slobodi. Slobodi je proturječna prisila, a nužnost je odnos u kojem se sagledava mogućnost života uopće. Nije nužnost sloboda, ali, ako bismo pojam slobode razmatrali samog za sebe, onda bi to bila apstrakcija. Taj problem je postavljen već kod *stoika*. U općem determinizmu postaje jasno da se vanjski svijet ne može mijenjati. U toj filozofiji sloboda je određena kao spoznaja nužnosti. Od stoika do Hegela to je tema koja se razmatra u tom jedinstvu. Ako se ne može mijenjati vanjski svijet, to još ne znači da čovjek ne može sebe mijenjati. To je kod stoika dovedeno do maksimuma u idealu mudraca u kojem je logos (razumska sposobnost) uvijek odlučujuća.

Kad postavimo tezu da se ništa ne događa bez uzroka, tada iz toga logički slijedi da se i pojam slobode mora razmatrati u tom odnosu. To konkretno izgleda ovako. Sloboda se određuje iz dva stava: 1) iz negacije i 2) iz relacije. To znači da se sloboda shvaća kao negiranje onoga što sloboda nije i što slobodu sputava. Dakle *sloboda od* (*Liberté de la*) je *negacija* stanja u kojem slobode nema. No time što je nužnost način ljudskog postojanja i djelovanja, sloboda se mora uključiti u kategoriju *odnosa* u čemu je data i mogućnost *izbora*. To znači da je sloboda *pravo izbora* iz više mogućnosti. Ako izbora ne bi bilo, onda ni slobode nema. Izbor je način odnosa prema vrednotama pred kojima stojimo. Taj izbor ovisi od karaktera čovjeka koji izbor vrši. Na primjer *Teofrast* je u svojim *Karakterima* opisao 30 različitih osobina ljudi, i ako mi nekog čovjeka poznamo, tada možemo znati i to, kako će on postupiti u datoj situaciji. A to je već izrazio *Heraklit* u stavu — da je čovjekov *ethos* njemu i njegova sudbina.

Time što se sloboda razmatra kao negacija i kao relacija slijedi jasno, da je sloboda uvijek samo *oblik vezanosti* za određeni oblik stvarnosti. Negacija i relacija ovise bitno o pojedincu pa se i sloboda gleda kao individualni put u životu.

Kad se pojam slobode dovodi u vezu s pojmom, tada se dolazi i do pitanja o *slučajnosti*. Što bi to bilo? Ako je nešto slučajno (lat. contingens) tada ono može biti shvaćeno tako da se i nije moralo dogoditi. Slučajnost (contingentia, glagol: cingere — nastalo od: cum i tangere) je dakle mogućnost da se nešto dogodi ili ne dogodi, i to čovjek prima i tumači iz pojma svrhovitosti. No, iz teze nužnosti, slučaj nije prihvatljiv. Nužnost znači, da nema učinka bez uzroka. Iz ideje nužnosti slijedi stav — da nema vanprirodnih uzroka; dakle nema boga ni čuda. Navest ćemo jedan Spinozin stav: In rerum natura nullum datur contingens; sed omnia ex necessitate divinae naturae determinata sunt ad certo

modo existandum et operandum» (Eth. I prop. 29). To znači da su ista nužnost *natura naturata* i *natura naturans*. Dakle, nužnost nije neka sila izvan prirode, ona nije ništa izvan prirode, a u tu prirodu i mi pripadamo. *Hume* je shvatio nužnost kao nešto što postoji u ljudskom duhu, a ne u predmetima; što bi značilo da navikom dolazimo do predstave o nužnosti.

Iz opće ideje nužnosti slijedi stav da je *slučaj* (franc. le hasard) čovjekov pojam, a u stvarnosti slučaja nema, jer je sve uzrokovano. Spinoza tumači slučaj kao *neznanje uzroka*. Različite događaje čovjek može tumačiti kao slučajne, jer ih ne očekuje i ne dovodi ih u nužno-uzročnu vezu prema sebi. Na primjer *Boetije* u svom tekstu »*Utjeha filozofije*« govori o slučaju na ovaj način. Ako čovjek pođe orati njivu i nađe zlato, tada se može reći da je on to našao slučajno. No onaj, koji je to zlato zakopavao, imao je razlog za to. Kad se spoje različiti razlozi, a oni nisu bili ni u kakvoj vezi, tada se kaže, da se je to dogodilo slučajno, iako ta svaka pojedinačna radnja ima svoje uzroke. To možemo uočiti ovako: Čovjek svojim razumom otkriva bit prirodnog postojanja, pa odatle oblikuje *svoje kategorije*: slučaj, red, ljepota, poredak, uzročnost, bog i slično.

U svom članku: *Sloboda misli* Voltaire izlaže slobodu mišljenja kao čovjekovo pravo. On postavlja ovo pitanje: »Da li je Rimsko carstvo bilo nešto manje moćno zato što je Ciceron slobodno pisao?«

Prema Voltairu studij matematike i geometrije pokazuje kako čovjek može sebe slobodno da obrazuje, i u tom odnosu slijedi uputa u kojoj se kaže: »Usudite se da mislite sami sobom, što podsjeća na Horacijev stih: *Sapere aude*.

Voltaire ističe, da se jedino u Engleskoj može reći što se misli, a svagdje drugdje bdiye *Sveti Oficij* (ured) za nauku vjere o čemu ovisi i mogućnost govora. No Voltaire će reći, da je *dovoljno biti čovjek* da bi se provjerilo učenje religije. Samo sloboda misli može biti put u čovjekovu sreću.

Ako postoji tajna, tj. objava koja o svemu odlučuje i naređuje kako treba govoriti, pisati i misliti, tada se čovjekovo pravo podređuje Instituciji koja za sebe smatra da je jedina pozvana da tumači kako se u skladu s objavom mora živjeti i misliti. Voltaire smatra da je to držanje duše u okovima. Ako se o tome ne bude govorilo slobodno i otvoreno, tada se ljudsko mišljenje neće lako osloboditi od tih okova. Postavlja se pitanje: Dokle sežu vrata pakla, i na kraju što će pred vratima pakla biti i sa *Svetim uredom*. Što znači uništavanje slobode? Nije li to tada i uništavanje vlastitog postojanja, jer nešto se je moglo postati samo na tlu slobode.

Negirati slobodu značilo bi ograničavanje svega, pa i samoga sebe, a to ne može biti u skladu s određenjem čovjeka kao stvaralačkim bićem.

Stoga Voltaire smatra da se mora ići u opširnu kritiku teologije i religije, jer mnogo je zla nastalo baš iz religioznog fanatizma, u kojem se ništa drugo ne priznaje što ne odgovara vlastitom uvjerenju i htijenju. Dakle, tko ostaje samo kod svog hrama (fanum) i ništa drugo ne vidi, postaje najveći neprijatelj ljudskog roda. Da bi se to ukinulo, treba razložno iznijeti sud i o pitanju vjerovanja.

Teme o religiji

U svom *Filozofskom rječniku* Voltaire je obradio mnoga pitanja iz religioznog područja, pri čemu je najviše govorio o Bibliji. Da li je moguće racionalno objasnjavati dogme? U razmatranju tih pitanja nužno je ići na uspoređivanje da bi se vidjelo što se o nekom sadržaju govori u vjerovanju, a šta to znači u razumskom razmatranju, koje se ne opterećuje niti obavezuje dogmama, kao nekom objavljenom istinom.

To je u metodološkom pogledu moguće učiniti svakom čovjeku. Ako se sadržaj naučenog vjerovanja prenese na obično razmišljanje (na što čovjek ima pravo), tada će se vidjeti što razum kaže. Odluka o tim razlikama opet ostaje na nivou individualnog shvaćanja i prosuđivanja. No ako se u takvom istraživanju pokaže da »svete priče« ne mogu izdržati strogi etički kriterij, tada se nužno mora početi sumnjati, jer mišljenje ima pravo o svemu reći svoj sud.

Pogledajmo neke Voltairove primjere. Kako bi izgledalo razgovor o bogu između jednog Skita i jednog Grka? Skiti su bili na periferiji grčkoga svijeta i oni nemaju tradiciju grčkog filozofskog i teološkog obrazovanja. Stoga je njihov razgovor u mnogo čemu otežan. Vjerovanje samo po sebi neće moći odgovoriti na mnoga pitanja iz teorijskog razmatranja tog istog pitanja.

Skit će reći da vjeruje u Najviše biće (Être suprême). To biće zna što je svakom čovjeku potrebno, pa mu se stalno treba moliti, da bi se propravilo vlastito životno stanje. Tu treba biti ustrajan i očekivati od boga milost. Time je za Skita cijeli problem riješen.

No sad dolaze pitanja: Tko ti je rekao da bog postoji. Ako Skit kaže da to potvrđuje priroda, tada dolazi novo pitanje, a kako ti zamišljaš boga, dakle, koju ideju imaš o njemu? Skit ga zamišlja kao tvorca i gospodara; on nagrađuje ako se radi dobro, a kažnjava ako se radi loše. Tu filozof može da pita: da li je bog beskonačan *secundum quid* ili prema svojoj esenciji? Nor-

malno je, da Skit ne zna što ga pita. Zatim, da li je bog negdje, svagdje ili nigdje? A što se tiče božje moći kako to izgleda? Da li on može učiniti, da ono što je bilo nije bilo? To opet vraća temu na pitanje: Što je bog? Skit će reći: Bog je moj neograničeni gospodar. No da li je on tjelesan ili duhovan (corporel ou spirituel), odnosno što bi bio duh (l'esprit)? Na to pitanje Skit ne zna što bi odgovorio.

Zadani opseg istraživanja o temi vjerovanje i o bogu, vrlo je velik. To bi se moglo pokazati na mnogim primjerima iz filozofije počevši od Ksenofana u Elejskoj školi, pa do prosvjetitelja. *Filon Aleksandrijski* je postavio tezu da bog postoji, dakle ima egzistenciju, no time što znamo da on jest, ne slijedi da znamo i to što on jest. Dakle, znamo egzistenciju, ali ne znamo esenciju.

O božjoj moći bilo je diskusije između dijalektičara (pristalica Aristotelove logike) i antidijalektičara u skolastici, gdje je *Petrus Damiani* pokušao iz dogmi ići protiv logike. No na pitanje da li bog može razoriti Rim — mogao je slijediti odgovor da to bog može, jer je sve-moćan, no da li može učiniti to, kao da Rima nikada nije bilo? To ne može, što znači da je i božja svemoć ograničena logikom.

Ili pak pitanje koje postavlja *Scotus Eriugena*, što bog o sebi zna? Da li bog sebe zna kao konačnost ili kao beskonačnost? Ako sebe zna kao konačnost, onda je to vlastito negiranje, a sebe znati kao beskonačnost je *contradictio in adjecto*. Iz tih razlika Eriugena će zaključiti da bog sebe ne zna, no njegovo neznanje je njegovo najviše znanje.

Pred ovakvim pitanjima vjerovanje nema mogućnosti da za sebe nađe odgovore kojim bi se branilo. Ostaje se jednostavno na tome: vjerujem, jer vjerujem i to bi bilo dovoljno.

Samo vjerovanje po sebi nije problem, neka ono ostane, no pri tome važna je opća ljudska tolerancija. Kad govori o toj temi Voltaire naglašava da je u antici bilo vjerske slobode i zbog vjerskih razlika nije bilo ratova. Jedino je kršćanstvo djelovalo isključivo i por-ed sebe nije htjelo ništa drugo priznati. Ako se govori o povremenim progonima, tada je to bilo iz političkih razloga (nepriznavanje kulta cara) i načina organizacije (država u državi) a ne zbog vjerovanja u pojedine dogme. Voltaire daje mnoge primjere iz kojih se vidi da je kršćanska crkva stalno plivala u krvi, jer kršćani smatraju sve, cijeli svijet svojim protivnikom sve dotle, dok se ne obrate a to se smije činiti ognjem i mačem. Voltaire piše: »Jasno je, da je svaki pojedinac koji progoni nekog čovjeka, svog brata obično čudovište«. Među ostalim primjerima Voltaire navodi i pokolj hugenota

u Parizu što je poznato kao *Bartolomejska noć*, i taj dio svijeta doživio je veće zlo nego što su ikad prethodnici i savremenici rekli o paklu.

Taj pokolj pogodio se je 23/24 augusta 1572 uoči praznika svetoga Bartola (jednog od apostola). Samo u Parizu ubijeno je 3.000 — 4.000 protestanata, koji se nisu vratili u krilo katoličke crkve, a u cijeloj Francuskoj broj žrtava iznosio je oko 20.000 ljudi. Pape Pius V (umro 1. V. 1572.) i Grgur XIII (12. V. 1572.) nisu znali za taj plan. No ipak, kad je čuo o uništenju Hugenota papa Grgur XIII dao je u Crkvi sv. Petra služiti: *Te deum laudamus*, a zatim je organizirao i druge proslave. Bartolomejska noć prouzrokovala je daljnje ratove sve do 1598. protiv hugenota, koji su brutalno fizički uništavani.

Netolerancija je zlo za ljudsko društvo i ništa se ne može trajno riješiti nasiljem i uništavanjem onih koji drugačije misle i vjeruju. Ako se tolerancija ne može održati na osnovu same ljudske razboritosti, tada tu može doći u obzir i strah. Voltaire navodi primjer Sultana koji upravlja Gebrima, Banijancima, grčkim kršćanima, nestorijancima i rimskim katolicima. »Prvi koji pokuša da stvara nered bude nabijen na kolac i svi su mirni«. (*Le premier qui veut exciter du tumulte est empolé et tout le monde est tranquille*).

Uzet ćemo još jedan primjer razmatranja odnosa između vjerovanja i razuma. Što da se kaže o vjerovanju u potop kao božjoj kazni protiv grešnog ljudskog roda? Potop je fizički nemoguć, jer da li može sve na zemlji biti potopljeno padavinama od 40 dana, i da se od svega živog nađe po uzorak u lađi Noaha? Ako se pronalaze ostaci školjki u predjelima koji su danas kopno i udaljeni od obale, onda to za geologiju nije problem. Zemlja se oblikuje i mijenja pri čemu se i voda može širiti i privlačiti, ali ne tako, da je cijeli svijet potopljen. Izlagati pojedinosti o potopu nema potrebe, jer to ništa ne mijenja stav o fizičkoj nemogućnosti takvog zbivanja.

»Dakle, budući da je priča o potopu učila najčudnije o čemu smo ikada čuli, bilo bi besmisleno objašnjavati je: to je jedna od onih tajni koje se prihvataju samo vjerom, a vjera se sastoji u tome, da se prihvata ono što razum ne prihvata, što je opet još jedno čudo« (*et la foi consiste à croire ce que la raison ne croit pas, ce qui est encore un autre miracle*) dakle, u te tajne (misterije) može se samo vjerovati i ništa više.

Iz samog određenja da se vjerovanje i razum isključuju slijedi jasno, da se ta dva područja razdvajaju. Ljudski duh (*esprit*) nije u stanju, da na svoj nivo i izraz shvati i prevede te misterije. Takav pokušaj nije

nepoznat (na primjer razdoblje skolastike) no ostaje otvoreno pitanje što se time postiže? Ako se hoće isto, tj. putem mišljenja ponoviti ono što je već u vjerovanju, tada to ne može biti shvaćeno kao nešto drugo i novo, čak kad bi takav pokušaj i uspijevao, tj. u tom smislu da se razum podredi vjerovanju. No iz samog razuma slijedi stav, da se ta dva područja razlikuju. Razum ne vjeruje u ono što se u vjeri prihvaća. U tom smislu navest ćemo još nekoliko izvoda, da bi se dobila potpuna slika tog odnosa. Na osnovu razumskog kriterija mogu se staviti mnoge primjedbe svakom vjerovanju, jer se metodom razuma mora ići na logičnost i kritičnost.

Voltaire govori razložno i jasno. Jevrejsku tradiciju prikazuje u okviru društvenih i povijesnih okolnosti. On kaže da su Jevreji uradili sa historijom i starom legendom ono što njihovi staretinari rade sa iznošenim odijelom, prevrću ga i prodaju kao novo, što mogu skuplje (članak: — Abraham). O hebrejskom utjecaju na Grke ne može biti ni govora. Ljudi su uvijek pravili bogove prema sebi. Što se tiče anđela ne zna se gdje oni borave, da li u zraku, u praznom, ili na planetama. »Bogu se nije htjelo da nas u to uputi«.

Heretici ne drže mnogo do crkvenih koncila, pa se samostalno odlučuju o pojedinim temama vjerovanja. Da li na primjer ima *četiri* evanđelja za to što ima *četiri* strane svijeta, ili zato što je Ezekiel vidio samo *četiri* životinje? Zbog različitih mišljenja ljudi su se klali, iako mnogo nisu razumjeli to u što su vjerovali.

Voltaire navodi mišljenje *Baylea* koji je pisao da ateističko društvo može postojati, i da se tu ne bi mogli dati moralni prigovori. Bayle je mislio kao i Plutarh, bolje je ne imati nikakvo mišljenje nego rđavo mišljenje. Bartolomejski pokolj su učinili fanatici. »Hobbes je važio za ateistu, ali je vodio miran i čedan život: a fanatici njegovog vremena natopili su krvlju Englesku, Škotsku i Irsku« (članak: ateista, ateizam). Voltaire hvali i Spinozu kao čestitog čovjeka, a fanatici su ga proglašavali ateistom.

Mnogo je bilo sukoba, sumnjičenja, proganjanja i ubijanja oko svake dogme. Što se je sve događalo oko dokaza za Isusovo božanstvo? Kad bi se to sve skupilo, bilo bi preko 300 vrsta kršćanstva.

Prema vjerovanju uskrsnuće će najaviti zvuci truba. »Postavlja se pitanje koliko će biti truba: teolozi još nisu izračunali, ali će izračunati«. Važno je da se vjeruje. »Među nama, reći da se vjeruje ono što je nemoguće, to znači lagati«.

Čovjek može imati svoje principe, ako smije samostalno da razmišlja; a to je najbolji način za oslobađanje od predrasuda. Biti istinit znači biti pravedan, pa je time norma života jasna. Svećenici zavode narod da

bi njime lakše upravljali. Svećenike treba sprečavati da ne prodaju budućnost za sadašnjost. Od prijateljstva se ne smije praviti vjerski propis, već se treba ponašati prema načelima razuma. Teolozi su ljudi, koje je Kirka pretvorila u svinje, pa im stoga mudri Odisej treba vratiti ljudski oblik, a to bi bila velika usluga Zemlji i njima samima.

Tko je vidio kako se sudi svim mrtvima kad se to detaljno opisuje? A što će se dogoditi, ako svatko zna sebe braniti, i ako ima uza se svoje svjedoke? Što će onda biti od dogmi? Izgleda da je lakše samo vjerovati i ništa ne pitati. Uzor za to mogli bi biti sveci, jer oni nisu mnogo istraživali, već su se ponašali pokorno. Nad tim je budno bdila Inkvizicija. Voltaire ističe, da je prvi inkvizitor bio bog, jer on traži Adama i Evu i poziva ih na odgovornost zbog učinjenog prestupa. Kaznu zaslužuju, jer nisu bili pokorni.

Prema hebrejskoj tradiciji bog učestvuje u njihovom cjelokupnom životu, pa bismo prema tome, za sve hebreje, morali imati najdublje poštovanje. »Nema nijednog hebrejskog lupeža koji nije daleko iznad Cezara i Aleksandra. Kako ne pasti na koljena pred lupežom, koji vam dokazuje da je njegovu historiju pisalo samo Božanstvo, dok su nam grčke i rimske historije prenijeli obični smrtnici?« Koliko je bilo ubistava koja opisuje *Knjiga o kraljevima* i *Knjiga dnevnika*? »Treba priznati da Sveti Duh, ako je pisao ovu historiju, nije baš izabrao slavnu stvar«.

Teško je preobratiti onoga, koji vjeruje samo svom razumu. Zbog toga mnoge stvari iz Evandjelja nailaze na otpor. Što je učinio »sveti glas Pisma?« Da li se zabrana čitanja drugih knjiga može shvatiti kao dobra uputa za ljudski rod? Šta bi bio sretni dan, i da li je to objašnjeno u teološkim izvodima? »Ali gdje su ti koji se usuđuju da kažu istinu?« Ili je rješenje u tome da treba šutjeti kad Crkva govori? Bilo bi dosta da se poštuje Boga, zatim da se bude čestit čovjek i vjerovati da su dva i dva četiri«.

Voltaire piše, da on mnoga pitanja postavlja radi pouke, »i od svakoga tko hoće da me pouči zahtijevam da govori razumno«. Po logici razuma čovjek će spoznati dobro i zlo, a ne po vjerskom maštanju. Može se reći, da je »predrasuda mišljenje bez prosuđivanja«, pa se tako ponašamo prema djeci, ulivamo im mišljenja koja hoćemo, prije no što su ona u stanju da prosuđuju.

No ipak vjerovanje je utvrđeno. »Imamo veliki tridentski sabor, koji u Francuskoj nije prihvaćen zbog stege, ali njegovo učenje je neporecivo, jer Sveti Duh je svake nedjelje po kazivanju fra Paulo Sarpija, stizao iz Rima u Trident u jednom putničkom sanduku, ali fra Paulo Sarpi malo miriše na herezu«.

No čitalac treba sam da kaže o onome što mu pričaju svećenici. Može odlučivati čovjek koji je oslobođen predrasuda i ljubitelj istine i pravde; najzad, čovjek koji nije životinja, ali koji ne vjeruje ni da je anđeo.

Ništa nije novo ako se kaže da se razumu suprotstavlja sila i često puta sila je uništavala razum. Treba raditi tako, da razum jača i da sebi podredi silu. Mnogo toga mogu razum i vrijeme izmijeniti.

Ako čovjek sebi protivrječi, onda je to suprotno zdravom razumu. To svatko može na sebi utvrditi. Lažnost se ne može pretvoriti u istinu. Mišljenje i djelo pokazuju cjelinu ljudskog bića. Ne može se odjednom postići da se svi drže svog misaonog kriterija.

Onima koji se na razne načine suprotstavljaju mišljenju i filozofiji moglo bi se ovako odgovoriti: »Filozofija se ne sveti, ona se mirno smije vašim zaludnim naporima i polako prosvjećuje ljude, koje vi hoćete da zaglupite da biste ih načinili sličnima sebi«. (članak: Duša).

U toj formulaciji nalazi se bit cjelokupne ideje prosvetiteljske filozofije kao teorije i prakse.

Branko Bošnjak

DAS PHILOSOPPHISCHE WÖRTERBUCH VON VOLTAIRE

Die französische Aufklärung war eine geistliche Bewegung in welcher sich die frühe bürgerliche Gesellschaft als neue geschichtliche Macht behauptete.

Die Enzyklopädisten haben sehr kritisch geschrieben und damit bewiesen wie das Volk erzogen werden muss. Voltaire hat in seinem Dictionnaire philosophique stets den gesunden menschlichen Verstand verteidigt um zu zeigen, dass die Kirche, Religion, Staat, Gesellschaft u. ä. in sich und an sich sehr reaktionär sind und der Mensch soll sich durch das freie Denken davon befreien. Jeder behandelte Begriff in diesem Wörterbuch hat genau gezeigt was zu tun ist um die eigene Befreiung zu erreichen.

Das war ein Ausdruck der Überzeugung, dass das Wissen eine absolute Macht ist.

THE
JOURNAL
OF
THE
AMERICAN
MEDICAL ASSOCIATION
PUBLISHED WEEKLY
CHICAGO, ILL., U.S.A.
Vol. 10, No. 1, January 1, 1917
Price, Five Cents
Subscription Price, \$5.00 per Annum in Advance
Single Copies, 15 Cents
Entered as Second-Class Matter, May 26, 1902
Postpaid
Acceptance for mailing at special rate of postage provided for in Act of October 3, 1917
Authorized by Act of October 3, 1917
Copyright, 1917, by American Medical Association
Printed at the American Medical Association, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill.
Second-Class Postage Paid at Chicago, Ill.
Postmaster: Send address changes to JOURNAL OF THE AMERICAN MEDICAL ASSOCIATION, 535 North Dearborn Street, Chicago, Ill.

**ASPEKTE
TË TEORISË
KRITIKE
TË SHOQËRISË**

Një nga interpretimet e shumta të mendimit të Marksit në shekullin XX, të cilat i kundërvihen njëra-tjetrës, zhvillohet nga e ashtuquajtura Teori kritike e shoqërisë, përkatësisht »Shkolla e Frankfurtit«. Megjithëse edhe ndër përfaqësuesit kryesorë të kësaj shkolle siç janë Maks Horkhajmer (1895—1973), Teodor V. Adorno (1903—1969), Herbert Markuze (1898—1979) e të tjerë, ka mospajtime në disa pikëpamje, mospajtime madje që nganjëherë nuk mund të sillen brenda një tolerance të pranueshme, kjo prapëseprapë nuk i vë në dyshim veçoritë themelore të përbashkëta të kësaj rryme ideore. Qëllimi ynë është pikërisht t'i vëmë në pah këto veçori, siç është, për shembull, miratimi i parimit të Marksit i »Kritikës radikale të çdo gjëse ekzistuese«, parim të cilin përfaqësuesit e mësipërm e shtrijnë dhe e shndërrojnë në një metodë të përgjithshme të të filozofuarit, që e përdorin praktikisht për të mbajtur qëndrim kritik ndaj shoqërisë ekzistuese si dhe ndaj filozofisë e shkencës ekzistuese.

Nga çështja e problematikës komplekse të Teorisë kritike të shoqërisë do të përpiqemi të shqyrtojmë këto aspekte: parakushtet shoqërore dhe teorike të zanafillës dhe të zhvillimit të Teorisë kritike mbi shoqërinë dhe karakteristikat metodologjike të kësaj teorie.

Parakushtet shoqërore e teorike të zanafillës dhe të zhvillimit të teorisë kritike të shoqërisë

Rrënjët e çdo mendimi filozofik janë të ndërlikuara dhe të shumfishta. Të tilla janë sidomos burimet pothuaj të një filozofie të tërë. Rrënja më e thellë, në esencë kontradiktore, e Teorisë kritike të shoqërisë është tendenca e zhvillimit të lëvizjes socialiste, nga njëra anë, duke filluar që nga Revolucioni i Tetorit pothuaj në mbarë Evropën e shekullit XX, e të kuptuarit nga Teoria kritike e kësaj lëvizjeje në mënyrën e vet permanente dhe nga ana tjetër, përcaktimi definitiv i Teorisë kritike të shoqërisë për qëndrim kritik e negativ ndaj kësaj lëvizjeje sikurse edhe ndaj botës bashkëkohëse përgjithësisht.

Sa i takon lëvizjes socialiste në Gjermani, do theksuar se përçarja e ashpërsuar, e shkaktuar nga lufta dhe Revolucioni i Tetorit, mbetet të zhvillohet edhe më tej. Para së gjithash, mbarë lëvizja bëhet e vetëdijshme për të renë dhe ecën përpara: socialdemokracia rrit ndikimin e vet dhe sikur bëhet e zonja të imponojë reforma të mëdha; komunizmi, që lë pas vetes fillimin e konsolidimit të fitoreve në Bashkimin Sovjetik, duket se është afër fitoreve të reja. Inteligjencia radikale arrin në masë të dukshme në pozita të lëvizjes socialdemokrate, — siç ndodh me H. Markuzen, i cili aso kohe i përkiste partisë socialdemokrate, ndërsa më parë (më 1918) ishte larguar vetë nga Këshilli i ushtarëve në Berlin.¹ Ripërtërirja e socializmit në vitet 1917—18, me gjithë përçarjen e lëvizjes dhe përkundër humbjeve të para, dukej se po vazhdonte.²

Por nga viti 1918 (nga ngjarjet revolucionare të fundit të këtij viti në Gjermani), lëvizja ngec. Komunizmi reziston, mirëpo në të shumtën e rasteve nuk ia del të lidhet njëherë e mirë me çështjen, me masat dhe të veprojë; i kthehet në masë të konsiderueshme mospajtimit të përgjithshëm dhe mban qëndrim të pritjes pasive. Inteligjencia socialiste, e pakënaqur me reformizmin socialdemokrat, që synon shtrirjen e demokracisë dhe socializmin gradual të kapitalizmit, me imobilizmin komunist, mbetet në pjesën më të madhe me orientime socialiste, por zë pozita të izolimit e të mosangazhimit.³

Përçarja e vazhdueshme në mes komunistëve, socialdemokratëve e anarkistëve i shkonte në favor nacionalizmit, për më tepër kur, në një masë, edhe kjo përçarje e kushtëzonte »mungesën« e revolucionit proletar. Kjo

¹ Razgovor sa Markuzeom, »Treći program«, nr. 42, III — 1979, fq. 252

² A. Zanardo, *Filozofia i socijalizam*, »Komunist«, Beograd, 1976, fq. 151 — 160.

³ Razgovor sa Markuzeom, ibidem.

klasë kishte mbetur prapa ndaj praktikës faktike e problemeve që e shoqëronin jo aq nga mungesa, respektivisht njohuria e pamjaftueshme teorike, sa kjo prapambetje e teorisë ishte rezultat i mungesës respektivisht i aktivitetit të pamjaftueshëm politik të lëvizjes komuniste të viteve tridhjetë. Mungonte lidhja e fortë e teorisë, e diskutit marksist me masën, me klasën punëtore.

Kështu në Gjermani çështja e zhvillimit dhe e vazhimit të ripërtëritjes së lëvizjes, çështja e shtyllës kryesore të procesit revolucionar, mbetet e pazgjidhur. Kup-tohet se çështja e zhvillimit të ripërtëritjes së këtij procesi nuk lihet anash, problemet prandaj mbesin aktuale edhe synimet për përballimin, zgjidhjen e kapërcimin e tyre, përkundër rrethanave të tjera, të vështira, në të cilat gjendeshin.

Këto ishin rrethanat e zhvillimit të marksizmit në Gjermani brenda viteve 1918—1933: në Përfundim ai është edhe në tej në pikëpamje teorike më i avancuari dhe ka edhe në tutje mjaft forca të afta intelektuale (jo vetëm gjermane por edhe hungareze, polake etj.).

Përveç ngjarjeve të përmendura që ndikuan në kahet e zhvillimit të inteligjencies socialiste, në Frankfurt zhvilloheshin edhe procese të përherëshme që ushtronin ndikim në orientimin teorik dhe praktik të Maks Horkhajmerit, këtij prijatari të Teorisë kritike, vepra e të cilit do të bëhet paradigmatisht për të gjitha vlerësimet e përpjekjeve teoriko-kritike, qoftë të zhvilloheshin ato drejt teorisë kritike mbi shoqërinë, filozofinë empirike, ose kah frojdizmi i Marksit.⁴ Nga fillimi i viteve njëzet, ishte formuar një rreth i intelektualëve të rinj me qëllim që t'i rrahte problemet e marksizmit dhe të socializmit, lidhur sidomos me praktikën historike, që aso kohe zhvillohej në shënjë të bolshevizmit rus dhe të «këshillave» në Gjermani, në Austri, Itali dhe Hungari. Këto përpjekje i karakterizon veçanërisht hapja ndaj të gjitha problemeve themelore të marksizmit, me synim që në pikëpamje teorike të gjendet në nivelin e kohës, që është parakusht për ekzistimin e marksizmit, por edhe të çdo aktiviteti shkencor dhe filozofik përgjithësisht. Përndryshe, marksizmi i kësaj periudhe është i preokupuar më tepër me konceptet e përgjithshme filozofike se sa me shkencat e veçarta, që është shënjë e gjerësisë së tij dhe kompleksitetit të perspektivës, por njëkohësisht edhe dëshmi e paaftësisë së tij që të dalë nga suazat e teorisë abstrakte.

Nëverën e vitit 1922 organizohet java e parë e punës për çështje të marksizmit, në të cilën marrin pjesë, përveç tjerash, Gj. Lukaç, K. Korsh, F. Pollok etj.⁵ Përveç

⁴ A. Buha, *Istorija kao transcendencija aktuelnog značaja kritičke teorije*, rev. »Filozofija«, Beograd, 1973, nr. 1—2, fq. 159.

⁵ M. Džej, *Dijalektička imaginacija*, »Svjetlost«, Sarajevë, »Globus«, Zagreb, fq. 24.

kësaj, Feliks Vajl, që ishte iniciator i formimit të këtij rrethi, kishte edhe idenë për themelimin e një instituti që do të merrej me historinë e lëvizjes punëtore dhe me çështje të zhvillimit të shoqërisë moderne. Ithtar të kësaj ideje bëhen edhe M. Horkhajmeri, F. Polloku dhe K. A. Gerlahu, profesor në Athinë, i cili e shkroi më 1922 një memorandum për nevojën e një instituti të këtillë, që në pikëpamje financiare do të ishte i pavarur, por njëkohësisht edhe i lidhur me Universitetin.⁶ Po në atë vit, mbështetur mbi këtë iniciativë, themelohet »Instituti i kërkimeve sociale«, drejtori i të cilit, në bazë të statutit të miratuar, do të duhej të ishte patjetër profesor i Universitetit të Frankfurtit.

Më 1923 drejtori i parë i tij, K. A. Gerlah, vdes dhe në vend të tij vjen Karl Grundberg, i cili ishte orientuar kryesisht kah kërkimet historike dhe empirike dhe që sigurisht »pajtohej me qëllimin e institutit interdishiplotar që i kushtohej autopsisë radikale të shoqërisë borgjeze«.⁷

Ky Institut kishte rëndësi të madhe. Ishte i pari institut shkencor i Evropës Perëndimore, i cili jo vetëm se merrej me marksizmin, por edhe bashkëpunëtorët e vet kryesorë i kishte marksistë, disa prej të cilëve ishin anëtarë të Partisë Komuniste (si p.sh. K. Korshi). Për këtë shkak u bënë më të lehta kontaktet dhe bashkëpunimi i këtij Instituti me Institutin Marks-Engels të Moskës, drejtuar nga D. Rjasanovi.⁸ Kur më 1930, për shkak të sëmundjes, K. Grundbergu detyrohet ta braktisë detyrën e drejtorit, si personalitet më i përshtatshëm që do ta vazhdonte veprën e tij ishte Maks Horkhajmeri, i cili në ndërkohë u bë edhe profesor ordinar i katedrës së posaçmëruar të »Filozofisë sociale« në Universitetin e Frankfurtit.⁹ Në këtë mënyrë zë fill një kaptinë e re e veprimtarisë shkencore e teorieke e Horkhajmerit, por njëkohësisht edhe e Institutit në fjalë.

Në ligjëratën e vet të inagurimit si drejtor i Institutit, Horkhajmeri shtron disa kryeide që mendonte t'i realizonte në punimet e tij teorike si dhe së bashku me bashkëpunëtorët në kuadër të Institutit, i cili qysh atëherë i kishte mbledhur disa personalitete, që pas njëzet vjetësh do të dilnin në plan të parë të mendimit teorik (F. Pollok, L. Lovental, T. W. Adorno, H. Markuze etj.). »Filozofia sociale«, ashtu si e shihte Horkhajmeri, »s'do të ishte vetëm një Wissenschaft (Shkencë, dije) që do të gjurmonte të vërtetën e pandryshueshme. Ajo më parë do kuptuar si teori materialiste e pasuruar dhe e plotë-

⁶ Ibidem, fq. 25.

⁷ Ibidem, fq. 29 — 31

⁸ Ibidem, fq. 34.

⁹ Ibidem, fq. 50 — 51.

suar me punë empirike, në të njëjtën mënyrë sikundër që shkencë natyrore ndërlidhet dialektikisht me disiplina shkencore të caktuara. Pra, Instituti kishte për detyrë ta vazhdonte, ta zgjeronte kreativitetin e tij dhe në të njëjtën kohë të mos i linte anash synimet interdisiplinare, sintetike.«¹⁰ Në fund Horkhajmeri parashtronte shkurtimisht detyrën e parë që kishte Instituti nën drejtimin e tij: Gjurmimi i qëndrimeve të punëtorëve dhe të nëpunësve të Gjermanisë e të pjesës tjetër të Evropës së zhvilluar ndaj një varg çështjesh. Metodat do të aplikonin përdorimin e statistikave publike; pyetësorët e ndihmuar me interpretimin sociologjik, psikologjik dhe ekonomik të të dhënave.

Horkhajmeri synonte në çdo rast ta përballonte kri- zën e pranishme ndërmjet shkencave të veçanta dhe të filozofisë e të vinte në pah domosdonë e ndërlidhjes së tyre dialektike. Sepse, duhej të gjendej shtegdalja nga përimitimi i specializimeve në fusha të ndryshme, sikurse edhe nga abstraktësia filozofike e cila nuk menr parasysh zhvillimin e shkencës dhe të shoqërisë. Ishte puna për »atë që filozofia, intenca teorike e së cilës ishte e orientuar kah e përgjithshmja, 'thelbësorja', t'u japë impulse shtytëse kërkimeve të veçanta dhe të jetë e hapur mjaft ndaj botës që të mos mund të pësonte ndikime e ndryshime me zhvillimin e kërkimeve, konkrete«.¹¹ Prandaj, Horkhajmeri konsideron se nevojiten kërkime të për- bashkëta të filozofëve, të sociologëve, të ekonomistëve, të historianëve, të psikologëve, që do të mbledheshin në një tërësi të përhershme pune dhe që asnjëherë në kërkimet e tyre shkencore s'do ta linin anash të përgjithshmen dhe tërësinë.¹²

Në këtë ndërkohë Horkhajmeri kishte formuar tashmë pikëpamjen e vet themelore mbi të ashtuquajturën Teori kritike e shoqërisë, që përbën, në thelb, një receptim të dialektikës historike të Marksit mbi një përvojë të re teorike e praktike të tri dekadave të para të shekullit tonë. Pikëpamjen teorike dhe metodologjike, veçoritë e së cilës përfaqësuesit më të shquar të saj duan ta theksojnë, qysh në vitet tridhjetë, dhe gjithsesi ta veçojnë nga interpretimet e tjera të mendimit të Marksit, të periudhës së Internacionales II të III, si p. sh. kauckianizmi, austromarksizmi, leninizmi etj., impuls kryesor si duket i dha shfaqja e një ideje dhe e një ngjarjeje politike: 1) botimi i »Dorëshkrimeve ekonomiko-filozofike« të

¹⁰ Ibidem, fq. 52.

¹¹ M. Horkheimer, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., 1972, fq. 33; cituar sipas: P. Vranicki, *Filozofski portreti*, Zagreb, 1979, fq. 286.

¹² *Razgovor sa Markuzeom*, fq. 256 — 257.

Marksit (1932) dhe 2) ardhja në pushtet e nacionalsocialistëve në Gjermani (1933). Këto ngjarje e shpejtojnë në të vërtetë veçimin ideor të filluar qysh më parë.

Botimi i »Dorëshkrimeve ekonomiko-filozofike« dhe i »Ideologjisë gjermane« të Marksit shkaktoi një shqyrtim të gjallërishëm në suaza ndërkombëtare rreth presupozimeve filozofike dhe kuptimit të teorisë së Marksit. Ndër të parët që mori pjesë në rrahjen e këtyre çështjeve ishte edhe Herbert Markuze. Këto vepra të Marksit, të panjohura më parë, forconin edhe më tej bindjet që tashmë ekzistonin në suazat e këtij drejtimi ideor, që në bazë të mendimeve të Marksit gjendet ideja humaniste mbi njeriun, mbi bazën e të cilit vazhdon dhe ngrihet në një shkallë më të lartë tradita progresive e filozofisë evropiane, kryesisht e iluminizmit francez dhe e idealizmit klasik gjerman. — Pikërisht vihet theksi në hegelianizëm, ripërtirja e të cilit zen fill me »Hegelin e ri« të Dilthey-it e predominon në Evropë, me rastin e 100-vjetorit të vdekjes së Hegelit.

Për teoricentët e Frankfurtit, përveç veçorive të tjera, ka rëndësi pikërisht e dhëna se ata mblidhen për të vepruar në kohën e cila nuk kishte shumë gjasë për një aksion konkret, aksion vendimtar që do të shënonte kthesë, në kohën që karakterizohet nga vetëdija gjithnjë e më e qartë — sidomos ndër »marksistët e perëndimit« — mbi mungesën e revolucionit, mbi pamundësinë e lindjes dhe të zhvillimit të revolucionit ashtu siç mendonte Marksi.

Pas emigrimit të përfaqësuesve të Teorisë kritike, pas vitit 1933, sado që në teori dhe veçmas në të kuptuarit e kulturës ndryshon nga marksizmi i socialdemokracisë gjermane para vitit 1933, ajo, Teoria kritike, vuan nga një prej paragjyqimeve të saj, e kjo është »evropeizmi« i kufizuar në të kuptuarit e rrethanave historike e botërore të kohës dhe kundërshtimi i teorisë kritike leniniste mbi imperializmin dhe revolucionin proletar.¹³ Gjithashtu, pa marrë parasysh një varg dallimesh thelbësore që ka kundruall shtruarjes borgjeze të teorisë shoqërore, Teoria kritike e shoqërisë e ka të përbashkët me të, përveç një pjese të traditës në të cilën mbështetet, edhe ngeljen në suazat e kufirit klasik teorik, — mbyllet në suaza teorike: mbetja në suaza të vështirimit pasiv.¹⁴ Kemi të bëjmë, shkurtimisht, me një përpjekje teorike, dhe në përmasa kulturore më të gjera, që rëndësinë e vet shoqërore të mos e lidhë drejtpërdrejt me pozitën konkrete

¹³ V. Milić, Metod kritičke teorije, rev. »Filozofija«, nr. 2, 1969, fq. 103.

¹⁴ Ž. Puhovski, *Mogućnosti kritičke teorije*, parathënia e librit: T. W. Adorno, M. Horkheimer, *Sociološke studije*, Zagreb, 1980, fq. 8.

te të proletariatit, përkatësisht me forca të tjera kthesë-shënuese, mbështetur në bindjen se vepron parreshtur nga pozita revolucionare.

Skepticizmi lidhur me ekzistencën e forcave revolucionare në Evropën Perëndimore dhe në vendet e zhvilluara kapitaliste në përgjithësi, sa vjen e rritet më shumë. Rrënjët e këtij skepticizmi qëndrojnë drejtpërdrejt në pamundësinë e lëvizjes punëtore gjermane që t'i kundërvihet mësymjes fashiste dhe në faktin tragjik të kësaj lëvizjeje punëtore, që u pa qysh në vitet e para të sundimit nacist. Një nga masat e para pas ardhjes së nacistëve në pushtet (1933) ishte mbyllja e Institutit, në mars të atij viti, për shkak të »tendencave armiqësore antishtetore« të tij, ngase ai cilësohej si një institucion marksist dhe çifut. Disa nga protagonistët e Teorisë kritike vetëm për-kohësisht dhe pjesërisht lirohen nga skepsa e plotë ndaj mundësive revolucionare të proletariatit gjatë viteve të para të imigrimit në Francë, me gjasë, nën ndikimin e tubimit të forcave politike të majta rreth Frontit Popullor dhe të sukseseve të tij të para.¹⁵

Pas vitit 1938 fundosen edhe ato shpresa për mundësitë e drejtpërdrejta të realizimit të shoqërisë socialiste në Evropë. Detyrë kryesore bëhet ruajtja e disa fryteve themelore politike e kulturore të shoqërisë borgjeze për-mes luftës kundër barbarizmave fashiste. Thellimit të mëtejshëm të bindjes se mungonin mundësi të vërteta revolucionare ndër vendet e zhvilluara kapitaliste, i kontribuonte gjithësesi edhe rrethana që gjatë Luftës së Dytë Botërore të gjithë përfaqësuesit më të njohur të Teorisë kritike: Horkhajmeri, Polloku, Leventali, Adorno, Markuze e të tjerë (përveç Valter Benjaminsit që më 1940 vrau veten pas përpjekjes së pasuksesshme që të ikte nga Franca e okupuar) gjendeshin në SHBA, prej nga pas lufte kthehen në Republikën Federale Gjermane Horkhajmeri dhe Adorno, ku në saje të ndikimit të tyre ngrihet një brez i ri.¹⁶ Vetëm Markuze, nën ndikimin e rezistencës së studentëve në SHBA dhe në vende të tjera, ndryshoi, deri diku, nga fundi i viteve gjashtëdhjetë, pikëpamjet e veta deri atëherë pesimiste.

Instituti i Frankfurtit hapet përsëri më 1950, me një program që përsëriste dhe përsoste njëkohësisht perspektivat e para njëzet vjetëve, duke mbajtur parasysh kontekstin e ri shoqëror dhe kulturor.

Pikat e këtij kontinuiteti ishin të dukshme dhe me rëndësi: qëndrimi kritik ndaj kulturës dhe shkencës së kohës dhe, në kuptim më të gjerë, një projekt politik për riorganizimin mendimor të shoqërisë.

¹⁵ V. Milić, ibidem, fq. 103.

¹⁶ J. P. Scott, *Critical social theory: an introduction and critique*, The British Journal of Sociology, Vol. 29 No. 1, March 1978, p. 1.

Pikëpamje të ndryshme shfaqen lidhur me klimën e ndryshuar kulturore e politike. Gjatë viteve tridhjetë duhej të kontestoheshin klima asokohe ende e fortë filozofike e kulturës tradicionale gjermane, ndërsa në vitet pesëdhjetë pozitivizmi dhe formalizmi i dishiplinave sociologjike dhe antropologjike në përgjithësi. Kjo do të thoshte të viheshin sërish në peshojë tema të rëndësishme e thelbësore të humanizmit, të demokracisë, të socializmit, e, mbi të gjitha, kjo përbënte një baraspeshë të re mendimore, që anon më tepër nga teoria sociologjike se sa nga procedimi filozofik i viteve tridhjetë.¹⁷

Karakteristikat metodologjike të teorisë kritike

Në synimet teorike të Teorisë kritike të viteve tridhjetë mund t'i dallojmë dy premisa teorike-metodologjike që mbizotërojnë në bindjet dhe intencat e tyre e *para* qëndrimi kritik, nga njera anë, ndaj teorisë tradicionale dhe, nga ana tjetër, kundër shkencave të veçanta të cilave u mungon vetëdija filozofike; dhe e *dyta* përpjekjet që të arrihet uniteti mendimor i Teorisë kritike dhe praktikës.

Premisa e parë përshkohet nga vetëdija për krizën e shkencës bashkëkohëse, e cila me zhvillimin e specializuar të saj e humb dimensionin e tërësisë. Ndaj përpjekjeve të ndryshme filozofike të racionalizmit e iracionalizmit për përballimin e këtij parcializimi, Horkhajmeri mbante qëndrim kritik dhe negativ, duke vënë në pah faktin se pas Marksit s'është e mundur të arrihen sinteza filozofike as vetëm mbi bazën e disa abstraksioneve transcendentale e as mbi bazën e kategorive iracionale.

Duke e shpallur veprimtarinë e tij kritike, si dhe veprimtarinë e tërë rrethit të Frankfurtit, që në vitet e para të «Revistës për kërkime sociale» Horkhajmeri do të parashtrojë programin e kërkimeve të disa çështjeve themelore që dilnin nga kriza jo vetëm e shkencës së atëherëshme, por edhe e shoqërisë borgjeze të asaj kohe. Lidhur me këtë Horkhajmeri vë në dukje faktin që për të depërtuar në thelbin e krizës shpirtërore të perëndimit duhet të kuptohet patjetër pozita historike-shoqërore e botës së perëndimit, sepse vetëm në këtë pozitë dhe brenda marrëdhënieve shoqërore që mbështeten në themelet e saj, qëndrojnë të gjitha kundërthëniet që e përshkojnë mbarë jetën e tij shpirtërore dhe shkencore. Në këtë aspekt Horkhajmeri thotë se »të kuptuarit e krizës së

¹⁷ G. E. Rusconi, *Kritička teorija društva*, »Stvarnost«, Zagreb, fq. 193.

shkencës varet nga teoria e drejtë e situatës bashkëkohore shoqërore; shkenca si funksion shoqëror i bashkëkoh-sisë reflekton kundërthëniet e shoqërisë». ¹⁸ Lidhur me këtë, Horkhajmeri do të shkruajë: »bota e vjetër po kataniset për shkak të parimit të kapërcyer të organizimit ekonomik. Me të lidhet edhe katandisja kulturore. Ekonomia është shkaku i parë i mjerimit, kritika teorike edhe praktike duhet të drejtohet para së gjithash kah ajo». ¹⁹ Ai vë në dukje njëkohësisht edhe të dhënë se Teoria kritike »me faktin që lëshohet deri në themelin e raporteve bashkëkohëse, shndërrohet në kritikë të ekonomisë». ²⁰

Vetë »...kritika e ekonomizmit nuk qëndron në hedhjen poshtë të analizave ekonomike, por në insstimin mbi plotësinë e saj kah drejtimi i përcaktuar historikisht. Teoria dialektike nuk ushtron kritikë e shtyrë nga idetë sa për të qenë». ²¹ Teoria kritike, natyrisht, nuk mund të shkrihet në një shkencë të veçantë ekonomike. Ajo nuk ka për detyrë që nga analiza konkrete ekonomike e sociale të kthehet në kategori boshe e të shkëputura, por pikërisht ka për detyrë të pengojë shndërrimin e nocioneve në detaj bosh, të shkëputur, i cili vetëm e fsheh realitetin, tërësinë e marrëdhënieve themelore të epokës. Teoria kritike nuk është shkrirë asnjëherë në një shkencë profesionale ekonomike. Vartësia e politikës nga ekonomia është objekt i Teorisë kritike por jo edhe program i saj. ²² Lidhur me këtë do theksuar edhe kjo që »ndryshe nga veprimtaria e shkencës profesionale moderne, teoria kritike e shoqërisë si dhe ekonomia kritike mbetet filozofike: përmbajtjen e saj e përbën shndërrimi i koncepteve që zotërojnë në ekonomi në të kundërtën e tyre, këmbimin e drejtë në thellimin e pabarazisë sociale, ekonomitë e lira në sundim monopolesh, punën prodhuese në forcimin e marrëdhënieve që e pengojnë ekonominë, sigurimin e jetës së shoqërisë në varfërim të popujve. Këtu nuk është fjala aq për epokën që mbetet, sa për lëvizjen historike të epokës që duhet të marrë fund... Vështrimi në tendencën e mbarë shoqërisë, që është ende vendimtar në vlerësimet më abstrakte logjike e ekonomike, e jo objekt special filozofik, shënon dallimin në raport me vështrimet e thjeshta profesionale». ²³

¹⁸ M. Horkheimer, *Primjedbe o znanosti i krizi (1932)*, në: M. Horkheimer, *Kritička teorija I*, »Stvarnost«, Zagreb, fq. 22.

¹⁹ M. Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, »BIGZ«, fq. 87, shih edhe fq. 177.

²⁰ M. Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, fq. 84.

²¹ Ibidem, fq. 88.

²² Ibidem.

²³ Ibidem, fq. 85.

Mirëpo, konceptet e disiplinës së mësipërme kanë humbur lidhjen me marrëdhëniet themelore të epokës. Është zhdukur përkatësia e analizave moderne cilës do qoftë tërësia të njohjes që anon kah historia e vërtetë. Një kohë tjetër, të mëvonshme, i lihet vënia e lidhjeve me realitetin dhe me çfarëdo qëllimesh.

Përderisa ekziston për vetë ato synimi dhe njohja »shoqërore«, shkencat nuk shqetësohen për këtë lidhje, ose kujdesin e bartin te disiplinat e tjera, te sociologjia dhe te filozofia profesionale për shembull, të cilat e bëjnë po këtë.²⁴

Në mënyrën më sistematike Horkhajmeri e shtroi çështjen e raporteve të Teorisë kritike ndaj teorisë dhe filozofisë tradicionale të deriatëhershme në shqyrtimin »Teoria tradicionale dhe kritike« (1937), që ka karakter programatik. Në shtojcën e këtij shqyrtimi Horkhajmeri thekson se në të vinte në pah »dallimet ndërmjet mënyrës së njohjes; njëra mbështetet në *Discours de la méthode*, tjetra në Kritikën e ekonomisë politike të Marksit. Teoria në kuptimin tradicional, të cilën e themeloi Dekarti, ashtu siç ekziston gjithkund në shkencat profesionale, e organizon përvojën në bazë të shtruarjes së çështjeve që dalin krahas me riprodhimin e jetës në shoqërinë bashkëkohëse. Sistemi i disiplinave përmban njohuri në formën në të cilën në rrethanat e caktuara i bënë të përdorshme për raste sa më të shumta. Gjenezat sociale, situatat reale, në të cilat përdoret shkenca, qëllimet për të cilat zbatohet, për vetë shkencën janë të jashtme. Përkundrazi, objekt i Teorisë kritike të shoqërisë janë njerëzit si prodhues të të gjitha trajtave historike të jetës së tyre. Raportet e realitetit mbi të cilat mbështetet shkenca nuk i shfaqen asaj si diçka e caktuar e gatshme që thjesht duhet të konstatohet dhe të përlllogaritet që më parë sipas ligjeve të probabilitetit (gjasave). Ajo që çdo herë jepet si diçka e gatshme nuk varet nga natyra, por edhe nga ajo se çfarë ndikimi ka njeriu mbi të. Objektet dhe llojet e vështrimeve, të shtruarit e çështjeve dhe kuptimi i dhënies së përgjigjeve e dëshmojnë aktivitetin e njeriut dhe shkallën e pushtetit të tij».²⁵

Për këtë shkak Horkhajmeri, me të drejtë, s'u pajtua asnjëherë me ato tendenca në zhvillimin e filozofisë bashkëkohëse, të cilat formën e vërtetë të zhvillimit e shohin vetëm në zhvillimin bashkëkohës të njohjes, me ç'rast filozofia do të kënaqej me të dhënë që disiplinat përkatëse dhe procedimet e tyre t'i mbështesë logjikisht, t'i klasifikojë e t'i apologjetizojë. »Me këtë kufizim, që ishte shpallur në Gjermani nga neokantizmi deri te logjika mo-

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, fq. 83.

derne e shkencës në tri dekadat e fundit të shekullit XIX, nuk u arsyetua vetëm absolutizimi i metodave të veçanta shkencore si procedim i vetëm i mundshëm, por edhe u përsheptua ngushtimi i horizontit, varfërimi i përmbajtjes, reaksionariteti ideor i shkencës oficiele».²⁶

Horkhajmeri tërheq vërejtjen për faktin se përkundër filozofisë njohëse-teorike, që fshehte tjetërsimin ndërmjet interesave të mëdha shoqërore dhe shkencës, u shfaqën drejtime të reja metafizike që synonin jo vetëm t'i bënë shkencat të frytshme por edhe të përvetësonin ato probleme të cilat i linin anash shkencat. Metafizika bashkëkohëse zu fill mbi të metat pozitiviste të shkencës së filozofisë, ashtu sikundër që fashizmi shfrytëzoi mosaftësinë e liberalizmit që të shohë tjetërsimin ndërmjet zhvillimit të pakufishëm të ekonomisë kapitaliste dhe të nevojave reale të njeriut.²⁷

Në kontekstin e përcaktimit të Teorisë kritike, e cila, sipas mendimit të Horkhajmerit, është e vetmja e zonja të shohë rrugëdaljen nga kriza e plotë e ideologjisë bashkëkohëse borgjeze dhe nga bota borgjeze në përgjithësi, Horkhajmeri njëherazi shtron edhe çështjen e raporteve ndërmjet filozofisë dhe teorisë në përgjithësi e shoqërisë. Ai vë në dukje si duket faktin se vetëm ajo teori që nuk mbetet vetëm në suazat e shqyrtimit teorik të shoqërisë mund të llogarisë të ketë mundësi që të përbëjë bazën e përparimit real shoqëror, përkatësisht që të jetë vërtet kritike. Së këndejmi, sipas mendimit të tij, »filozofia që kujton se në vetvete do të gjejë prehje, te cilado e vërtetë, s'ka asgjë të përbashkët me teorinë kritike».²⁸ Sepse, thelbi i Teorisë kritike, risia e saj përballë filozofisë së vjetër dhe teorisë shoqërore e kritiksisë qëndrojnë pikërisht në të dhënë që ajo, Teoria kritike, nuk mbetet në vetvete, përkatësisht në mediumin teorik, por inkadrohet esencialisht në praktikën shoqërore. Kjo do të thotë se ajo duhet t'i përgjigjet patjetër kërkesës së mediumit jashtëteorik dhe duhet të tregojë se cilat janë ato drejtime të zhvillimit shoqëror për të cilat duhet të angazhohet forca shoqërore progresive revolucionare. E këtë do ta bëjë me vetë faktin që do ta damkosë atë të vjetrën.

Detyrë kryesore e Teorisë kritike, ashtu si e përcaktonte Horkhajmeri, është ajo se kjo teori duhet të përpiket ta studiojë zhvillimin e shoqërisë dhe të mendimit njerëzor nga aspekti i dialektikës së tyre të brendshme. Ndërmjet shoqërisë, strukturës së saj dhe raporteve shoqërore, e formave dhe përmbajtjeve të ndryshme të mendimit

²⁶ M. Horkheimer, O Bergsonovoj metafizici vremena (1934), *Kritička teorija (I)*, fq. 164.

²⁷ P. Vranicki, *Filozofski portreti*, fq. 290.

²⁸ M. Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, fq. 89.

njerëzor, nuk ka kurrfarë kauzaliteti mekanik. Përkundrazi, megjithëse parimisht e pranojmë përparësinë dhe rëndësinë e faktorëve materialë, në realizimin e zhvillimit shoqëror duhet t'u kushtojmë një rëndësi të veçantë formave ideore të jetës shoqërore, dhe këtë madje jo vetëm për shkak të rëndësisë së tyre relativisht të veçantë, por edhe për arsye se përmes këtyre formave shfaqet edhe veprimi i faktorëve materialë të ekzistencës njerëzore, që bëhen pjesë përbërëse të veprimit të aftësisë produktive shoqërore. Forcat materiale të shoqërisë shfaqen dhe shprehen pra në formë të veçantë edhe në sferën ideofilozofike.²⁹

Marksizmi, për të cilin Horkhajmeri përdor edhe nocionin materializmi dialektik, pra, »nuk shkon nga ajo që të nxjerrë nga mendja e shëndoshë ose nga abstraksioni në kuptim të filozofisë së vetëdijes, e as nga intuita në kuptim të racionalizmit, farë lidhjeje mistike të individumit me strukturën absolute të qeniesisë. Konceptcionet e këtilla, e kritika e tij këtu drejtohet në radhë të parë kundër Huserlit e Hajdegerit, përmbajnë koncepte dogmatike të totalitetit që nuk u ekspozohet kurrfarë ndryshimesh përball qeniesisë historike dinamike e të ndryshueshme«.³⁰ Së këndejmi, materializmi synon që »të gjitha kreatyrat shpirtore t'i kuptojë historikisht. Mirëpo, nga konstatimi i tij se nuk mund të ekzistojë një dituri e pafund për të nuk rezulton paanësia ndaj kërkesës së përditshme të definitives që kjo megjithatë të arrihet. Me njohjen e kufizimit të mendimit nuk jepet kurrfarë hapësire në të cilën ajo nuk mund të zbatohet: përkundrazi, ky mendim pozitivist është edhe vetvetiu i kundërthënëshëm. Ajo se nuk i dimë të gjitha, nuk do të thotë kurrëse se ajo që ne e dimë është jo thelbësore, e se ajo që nuk e dimë është thelbësore«.³¹

Një nga dallimet me rëndësi ndërmjet shkencave të veçanta dhe teorisë kritike, thotë Horkhajmeri, qëndron në faktin se ato manipulojnë në rradhë të parë me gjykime kategorike që kanë, në thelb, karakter hipotetik, ndërsa Teorika kritike e shoqërisë »përbën si tërësi një gjykim të vetëm ekzistencial të zhvilluar«.³² Siç e kanë gjurmuar dhe konstatuar Hegeli dhe Engelsi, ekzistojnë lidhje ndërmjet trajtës së gjykimit dhe epokave historike. Gjykimi kategorik, konstaton Horkhajmeri, është tipik për shoqërinë paraborgjeze në kuptimin që një »diçka është e tillë dhe nuk mund të ndryshohet«. Forma e gjykimit hipotetik dhe disjunktiv është karakteristikë e sho-

²⁹ Shih: P. Vranicki, vepra e cituar, fq. 291 — 293.

³⁰ Ibidem.

³¹ M. Horkhajmer, *Materijalizam i metafizika*, në: M. Horkhajmer, *Tradicionalna i kritička teorija*, fq. 74 — 75.

³² Ibidem, fq. 74.

qërisë borgjeze: në rrethana të qëndrueshme, ky efekt mund të lindë dhe, në fund, Teoria kritike shpall: s'është e thënë të jetë ashtu, njerëzit duhet ta ndryshojnë qenësinë e vet, t'i ndryshojnë raportet e veta dhe për këtë tash ka mundësi.

Për zhvillimin dhe ndryshimin e gjykimit teorik dhe ekzistencial, Horkhajmeri thotë si vijon: »Lidhja thelbësore e teorisë me kohën nuk qëndron në përputhshmërinë e disa pjesëve të konstrukcionit ndaj etapave historike (doktrinë në të cilën pajtohen »Fenomenologjia e shpirtit« dhe »Logjika« e Hegelit ashtu sikundër edhe »Kapitali« i Marksit si dëshmitar i po kësaj metode), por në ndryshimin e përhershëm të gjykimit teorik ekzistencial për shoqërinë, që kushtëzohet me lidhjen e vetëdijshme të këtij gjykimi me praktikën historike... Teoria kritike nuk mund të ketë sot një përmbajtje e nesër një përmbajtje tjetër edukuese. Ndryshimet e saj nuk kushtëzojnë kurrfarë kthese kah ndonjë kuptim krejtësisht i ri, përderisa të mos ndërrohet epoka. Stabiliteti i teorisë del nga e dhëna që krahas të gjitha ndryshimeve në shoqëri, struktura themelore ekonomike e shoqërisë, raportet klasore në formën e tyre më të thjeshtë, e me këtë edhe ideja e eliminimit të tyre mbeten identike. Tiparet vendimtare të përmbajtjes kushtëzuar në këtë mënyrë nuk mund të ndryshohen para përmbysjes historike. Nga ana tjetër, edhe historia në ndërkohë nuk qëndron në një vend. Zhvillimi historik i kundërthënies, në të cilin ngërthehet mendimi kritik, e rrit rëndësinë e momenteve të caktuara të këtij mendimi, i jep shtytje diferencimit dhe e ndryshon rëndësinë e njohjeve profesionale shkencore për teorinë dhe praktikën kritike».³³

Në këtë pohim mbi teorinë si gjykim ekzistencial theksohet historisia e teorisë. Zhvillimi i teorisë nuk është rezultat vetëm i përparimit të njohjes. Vetë ndryshimet historike ndikojnë thelbësisht mbi zhvillimin dhe ndryshimin e teorisë, prandaj »... nëse zhvillimi i mendimit nuk shkon paralelisht me zhvillimin historik, atëherë shkon brenda një relacioni që mund të provohet».³⁴ Lidhja thelbësore e teorisë me kohën nuk qëndron në faktin se ndonjë pjesë e saj përputhet me ndonjë etapë kohore, por sprovohet, — siç pohon Horkhajmeri vetë — në ndryshimin e përhershëm të gjykimit teorik ekzistencial mbi shoqërinë, që kushtëzohet me lidhjen e vetëdijshme me praktikën shoqërore. Por kjo nuk do të thotë se Teoria kritike ka sot një përmbajtje e nesër një përmbajtje tjetër. Horkhajmeri thekson se ndryshimet nuk çojnë kah ndonjë pikëpamje tjetër »... përderisa epoka të mos ndryshohet«.

³³ Ibidem, fq. 74 — 75.

³⁴ Ibidem.

Ideja e Teorisë kritike si gjykim ekzistencial mbi shoqërinë që zhvillohet vazhdimisht, por që megjithatë mbetet identike përdhera të mos ndodhë ndonjë kthesë radikale e ndonjë epoke historike, s'është asgjë tjetër pos koncept hegelian-marksist i teorisë që e kupton shoqërinë si totalitet konkret. Këtë koncept e aktualizuan në vitet njëzet Karl Korshi, e sidomos Gjergj Lukaç, në kundërvënien e reduktimit socialdemokrat e mekanik materialist të teorisë së Marksit në nivelin e një sinteze eklektike të njohjeve vlerore neutrale të shkencave të veçanta, ose në një nivel të doktrinës economiciste-deterministe mbi shoqërinë.³⁵

Pohimi mbi teorinë si gjykim ekzistencial implikon pra: (1) mendimi duhet të sillet brenda suazave të një epoke më të gjerë historike; (2) ai me këtë rast nuk mund ta lërë manash (ta përjashtojë) rëndësinë themelore të marrdhënieve ekonomike për tërësinë e shoqërisë; (3) që t'i qëndrojë adekuat objektit të vet, mendimi duhet të ndjekë ndërimin dhe ndryshueshmërinë në substancën e shoqërisë; (4) njohja racionale teorike duhet të jetë njëkohësisht edhe kritikë e objektit të saj, e kjo do të thotë anticipim i mundësisë së ndryshimit të saj, orientim kah uniteti mendimor i teorisë me praktikën; (5) njohjet mbi ligjet e lëvizjes së shoqërisë nuk parashtrohen në formën e marrëdhënieve hipotetike, ... nëse — atëherë ... , por në formën meqenëse është (ashtu) — duhet të jetë (kështu), d.m.th. në formë të marrëdhënieve që çojnë kah mundësia e kthesave historike. Koncepti i parashtuar më sipër i strukturës së Teorisë kritike nuk demantohet as në esenë »Filozofia dhe teoria kritike« të Markuzes.

Horkhajmeri synon që nocionet e Teorisë kritike t'i lidhë më fuqimisht me situata të caktuara historike. Ai konsideron se kërkimet empirike duhen të jenë korrektiv i teorisë dhe se Teoria kritike ka për detyrë që lidhur me ndryshimet e situatave historike të gjurmojë parreshtur validitetin e koncepteve të saj. Megjithëse e respekton empirinë, ai megjithëkëtë nuk heq dorë nga analiza konceptuale, nga trashëgimia filozofike të cilën e ngërthen në vetvete Teoria kritike dhe të bjerë kështu në një empirizëm të zhveshur. »... Teoria kritike ruan trashëgiminë e filozofisë në përgjithësi, ajo nuk është farë hipoteze në kërkime që dëshmon se është e dobishme në veprimin dominant, por është moment i pandashëm i përpjekjeve historike që të krijohet një botë e cila do t'i përmbushte nevojat dhe forcën e njerëzve. Megjithë veprimin e ndërsjellë ndërmjet teorisë kritike dhe shkencave profesionale drejt zhvillimit të të cilave ajo duhet të orientohet gjë-

³⁵ J. Kljajić, *Dileme kritike teorie*, rev. »Filozofija« 4, 1971, fq. 105.

thmonë, ... ajo nuk ka askund për qëllim vetëm rritjen e zgjerimin e dijes si qëllim në vete, por edhe emancipimin e njeriut nga raportet robëruese. Në këtë pikëpamje ajo i përgjigjet filozofisë greke, më shumë të kohës së lulëzimit të saj në epokën e Platonit dhe të Aristotelit, e më pak të periudhës heleniste. Nëse stoikët dhe epikureistët, pas planeve të kota politike të këtyre dy filozofive ishin kthyer kah mësimet e praktikëve individualistë, filozofia e re dialektike i përmbahet njohjes që zhvillimi i lirë i ndividuumeve varet nga struktura rationale e shoqërisë». ³⁶

Edhe vetë Horkhajmeri do të theksojë se Teoria kritike zuri fill nga raporti kritik ndaj shoqërisë së atëherëshme dhe nga ideja për një rend më të mirë, më të arsyeshëm e më të drejtë shoqëror. »Në vitet njëzet, kur zuri fill Teoria kritike, ajo nisej nga ideja për një shoqëri më të mirë; ajo mbante qëndrim kritik ndaj shoqërisë dhe gjithashtu qëndrim kritik ndaj shkencës. Ajo që kam thënë për shkencën nuk vlen vetëm për atë, por vlen po ashtu edhe për individin. Ai arrin pikëpamje të caktuara, mirëpo se ç'i kushtëzojnë këto pikëpamje e jo të tjera, për këto nuk mund të jap përgjigje, po ashtu sikundër që as shkenca për motivet që e shtyjnë të zgjedhë drejtimit e kërkimeve të saj«. ³⁷

Nga qëndrimi kritik ndaj shoqërisë së atëherëshme borgjeze dilte për Teorinë kritike se shoqëria nën fashizmin dhe nacionalsocializmin ishte bërë edhe më e padrejtë, se duhej të mendohej detyrimisht për revolucionin si rrugëdalje nga kjo pozitë. Konstatimi tjetër, sipas Horkhajmerit, ishte ai që vetëm një shoqëri më e mirë mund të krijonte kushte për të menduar të vërtetë. Edhe atëherë, vazhdon Horkhajmeri, ishim të vetëdijshëm »që kjo shoqëri e drejtë nuk mund të përcaktohej që më parë. Mund të thuhej se ç'ishte e keqe në shoqërinë bashkëkohëse, por nuk mund të thuhej se çka do të ishte e mirë, vetëm mund të punohej në këtë drejtim, që e keqja përfundimisht të zhduket«. ³⁸ Këtu vërehet tashmë një ton i përhershëm skeptik e pesimist i Horkhajmerit plak, që del nga zhgënjimet e tij si rezultat i shumë sjelljeve të shoqërisë moderne në përgjithësi. Sigurisht që Horkhajmeri bie në kundërtënie kur konsideron se »e keqja mund të mënjanohet, me çrast nuk ka madje as përafërsisht idenë se në ç'mënyrë mund të përballohet kjo e keqe«. ³⁹

³⁶ M. Horkhajmer, Tradicionalna i kritička teorija, fq. 84.

³⁷ M. Horkheimer, *Kritische Theorie gestern und heute*, Frankfurt a. M., fq. 163 — 164. Cituar sipas: Vranicki, *Filozofski portreti*, fq. 288.

³⁸ Ibidem.

³⁹ P. Vranicki, *Filozofski portreti*, fq. 288.

Sa i përket vetë raportit të Teorisë kritike me praktikën, me lëvizjen për »emancipimin e njeriut nga raportet robëruese«, do theksuar se lidhja, uniteti parimor i kësaj teorie me praktikën historike, unitet në të cilin Markuze shihte p.sh. dallimin kryesor të Teorisë kritike nga teoria e filozofia tradicionale, mbetet unitet teorik, që nga periudha e konstituimit të saj. Ai mbetet i tillë edhe gjatë viteve të gjashtëdhjeta, kur afirmohet përmes punimeve të Markuzes dhe përmes lëvizjeve të studentëve, e deri sot kur vepron gjenerata e dytë e rrethit të Frankfurtit, të cilës i takojnë edhe Habermasi, Shmiti, Ofe etj.

Agim Hyseni

SOME ASPECTS OF CRITICAL THEORY OF SOCIETY

One of few different, mutually opposite interpretations of Marx's idea in the XX century was developed by »Critical Theory of Society«, that is by »Frankfurt School«.

From questions of complex problems of Critical Theory of Society we tried to discuss (examine) these two aspects: (1) Social prerequisites and theoretical conditions of the origin and development of Critical Theory of Society; (2) Methodological characteristics of this theory.

Although even among leading representatives of the school, as Max Horkheimer (1895 — 1973), Theodor W. Adorno (1903 — 1969), Herbert Marcuse (1898 — 1979) etc, there are some differences in conceptions created upon common ideological views, which are so large that tolerant understanding can often be counted out, this still doesn't bring in question common basic features of the ideological movement. Our aim is to point out exactly those features, as adoption of Marx's principle »Radical Criticism of Everything that Exists«, which they expand to the general method of philosophy and practically use for critical observation of existing society, existing philosophy and science.

enver
halilović

**PROBLEM
TIJELA
U MAURICE
MERLEAU-PONTYJEVOJ
FILOZOFIJI**

Problem tijela je vrlo značajan sa sagledavanje strujanja i kretanja u savremenoj filozofiji, a predstavlja konstitutivni problem Merleau Pontyjeve filozofije. Njegova aktualnost ne jenjava sve do naših dana počev od Marksove kritike Hegelovog idealizma i cjelokupne tradicionalne filozofije.

Ono što je prisutno u svoj tradicionalnoj filozofiji, filozofiji sve do Marksa, jeste suprotstavljanje svijeta i svijesti, tijela i duha, pojave i suštine, egzistencije i esencije, čovjeka i prirode. Merleau Ponty je izvršio poraznu kritiku sve tradicionalne filozofije i u tom pogledu stoji vrlo blizu Marksu. Njegova fundamentalna teza jeste da je čovjek »bitak u svijetu« i s obzirom na nju ova filozofija nam se nadaje, u prvom redu, kao kritika filozofije. Ona je to stoga što je kritika svakog prikaza čovjekovog postojanja koje odbija da ga vidi suočenog s aktualnim svijetom. Ona je prevladavanje svekolikih oblika mišljenja opstajućih i ostajućih na diskrepanciji objekta i subjekta, svijeta i čovjeka, prakse i spoznaje, fizičkog i psihičkog, spoljašnjeg i unutrašnjeg, materijalnog i duhovnog, bitka i bića. Merleau Pontyjeva kritika sveg o b j e k t i v n o g mišljenja kako filozofske tako i naučne proviniencije upućuje na pravo razumijevanje odnosa među tim polaritetima.

Merleau Pontyjeva filozofija niti »hoda na glavi« niti »misli svojim nogama«, nije ni »mišljenje uzleta« izuze-

tog posmatrača niti mišljenje jednoobraznosti i istosti sveg opstajućeg. Ona je konstituisana na integralnoj vezi glave koja misli i nogu koje hodaju t i j e l o m. Krajnji rezultat Marksove kritike tradicionalne filozofije i intencija problema tijela u Merleau Pontyevoj filozofiji jeste ukinuće rascjepa svijesti i svijeta tj. filozofije i društvene stvarnosti. U oba slučaja radi se o insistiranju i dokazivanju nesamostalnosti svijesti u odnosu na stvarnost, odnosno filozofije i društva.

Kritika otuđenja svijesti od svijeta kao otuđenja filozofije od društvene realnosti je savremeno nastojanje da se prevlada kriza Moderne. Kriza Moderne najevidentnija je u njenom fundamentu — u krizi njene kulture. Reprezentativne forme kulture su filozofija, umjetnost i pozitivne nauke. »Kriza moderne kulture, između ostalog, počiva na tome što se kulturne forme odvajaju od života«.¹ Traženje izlaska iz krize moderne kulture u građanskoj filozofiji inaugurirao je Husserl tendencijom pronalaska puta ka Lebensweltu a produžili Sartr, Heidegger i Merleau Ponty. Husserl je predavanjima koja je držao u Beču i Pragu, »Kriza evropskog znanja«, inaugurirao samonadmašivanje svoje fenomenologije i svih onih filozofija što su utemeljene na racionalizmu, a racionalizam, ustvari, predstavlja duh Evrope s obzirom da »pojam Evrope trebalo bi da dokaže kako se evropski svijet rodio iz ideje uma, tj. iz duha filozofije«. Posmatran u cjelini Husserlov razvojni put je protivurjeđe. Protivurječnost Husserlove filozofije proizilazi iz odnosa između njegove transcendentne filozofije, koja obuhvata tvrdnje »prirodnog stava«, i njegove »genetičke fenomenologije«, koja zadaje temu Lebenswelta. Po mišljenju Merleau Pontya Husserlova filozofija zbog svog tematskog protivurječja je »filozofija koja nije kadra da sebe definira« te stoga ne zaslužuje onu graju što se diže oko nje.

Svoje razvijanje Husserlovog »svijeta života« Merleau Ponty ne izražava eksplicitno, već samo spominje kao usporedni primjer svojem pokušaju Heideggerovo razvijanje Husserlove upute »opisa našeg iskustva takvog kakvo ono jeste« postignuto djelom »Sein und Zeit«, iz čega se vidi i njegov cilj budući da je usporedan ovom. Merleau Ponty je svojom filozofijom nastojao izmiriti suprotnosti Husserla i Heideggera. Njegova fundamentalna teza jeste da je čovjek »bitak-u-svijetu«.

U Merleau Pontyevoj filozofiji čovjek egzistira na dvosmislen način i zato je »bitak-u-svijetu«. On je sjedne strane bitak po sebi, a s druge strane bitak za sebe. U prvom slučaju i pogledu on pripada regiji stvari, a u drugom oblasti svijesti.

¹ Abdulah Šarčević, Iskon i smisao, Sarajevo, 1971., str. 328.

Osnov čovjeka kao »bitka-u-svijetu« jeste njegovo *tijelo*. Po karakteru postojanja čovjekovo tijelo ima nešto po čemu je ono svijest, a s druge strane nešto po čemu je ono stvar. Tijelo je dvosmisleno. Ono je ono što povezuje čovjeka i prirodu, svijet i svijest. Zbog suštine tijela između prirode i čovjeka ne postoji provalija već produžetak i jedinstvo.

Čovjek je situiran u svijetu svojim tijelom. Ono održava koegzistenciju objekata u svijetu i u svim njima »kuca bilo njegovog trajanja«. Pri tome se svijet ne pokazuje samo objektom ni sumom objekata, kao u objektivnom mišljenju, već kao »horizont našeg iskustva«, prisutan prije svake određujuće misli. Tijelo je sa svijetom u odnosu *intencionalnosti*. Čovjek svojim tijelom razumijeva stvari kao svoje a sebe kao tuđe, jer *nalaze svoj smisao jedno u drugom*. U Merleau Pontyjevoj filozofiji ja nikada nisam samo svoj isto kao što ništa što nije moje nije mi sasvim tuđe.

Čovjekovo mjesto u svijetu i njegov odnos prema tijelu Merleau Ponty sagledava kroz intencionalnost i prostornost tijela.

a) Polnost tijela — intencionalnost

Polnost tijela Merleau-Ponty posmatra u najširem značenju; ona je »iskonska funkcija« načina našeg prisvajanja svijeta, njegovog postojanja za nas. Tijelo posmatrano u dimenziji polnosti on prikazuje kao »mjesto ovog prisvajanja«. On, čini se na prvi pogled, kao da osamostaljuje polnost tijela kao njegovu funkciju od njega (tijela) i posmatra ju nezavisno od tijela. Međutim, to je utisak koji se stiče površnim i brzopletim pregledom Merleau — Pontyjeve filozofije. Bitak polnosti je isti onaj bitak tijela i obratno: bitak tijela je polnost. Polnost je, generalno rečeno, sveobuhvatno značenje funkcija i načina postojanja tijela.

Polnošću tijela iznosi se na vidjelo geneza bitka za nas. Iskustvo polnosti našeg tijela poznato nam je kao naša afektivnost. Afektivnost, u najširem smislu, pokazuje kako neki objekat ili neko biće počinje egzistirati za nas. Naime, prirodni nam se svijet nadaže kao postojeće po sebi s onu stranu našeg postojanja, ali aktima polnosti moje tijelo transcendirira svoje prirodno po — sebi postojanje; ja samotranscendiram sebe kao takvog i svijet koji nema mogućnost transcendiranja polnošću tijela. Time se ja, ustvari, istodobno otvaram svijetu kad njega na njegov, egzistencijalan, način zahvatam. Akti transcencije pokazuju postajanje mene kao egzistencije, genezu njenu kao samokreaturu i razvijanje mojih prirodnih datosti tijela.

Polnošću Merleau — Ponty imenuje ono što se kod K. Marksa može naći u značenju »čovjekovog predmetnog odnošenja«. »Čovjek«, kaže K. Marks »prisvaja svoje svestrano biće na svestran način, dakle kao totalan čovek. Svaki od njegovih ljudskih odnosa prema svijetu, gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, osećanje, mišljenje, opažanje, htjenje, rad, ljubav, ukratko, svi organi njegove individualnosti kao ograni koji postoje neposredno u svom obliku kao društveni organi u svom su predmetnom odnošenju ili u svom odnošenju prema predmetu prisvajanje predmeta; prisvajanje čovjekove zbiljnosti, njeno odnošenje prema predmetu jeste potvrđivanje čovjekove zbiljnosti; ...čovjekova djelatnost i čovjekovo trpljenje, jer je trpljenje, shvaćeno ljudski, samoužitak čovjeka«² Ljudsko predmjetno odnošenje je geneza bitka za čovjeka.

Treba odmah upozoriti da Merleu — Ponty polnost tijela ni u kom slučaju ne svodi na seks. Seks je samo jedan diferencirani modus višedimenzionalne polnosti egzistencije. Njegova istovjetnost sa ostalim modusima polnosti tijela jeste što se nijedno ne može l o k a l i z o v a t i ni u kojem dijelu tijela. Organ njihovog manifestovanja nije nikakav lokalitet egzistencijalnog modusa. Svakı modus polnosti tijela obuhvata cijelo tijelo, i to ne samo njegovu praktičnu djelatnost već i teorijsku. Stoga, uslov potpunog i normalnog pojavljivanja svakog oblika polnosti tijela jeste nenarušena njegova cjelina. Necjelovitost tijela onemogućuje organizovanje stimula u neku situaciju i jedno takvo ponašanje potpuno zavisno od njima stvorene situacije. Moć projekcije nedostaje onima koji imaju narušenu cjelinu tjelesne organizacije, tj., narušenu »tjelesnu šemu«. Oni ne mogu vidjeti sebe izvan sebe u nekoj mogućoj situaciji. Nedostajanjem i s k u s t v a mogućeg uskraćena mu je i nemoguća svaka i n i c i j a t i v a.

To može pokazati na primjeru seksualnosti, nalazomı zašto nedostaje seksualna inicijativa, iskustvo moguće seksualne situacije, čovjeku bolesnom tipa Schn. bolesti: usled neposjedovanja vizuelnih predodžbi ili usled fizičkog oštećenja lokalnih centara seksualnosti? Merleau — Pontyev je negativan odgovor kako na dovođenje u k a u z a l n i odnos seksualnosti sa nedostajanjem svijesti o njoj, tako i na viđenje njene stroge determinisanosti fizičkim oštećenjima.

Tako se Merleau — Ponty suprostavlja i empirističkom i racionalističkom objašnjenju afektivnosti ne svodeći je ni na svijest o njoj ni na oštećenost lokalnih centara. Racionalistička teorija afektivnosti objašnjava se

² K. Marks, Ekonomsko filozofski rukopisi, Rani radovi, Zagreb, 1953. str. 279.

ksualnu nemoć čovjeka isčezavanjem svijesti o seksualnosti. Empristička teorija afektivnosti, naprotiv, seksualnu inerciju objašnjava kao posledicu fizičkog oštećenja tijela. Međutim, poznat je primjer Schn. koji ima predstavu o seksualnosti i neoštećene seksualne centre pa ipak nema seksualnu inicijativu, što znači da se ne može razumjeti ni racionalističkom ni emprističkom teorijom. Ovdje je ponovo evidentno Merleau — Pontyevo suprotstavljanje svem racionalističkom i empirističkom objašnjenju pojava kao kauzalnom mišljenju prirodoznanstvenog determinizma.

Stoga što polnost nije nikakav »zaseban krug« tijela ona se ne može objasniti nikakvom kauzalnom uslovljenošću nekog dijela tijela; tijelo ne postoji s obzirom na bilo koju njegovu zasebnost koja bi uslovljavala svaku drugu i njega (tijelo) kao cjelinu, već se cjelina tijela tvori djelatnošću svakog organa kao i što se u funkcionisanju pojedinih dijelova tijela uvijek manifestuje cjelina tijela. Polnost obuhvata tijelo kao takvo; ona je funkcija svakog organa tijela i način ljudskog tjelesnog postojanja uopšte. Uklipljenost dijelova tijela jednog u drugi kao međusobnu uvitost i cjelinu tijela Merleau — Ponty označava, pomenutim, pojmom »tjelesne šeme«. Ona je kod svakog čovjeka individualna i čini svačiji tjelesno-duhovni život takvim.

Doživljajna specifičnost individue prelama se kroz prizmu njegove specifične »tjelesne šeme«. Vidljivo je tijelo vazda »podapeto strogo individualnom tjelesnom šemom, koja akcentira erogene zone, ocrtava jednu seksualnu fizionomiju i doziva geste samoga muškog tijela integrisanog u ovaj afektivni totalitet«. ³ Polnost je totalitet afekata. Ona je individualna kod svakog čovjeka. Osjetljivost polnosti, intenzitet i jačina, zavise od karaktera osjetljivosti svakog afekta, iako polnost »akcentira« i »ocrtava« posebne afektivne zone i njihovu fizionomiju. Polnošću tijela Merleau — Ponty stvara jednu vrstu značenja, različitu od intelektualnog, stvara intencionalnost.

Pojam intencionalnosti ima kod Merleau — Pontya drugo značenje od Brentanovog i Husserlovog. Za Brentana suština intencije se sastoji u tome što se u njoj misli na neki predmet, što se na njega smjera, iako se on ili njemu nešto odgovarajuće ne bi moglo naći u samoj svijesti; intencionalnost svijesti je psihički odnos mišljenja prema onome što se misli kao svojem sadržaju ili objektu. Psihički su akti uvijek na nešto usmejereni, tj. svima je njima zajednička intencionalna inegzistencija

³ M. Merleau Ponty, Fenomenologija percepcije, Sarajevo, 1978. str. 171, kasnije će se citirati skraćeno F.P.

ili ono po čemu je svijest svijest-o, odnosno po čemu je objekat u psihičkom aktu uvijek prisutan ili inegzistentan.

Husserla, pak, inteersuje intencionalnost kao intencionalnost, tj. predmet kao predmet ili predmetnost koja je aktu transcendentna. Razlika između Husserla i Brentana dolazi do izražaja već u tome što Brentano govori samo o intencionalnim aktima i predmetnostima dok Husserl upotrebljava imenicu »intencionalnost«. Brentano, ustvari, istražuje intencionalnost na psihičkom planu, a Husserl i na razini logičkih i gnozeoloških problema. Po Husserlu intencionalnost je bitna karakteristika svijesti uopšte, kao odnos svijesti na predmet u njegovom pojavljivanju u aktima spoznaje.

U pojavljivanju predmeta kao predmeta svijeta svijest je u svakom aktu usmjerena na aktualnu bit akta. Time što svijest čini tu bit svojom intencijom ona omogućuje da se oko i pomoću njene intencije obrazuje predmet i pojavi horizont koji se mijenja upravo tako kako se mijenja intencija na koju je aktualna svijest usmjerena. Dok svijest vrši različite intencije i u refleksiji tematizira njihov smisao ona spoznaje sebe kao što je u svim tim aktima vazda na djelu, dakle i u predmetima koji odgovaraju tim aktima. Objekt, predmet ili smisao ne mogu se ni zamisliti bez subjekta, svijesti ili akta u kojem se oni konstituiraju. Oboje se može shvatiti samo u korelativnom odnosu ili jedinstvu. Husserl smatra da se svijet konstituiraju tek u aktima intencionalne svijesti. Genetička fenomenologija, druge i treće faze Husserlove filozofije, tako produžava prvu njegovu deskriptivnu fazu. Istraživanje intencionalne svijesti ovdje sad pre-rasta u promatranje čitavog toka svijesti. Taj prijelaz iz »predfenomenološkog« u »fenomenološko« razdoblje Husserlove filozofije zbilo se nastojanjem njegovih studija »Pet predavanja« iz 1907. god. i »Filozofija kao stroga znanost« iz 1910/11.

Svoju nauku o intencionalnom doživljaju kao svijesti koja je intencionalno usmjerena na nešto Husserl čini zavisnom samo od refleksije i od njom zahvaćene biti. U biti svakog doživljaja ne leži samo da je on svijest nego također i ono o čemu je on svijest. Međutim, to nikako ne znači da svaki realni momenat u konkretnom jedinstvu samog intencionalnog doživljaja ima osnovni karakter intencionalnosti, dakle da je svijest o nečemu. Intencionalnost dolazi iz posebnog sloja koji daje smisao, odnosno bitno implicira osmišljavanje. »Osjetilne datosti« Husserl naziva »hiletske ili materijalne danosti« ili jednostavno »materija«. Ono što »materije« oblikuje u intencionalne doživljaje i što proizvodi specifičnost intencionalnosti on naziva »noetski momenat« ili »noeza«. Noeza

su specifičnost uma koji nas prema svim svojim aktualnim oblicima života vodi natrag na kognitacije i zatim na intencionalne doživljaje.

Aktima refleksije vrši se povratak na kognitacije i na intencionalne doživljaje. Kategorije su već u sebi samima predmetne zato što se intencionalni objekti ne stvaraju nekim naknadnim činom nego su dani samim aktima mišljenja ili kognitacijom. Kako je u intencionalnom doživljaju i u kognitaciji dat predmet vidjećemo navodeći Husserlove riječi: »Ako je intencionalni doživljaj aktualan, dakle izvršen na način cogita, u njemu se usmjerava subjekat (ja) na intencionalni objekat. Cogitu samom pripada njemu imanentni »pogled na« objekat, pogled koji na drugoj strani izvire iz »ja« koje dakle nikad ne može da nedostaje. Taj pogled ja na nešto je, uvijek prema aktu, u opažanju opažajući, u fikciji fungirajući, u dopadanju dopadajući u htenju htijući pogled na itd. To znači da to imanje u duhovnom aktu, u duhovnom pogledu, koje pripada biti cogita, biti specifičnog akta kao takvog, nije sam ponovo posebni akt i naročito ne smije da se zamijseni s opaženim i ni s jednom drugom vrstom akata koji su srodni opažanjima«. ⁴

Intencionalni objekt svijesti nije identičan »shvaćenom objektu«, jer da bi bio shvaćen zahtijeva poseban akt shvaćanja ili refleksiju o cogitu ili kognitaciji. Filozofija kao refleksija je tematiziranje već poznatog, ali time još ne spoznanog. Refleksija označava popredmetujuće obraćanje, tj., povratak na intencionalni objekat koji u refleksiji, u obratu natrag na svoj izvor, postaje shvaćenim predmetom. Intencionalni objekt, ono vrijedno, veselo, voljeno kao takvo, radnja kao radnja, postaje tek u posebnom popredmećujućem obraćanju shvaćeni predmet.

Intencionalnost se otkriva u refleksiji zato što tek ona omogućuje da se čitavi tok doživljaja shvati kao svjesni tok i kao jedinstvo jedne svijesti. Ona se ne može shvatiti ni iz sadržaja intencionalnih doživljaja niti samo kao »svijest o nečemu«, jer u svim oblicima aktualnog Cogita, iako je prisutna, intencionalnost ostaje skrivena. Njeno otkrivanje je u posebnom obraćanju svijesti, tj. u povratku u njoj na intencionalni objekt. U popredmećujućem obraćanju intencionalni objekt postaje shvaćenim objektom i predmetom. Svijest postoji samo kao svijest-o, tj., u jedinstvu s tim o čemu je ona svijest. Stoga je sadržaj svijesti nužan uslov da bi svijest bila uopšte svijest, ali on nije sama svijest-o, te ni objekt intencije nije sama intencija kao što intencionalni doživljaj nije sama intencionalnost.

⁴ E. Husserl, Kartezijanske meditacije, I dio, Zagreb, 1975. str. 188.

Intencionalnost nije, dakle, niti sama svijest-o, niti samo tekovina konstitucije već, kako primjećuje A. Pažanin, »neprestana rijeka transcendentale subjektivnosti u njenom anonimno fungirajućem, neprestano tendirajućem toku«.

Ovako shvaćena intencionalnost izražava strukturu transcendentale subjektivnosti. Transcendentalna subjektivnost kroz intencionalnost čini evidentnim kako hiletičke datosti tako tendirajuću noezu i konstituiranu noemu. Fenomenologija time tako fenomene pokazuje i opisuje na osnovu i u granicama onog što se na njima vidi i pokazuje, poštujuću, dakle, pozitivistički princip, ali primjerno njihovoj biti ili smislu. Zato Merleau — Ponty u predgovoru Fenomenologiji percepcije i određuje fenomenologiju, u smislu filozofskog pokreta što je začet prevashodno Husserlovim radovima, definicijom da je ona »proučavanje biti«. Fenomenologija istražuje svijest koja bit daje originarno i ne prekoračuje ono što je dano. Osnovna karakteristika svake svijesti jeste da ima svoj predmetni smisao, da nešto ima na umu kao naum ili svrhu. To je intencionalni objekt koji se konstituira u raznim oblicima noeze svijesti koja osmišljava hiletske danosti i time proizvodi noemu. Kao što se noetska strana ne iscrpljuje aktom osmišljavanja tako se ni noema ne iscrpljuje smislom kao korelatom akta osmišljavanja.

Iz sveg ovog bilo bi neprimjereno Husserlovoj filozofiji zaključiti da intencionalnost obuhvata samo sferu čovjekovog života svijesti, pošto je ovdje iz posebnih, problemskih, ograničenja samo o njoj nešto govoreno, naprotiv, intencionalnost karakteriše sve sfere čovjekovog opstanka, sve oblike njegovog ponašanja i njegovo postojanje uopšte. Intencionalnost je, ustvari, izvorna veza čovjeka i svijeta.

Ako se prihvati Husserlov stav da je čovjek subjekt intencionalnosti to znači istodobno i da je čovjek upravo čovjek ili persona tek pomoću intencionalnosti, tj. da biti čovjek znači biti na *teleološki* način. Teleologičnost ljudskog bitka pokazuje se Husserlu kao najviši oblik intencionalnosti, kao intencionalnost povijesnog opstanka čovjeka kao bića povijesti. Povijesna intencionalnost kao »stalna intencija razvoja«, kao smisao heraklitovske rijeke ljudskog intencionalnog života stvara mogućnost smislenog govora o povijesti kao jedinstvu prošlosti, sadašnjosti i budućnosti.

U svoj povijesti filozofije Husserl vidi jednu njoj svojstvenu unutrašnju *teleologiju*. Po njegovom mišljenju fenomenologija ima da pokaže suvremenom čovjeku, u vrijeme krize evropske znanosti i društva, da su filozofija i znanost najviši oblici manifestovanja duhovnog živo-

ta čovjeka, koji je u Grčkoj primio svoj »teleološki početak« a novovjekovnom filozofijom i fenomenologijom stupio u završnu fazu ozbiljenja svog unutrašnjeg telosa.

Merleau-Ponty svoju fenomenološko-egzistencijalnu filozofiju razvija sa pozicija Husserla iz perioda »genetičke fenomenologije« ugledajući se na Heideggera.

Merleau-Ponty govoreći u pomenutom predgovoru o osnovnim pojmovima fenomenologije, tj. o fenomenologiji uopšte Husserlov pojam intencionalnosti ističe kao »glavno otkriće fenomenologije«. Po njemu Husserl je pojmom intencionalnosti u bitnom izmjenio i tako produžio smisao i značenje Kantovog shvatanja odnosa percepcije i izvanjskog svijeta. Naime, Kant je pokazao da je »unutrašnja percepcija« nemoguća bez »izvanjske percepcije«, da je svijet kao povezanost pojava sadržan u svijesti moga jedinstva i da je on samo sredstvo za mene da se ostvarim kao svijest. Ono što razlikuje intencionalnost od kantovskog odnosa prema mogućem objektu jeste to da je »jedinstvo svijeta prije negoli je postavljeno od svijesti i u aktu izričite identifikacije, doživljena kao već učinjena ili već tu«. Kant govori o jedinstvu svijeta, ali i o posebnom teleološkom jedinstvu svijesti; međutim, jedinstvo svijeta nije uslov jedinstva svijesti. Merleau-Ponty primjećuje da Kant u kritici Rasudne snage dokazuje postojanje jedinstva imaginacije i razuma i »jedinstva subjekta prije objekta« o da u analizi iskustva lijepog, naprimjer, ispituje samo slaganje osjetilnog i pojma, »sebe i drugoga«.

Subjekt u toj analizi sebe kuša i razotkriva »kao priroda spontano saglasna zakonu razuma«. Ta razumska priroda subjekta utemljuje jedinstvo svijesti i svijeta. Teleologiju svijesti ispunjavaju percepcije pojma i svijeta. Teleologija svijesti nikako ni kod Kanta, a ni kod Husserla, (jer Husserl, se, kako zapaža Merleau-Ponty, nadovezuje na Kanta kad govori o teleologiji svijesti), ne znači izvanjsko naznačivanje njezinih ciljeva. Tu se radi o tome da se sama »svijest prizna kao projekt svijeta, kao određena za svijet koji ona ne obuhvaća niti posjeduje, ali prema kome se neprestano upravlja, (da se prizna) svijet kao onaj predobjektivni individuum čije neopozivo jedinstvo propisuje spoznaji njezin cilj«. ⁵ Zbog toga, po mišljenju Merleau-Pontya, Husserl pravi razliku između »intencionalnosti akata« koji pripadaju »sudovima i našem hotimičnom zauzimanju stavova«, a o kojima je govorila i Kritika čistog uma, i »operativne intencionalnosti« ili one intencionalnosti koja čini »prirodno i predpredikativno jedinstvo svijeta i našeg života«, a koje se javlja u našim željama i procjenama.

⁵ M. Merleau Ponty, FP., 14

Husserl, dakle, produžava Kantov pojam intencionalnosti, po mišljenju Merleau-Pontya, proširujući ga. Prošireni Husserlov pojam intencionalnosti stvara mogućnost smislenog govora o odnosu klasične filozofije i fenomenologije. Taj se odnos najbolje može objelodaniti kroz evidenciju odnošenja »intelekcije« i »komprehenzije«, ali to ne može biti predmet našeg šireg interesovanja zbog problemske ograničenosti. Pojmom intelekcie izražava se ograničenost klasične filozofije na istraživanje »istinite i nepromenljive prirode«. U osnovi je njenih pitanja pitanje nepromenljive biti svekolikih pojava. Istražiti te poslednje osnove, ono što ostaje nepromijenjeno u očividnoj promjeni svega, ostao je permanentan zadatak filozofiji. To bi se moglo pokazati ako bismo imali mogućnosti za praćenje problema bitka kroz historiju filozofije, jer se uvidom smisla problema bitka približavamo smislu pojma intelekcie. Međutim, kako bi nas to odvelo u preopširne opservacije u odnosu na naš problem mi ćemo ostati samo na ovako učinjenoj njegovoj nominalnoj naznaci.

Pojam fenomenološke komprehenzije izražava bit fenomenološke hermeneutike. Detaljniji pristup i ovom problemu odveo bi nas u nedozvoljeni prostor, prema našem problemu, te ćemo se mi i ovdje ograničiti na naznaku pojma razumijevanja u Merleau-Pontya.

Po Merleau-Pontyevom mišljenju »razumjeti« bilo šta — opaženu stvar, povijesni događaj ili doktrinu, znači »uhvatiti totalnu intenciju«, tj. uvidjeti jedini način postojanja koji se pojavljuje u svojim raznim oblicima i otkriti neko značenje svakog tog fenomena u odnosu na njegovu sredinu. Uvidom smisla totaliteta otkriva se značenje svakog njegovog momenta, kao i što se i iz intencije svakog uviđa smisao sveg. Ništa se ne može shvatiti iz jedne dimenzije, sve je višesmisleno i polivalentno i sve je samo »određeno« zauzimanje stava prema situaciju. Iz smisla situacije prema cijelini otkriva se opravdanost ili neopravdanost nekog oblika i načina držanja i održanja u njoj. Razumijevati valja u isti mah na sve načine i sve ima smisao. Fenomenologija je razumevanje svijeta a ne njegovo objašnjenje kao što je to klasična filozofija.

Tako nam se kroz ovu kratku naznaku osnovnih pojmova klasične filozofije i fenomenologije nameće uvjerenje da fenomenološki svijet nije svijet čistog bitka, kao što je to klasično filozofski, već »smisao koji transparira presjecima mojih iskustava i presjecima mojih iskustava i onih drugoga, uzupčavanjem jednih u druge, on je, dakle, neodvojiv od subjektivnosti i od intersubjektivnosti što tvore svoje jedinstvo nastavljanjem mojih prošlih iskustava u mojim sadašnjim iskustvima, iskustva drugog u mojem«. Fenomenološko polje je jedinstvo subjektivnog i objektivnog, svijeta i svijesti, čovjeka i prirode. Naj-

trajniya je tekovina njena to što je ona u svojem pojmu svijeta ili racionalnosti spojila ekstremni subjektivizam i ekstremni objektivizam. Ona ne postavlja prethodjenje bitka meditirajućom egou, koji treba da bude u odnosu na njega »nepristrani gledalac«, nego »zasniva bitak«; filozofija ovdje nije »odraz neke prethodne istine«, nego »ostvarenje istine«; ostvarivanje istine ne znači zaticanje nekog prije nas postojećeg uma u svijetu pa omogućenje (umu) da progovori, jer »jedini Logos koji postoji prije svega jest sam svijet«; filozofsko ostvarenje istine je, kao i umjetničko, prevođenje svijeta u »bjelodanu egzistenciju«. Ni fenomenologija nema, tako, kao polazište mogući bitak već je »zbiljska ili stvarna, kao i svijet čiji je ona dio«. Ona svu spoznaju i težnju otkrivanja svijeta postulira na našoj »komunikaciji sa svijetom« koja je istodobno uspostava racionalnosti. Racionalnošću se, dakle, ne otkriva nikakva suštastvenost čovjeka koja mu dolazi kao dar neke prirode ili onostranosti uopšte, već njegova komunikacija sa svijetom. Racionalnost kao uspostava komunikacije čovjeka sa svijetom ne može biti nikako riješena jednom za svagda. Ona je stalno povijesna, u konstituciji.

Merleau-Ponty ljudsku komunikaciju sa svijetom vidi i istražuje kroz intencionalnost. To je i način prve uspostave racionalnosti. Polnošću tijela kao intencionalnošću on pokazuje prirodno jedinstvo svijeta i našeg života. Ona »slijedi opće kretanje egzistencije i s njome popušta«.

Intencionalnošću tijela kao polnošću može se dovesti po svome značenju u smislenu vezu sa Husserlovim, od Merleau-Pontya nominalizovanim, pojmom »operativne intencionalnosti«. Svaka situacija egzistencije pokazuje svoju polnost, utoliko je svako ljudsko ponašanje na specifičan način polno.

Polnost tijela izražava, ustvari, ljudsku sudbinu u njenim najopštijim momentima samostalnosti i zavisnosti. Njome se pokazuje čovjekova angažovana prisutnost u svijetu.

Polnost, u značenju u kojem uzima Merleau-Ponty ovaj pojam, znači intencionalnost, ali onu koja nije čista »svijest o nečemu«, tj. intencionalnost koja ima šire od intelektualnog značenja. Zapravo, intelektualno odnošenje prema svijetu ima u polnosti kao intencionalnosti svoje egzistencijalno zemljište. Čista intelekcijska je otuđenost od svojeg izvorišta.

Intelektualno značenje ima neka intencionalnost utoliko koliko je ona cogitatio koji smjera na cogitatum. Stoga što je polnost i intencionalnost, tj. intencionalnost polnosti tijela kojom ona smjera i upućuje se na drugo tijelo, ona se ne zbiva u svijesti kao od svijeta odvojenoj regiji bitka, nego u svijetu, ali opet ne potpuno nezvezano za

svijesti u osnovi polnosti tijela kao intencionalnosti jeste »erotička percepcija«. Erotička percepcija budući da ima za svoje egzistencijalno zemljište ljudsko tijelo, a za svoju superstrukturu duh, ne može biti nikako čist cogitatio, niti nekakva čista fiziološkost. Polna intencionalnost ima i zadržava istodobno karakter obojeg. Nikakva čistoća te vrste, čist cogitatio ni čista tjelesnost, stvarno ne postoje ukoliko nisu postali otuđenosti jedno drugom. Polnost je, generalno rečeno, jedno »erotsko shvaćanje«, koje »nije iz reda razuma« te kao takvo prevazilazi intelektualno značenje neke čiste intelektualne intencionalnosti. Razumsko shvaćanje vazda se zbiva »operirajući neko iskustvo po ideji«, dok polnost, erotsko shvaćanje, koje kao oblik i funkciju ispoljavanja ima žudnju, vezuje »tijelo uz tijelo«. Erotičko shvaćanje kroz jedno tijelo smjera na ono drugo; Erotička percepcija, kao što je pomenu- to, dešava se u svijetu a ne u svijesti; svijet ima erotičko- seksualno značenje. Nešto ima za mene seksualni smisao ne samo kad sebi predočujem njegov mogući odnos prema mojim polnim organima i prema stanjima užitka, već i onda »kada postoji za moje tijelo, za onu moć koja je uvijek sklona da poveže dane stimule u erotsku situaciju i podesi joj jedno seksualno ponašanje«. Seksualni život kao originalna intencionalnost i vitalni korijeni percepcije motoričnosti i predodžbe zasnovan je na »intencionalnom luku«, koji popušta kod bolesnika, a u normalna čovjeka daje iskustvu njegov stupanj vitalnosti i plodnosti.

Intencionalnost je izraz i evidentni pokazatelj jedinstva svijesti i tijela, jedinstva subjekta, s jedne strane, i subjekta i svijeta, s druge strane.

Intencionalnošću kod subjekta izražava se jedinstvo predodžbe i automatizma preko pokreta bilo koga dijela ili organa tijela pošto je on vazda zasnovan na njoj. Predodžba je ideja pokreta, svijest o pokretu; automatizam je motorika njegovog izvođenja. Predodžba je intencionalna automatizmom, ali je i intencija, značenje, automatizma tijela do kojeg ono dolazi osjetima. Ona je sa automatizmom u korelativnoj vezi koju uspostavlja »intencionalni luk«. Polnošću kao intencionalnošću pokazuje se jedinstvo subjekta, jedinstvo duha i tijela, u kojem je iznutra vezan sav spoznajni i djelatni bitak kao jedinstvo predodžbe i automatizma. Ona nije samo spoznaja već i djelatnost; stoga čovjek je djelatno-spoznajno biće u svijetu. Posredstvom seksualnosti postaje evidentno da je svijest zatvorena u tijelu i da kroz nje trpi djelovanje svijeta po sebi«.

S druge strane, seksualnom intencionalnošću postaje objelodanjeno jedinstvo čovjeka i svijeta. Njome se uviđa moć koju ima fizički subjekat da se sraste s raznim

sredinama. U tom smislu uzet pojam seksualnosti nikako se ne može shvatiti u značenju običnog užitka procesa čije su sjedište genitalni organi.

Merleau-Ponty nikako seksualnost ne svodi na seks, kao što je naprijed pominjano, već u »seksualnoj povijesti jednog čovjeka vidi ključ njegovog života, u seksualnosti čovjeka povijesnu pojavu društva. Šta to znači?

Najpre to znači da se u seksualnosti čovjeka projicira njegov način postojanja s obzirom na svijet, tj. s obzirom na vrijeme i s obzirom na druge ljude. Ona je način bitka u fizičkom i međuljudskom svijetu. Međutim, ovdje se krije i barem jedna opasnost. Naime, radi se o tome da se sada može reći kako Merleau-Ponty tvrdi da svaka egzistencija ima samo seksualno značenje i da se sva ona može svesti i razumjeti samo pomoću seksualnog života. Opasnost je ovdje, zacijelo, u tome šta bi se tako seksualni fenomen odvojio i smatrao neizvesnim i uzročnikom ostalih fenomena egzistencije i što bi se sav ljudski život pokušao onda objasniti seksualnom kauzalnošću. Takvo razumijevanje Merleau-Pontya bilo bi njegova nakaza, jer bi mu se podmetnulo ono protiv čega je on, u svoj obimnosti i cjelokupnosti svojeg djela, ustajao kao oponent. Njegova isključiva namjera bila je opovrgnuće k a u z a l n o g, tj. prirodnoznanstvenog, objektivnog mišljenja.

Seksualnost nije nikakva specijalizirana regija čovjekovog tijela ni čovjeka koja funkcionira izolirano od ostalih i koja bi bila čarobna zagonetka gdje se kriju, utachu i odakle izviru sve nedaće ljudskog života, jer »uspješan život na političkom ili ideološkom polju, na primjer, može biti praćen narušenom seksualnošću, može se čak okoristiti ovom narušenošću«. Ona je, uopšteno kazano, samo jedan izraz našeg opšteg načina da projiciramo svoju sredinu te je po toj oznaci ključ razumijevanja čovjeka. Po svom karakteru polova kao upućenosti na drugo, seksualnost je pogodna pojava da se izrazi način ljudskog postojanja u svijetu koji iznutra spaja, prisajedinjuje, sav spoznajni i djelatni bitak. Zbog toga što je polnost istodobno i znanje i čin ona nam osvjetljava karakter egzistencije kao sredine u kojoj komuniciraju tijelo i duh, svijest i svijet.

Kod Merleau-Pontya nije, dakle, riječ o seksualnosti kao zasebnom krugu čovjekovog bitka, koji sve uslovljava, nego o nečemu što je vezano za cjelokupnu teorijsku i praktičnu djelatnost čovjeka koja pokazuje karakter egzistencije i njeno postojanje u svijetu. Tom svojom tezom njegova fenomenološko-egzistencijalna analiza polnosti suprostavljala se i Freudovoj prihoanalizi, kojoj on priznaje značajna otkrića i uspjehe, ali joj i zamjera zbog primijenjenog kauzalnog mišljenja prirodnoznanstvenog determinizma.

Najtrajnija tekovina Freudove psihoanalize, po mišljenju Merleau-Pontya jeste u tome što je ona uspjela, ne da objasni čovjeka pomoću seksualne infrastrukture, već da »pronađe u seksualnosti odnose i stavove koji su se otprije smatrali za odnose i stavove svijesti«. No, stoga ona duševnost svodi na seksualnost i u odnosu između njih samo afirmiše i produžava tradicionalne platonsko-hrišćansko učenje o determinirajućem odnosu tijela i duha — iako na obrnut način postavlja taj odnos. Ona seksualni život odvađa iz opsega ljudske djelatnosti omeđujući ga i kauzalno određujući njime sve vidove njegovog života, a i nju određujući svojstvom prikladnim jednom organskom aparatu. »Psihoanaliza predstavlja dvostruki pokret mišljenja: ona, s jedne strane, inzistira na seksualnoj infrastrukturi života, sa druge toliko napuhava pojam seksualnosti da u njega integrira cijelu egzistenciju«. Po mišljenju Merleau-Pontya seksualni život ne može biti omeđen, on ne pripada i nije samo manifestacija ljudske nesvjesne regije bitka; on nije odvojena funkcija i ona koja bi se mogla definisati kauzalnošću svojstvenom jednom organskom aparatu te nema nikakva smisla reći da se cijela egzistencija razumije pomoću seksualnog života. U Freudovoj psihoanalizi seksualnost je shvaćena kao instiktivna infrastruktura života čijim oblikom se želi objasniti sav ljudski život i u njega ugraditi cijela egzistencija.

Pošto seksualni život u Freudovoj psihoanalizi obuhvata samo jednu regiju bitka čovjeka on tako uzet ne može biti ključ razumijevanja čovjeka uslovljenošću tom regijom. Tek u Merleau-Pontyevoj fenomenološko-egzistencijalnoj filozofiji analiza seksualnosti objelodanjuje i suštinu seksualnosti i suštinu egzistencije. U Freudovoj psihoanalizi egzistencija i dalje ostaje jednosmislena. Merleau-Ponty daje mogućnost i upućuje na dvosmislenost egzistencije. Pravi pokazatelj dvosmislene egzistencije je seksualnost. U pojmu dvosmislene egzistencije prisutno je i značenje egzistencije i uloga tijela. Opisujući čovjeka kao egzistenciju u kojoj komuniciraju tijelo i duh na način komunikacije izraza i značenja Merleau-Ponty isključuje kauzalno mišljenje i uspostavlja psihofizičku egzistenciju.

Između tjelesnog i duhovnog i Freud je uspostavo kauzalni odnos. Po Merleau-Pontyu tjelesni život i psihiizam su u odnosu »uzajamnog izraza«, ili tjelesno zbivanje ima vazda psihičko značenje. Njegova filozofija nije tako ni vraćanje k svijesti s obzirom na tijelo, ni upućenost na tijelo s obzirom na duh. Ona je povratak integrisanosti obojeg i na taj način je prevladavanje mišljenja koje među pojavama vidi samo determinisanost i uslovljenost. On među njima vidi međusobno produženje svake od njih u drugoj, odnosno značenje i izraz jedne u drugoj.

Ako je egzistencija sredina u kojoj se razumije komunikacija tijela i duha, tijelo i duh u svakom času izražavaju modalitete egzistencije; što će reći da i duh i tijelo nose jedno drugo u sebi, ili da su oni, kako bi Hegel kazao, međusobno drugobivstvo, svoje drugotnosti. Modaliteti jednog uvijek izražavaju drugo, ali ne kao ino već kao svoje, kao svoje u drugom i drugo u sebi.

Odnos između njih je i odnos označavanja; pojam označavanja ovdje prima specifičan sadržaj odnosa između znaka i njegovog značenja prema predmetu označavanja. To nije označavanje onog tipa kako jedan broj na kući označava kuću. U toj vrsti označavanja uspostavljen je spoljašni odnos između znaka i označenog, nema unutrašnje neizbežne i nezamjenjive veze. Taj znak može biti znak tog predmeta, ali i ne mora, može se zamijeniti i on i njegov odnos prema označenom kao i označeno. Ni znak ni označeno, u ovoj vrsti označavanja, nemaju svoje značenje; oni to dobijaju i imaju tek u njihovom odnosu prema nečem trećem. Znak ne naznačuje ni svoje značenje ni značenje svog predmeta u odnosu na sebe i na svoj predmet već u odnosu na nešto treće. Broj na kući nema svoje *nužno* značenje u odnosu na nju. On se može promijeniti a i ne mora značiti samo to-npr. redni broj kuće u ulici, može mu se *pridodati* i neko drugo značenje.

Suprotno ovakvom označavanju je značenjski odnos između tijela i svijesti. Naše je tijelo vazda dato u svijesti, konstituens je njen i njena manifestacija; oni su jedno drugom nužnost međusobne konstitucije i značenje. Ali, kao i uspomene i naše tijelo je u »općenitosti«, umjesto da nam se daje u pojedinačnim i određenim aktima svijesti. Određeni akti svijesti u kojima se uspostavljaju uspomene stvaraju se u posebnim situacijama našeg tijela. Uspomene su vezane i date nam uvijek uz naše svo tijelo, kao što je i naše svo tijelo dato uz našu svu svijest, i obratno. Sjećanja izričito shvaćamo i poznajemo jedino pod uslovom opšteg »poimanja uz zonu našeg tijela i našeg života« od kojeg zavise. To prijanjanje ili odbijanje stavlja subjekt u *jednu određenu situaciju* koja mu omeđuje zonu raspoloživog mentalnog polja. Tako uhvaćena situacija nije obična svijest o situaciji što se zbila nekad;

Uz prijanjanje naše uz tijelo omogućujemo mu njegovo ograničenje na određenu mentalnu zonu; u tom mentalnom polju tražimo tragove mojeg tijela u situaciji koje se sjećam. I obrnuto, u regiji tijela tražim prisutnost ili odsustvo svijesti o toj situaciji. Zdravlje jednog pretpostavlja mogućnost govora i uspostave drugog. Naravno, poremećenost jednog ne znači poremećenost drugog, jer među njima vlada motivisanost jednog i drugog a ne kauzalnost. Psihička poremećenost nema za uslov

tjelesnu. Ali, psihičko liječenje i ozdravljenje ne pripremaju se na »razini objektivne hilitetičke svijesti, nego ispod«. Psihička bolest je, po Merleau-Pontyu, znači odrezanost od intersubjektivnog svijetla, raskinuće sa koegzistencijom. No, pošto se intersubjektivni svijet, u najširem smislu, koegzistencija uopšte, uspostavlja tijelom, pomoću tijela i preko tijela to se i psihičko liječenje i ozdravljenje provodi preko tjelesnih organa i govora. Osjetilni organi uspostavljaju i intersubjektivnost, moje izletanje u drugo, susret sa njim i spoznaju. Oni izražavaju bit moje egzistencije. Osjetilnost tijela pokazuje konstituciju mog bitka. I osjetilnost je dvosmislena kao i egzistencija. Egzistencija se pojavljuje, manifestuje, objedanjuje, ispoljava u osjetilnosti. Govor tijela je manifestacija koegzistencije.

Psihička bolest kao zatvorenost, izolovanost, nekoegzistencija, prevazilazi se, liječi se, povratkom »pravom svijetu« preko osjetilnih organa i govora, jer bolesnik živi u svom svijetu nevezanom za život drugog. Ne samo bolest već i san je jedan egzistencijalni modalitet, a ne modalitet svijesti ili volje koji izražavaju čovjekov odnos prema svijetu u svakoj situaciji. Pitanje vrijednosti tih i drugih egzistencijalnih stanja stvar je druge prirode. Uloga je tijela da stvori i osigura ovo prelaženje iz jednog u drugi odnos prema svijetu.

Potrebno je ukratko pokazati kako se egzistencija pojavljuje u osjetilnosti tj. kako je ljudska čulna djelatnost suštinska ljudska djelatnost, kako se u njoj podudara esencije i egzistencije čovjeka da bi vjerovali Merleau-Pontyu da se preko njenog pravog uspostavljanja može liječiti psihička bolest. Egzistencija je, po njemu, »sredina u kojoj se razumije komunikacija tijela i duha«. Ta komunikacija psihičkog i fiziološkog je artikulacija »bitka po sebi« i »bitka za sebe«. Ona je jedinstvo percepcije i akcije, integritet osjeta i kretanja, gdje osjećati znači predstaviti sebi neki kvalitet, a gdje je kretanje to samo predstavljanje. Komunikacija duha i tijela u egzistenciji, a egzistencija je samo čovjek, je vremenitost. Subjekt, čovjek, egzistencija, postaje svjestan svojeg tijela, svoje tjelesnosti, preko svijeta, preko svog osjetilnog odnosa prema sebi i prema vani, koji je u biti duhovno-tjelesni. Egzistencija je dvosmislena; i osjetilnost je takva jer je perceptivna, a percepcija je uvijek dvosmislena, sadrži »instiktivnu infrastrukturu i superstrukture koje se na joj uspostavljaju djelovanjem inteligencije«. Osjetila su modaliteti egzistencije, pojavljivanje suštine egzistencije tj. egzistencije suštine (esencije) egzistencije. Osjetilni organi su sredstvo manifestacije ljudske suštine — jedinstva tjelesnog i duhovnog. U njihovoj prirodnoj djelatnosti podudarna je čovjekova esencija

i egzistencija. Otudjenost jedne od druge može nastati preko otuđene djelatnosti osjetilnog organa, tj. onim njegovim pojavljivanjem, istupanjem, u kojem je jedna od njegovih komponenti pokazala sa imperijalnom u odnosu na drugu. Egzistencija kao sredina tijela i duha pojavljuje se u osjetilnosti, osjetilnošću tijela, stoga što se u njoj uvijek ispoljava ista dvosmislenost. Ona je stoga prava ljudska djelatnost, jer čovjeka pokazuje u njegovoj pravoj biti kao *psihofizičko biće*. Otuđena osjetilna ljudska djelatnost je psihička bolest. Osjetila su vazda intencionalna te je ozdravljenje bolesnikovo istodobno povratak intencionalnosti, tj. svijetu u cjelini na šta se ona nužno odnosi. Stoga se psihičko ozdravljenje zaista vrši preko osjetilnih organa. Tijelo postoji u svom manifestovanju, van manifestovanja tijela i nema tijela. Svo je tijelo fenomenalno. Oblici pojavljivanja tijela su osjetilni organi. Preko njih ostvaruje se egzistencija. Tijelo je simbol, zbilja i izraz egzistencije.

Ako je tijelo simbol, zbilja i izraz egzistencije ono može otvoriti i svijet i mene, kao što može zatvoriti i svijet i mene okrećući se svom anonimnom životu. Otuda kad tijelo zatvara sebe i svijet egzistencija stvara mogućnost da se odrekne same sebe. Tada je riječ o *objektivnom tijelu*, gdje ono postoji samo kao objekat drugome; ono tada pripada postojanju bitka po sebi; no i takvo tijelo pripada svijetu i nije mu nikakva osnostranost. »U istom trenutku kad živim u svijetu, kad pripadam svojim projektima, svojim zanimanjima, svojim prijateljima, svojim uspomenama, mogu zatvoriti oči, pružiti se slušati svoju krv koja kuca u mojim ušima, izgubiti se u nekom užitku ili nekoj boli, zatvoriti se u ovaj anonimni život koji podapinje moj osobni život.«⁶

Ali, kao što i zbog toga što zatvara svijet moje tijelo ga i otvara i u njemu me stavlja u situaciju. Ono je »stžer svijeta« i sredstvo kojim se situiram u svjetskoj situaciji. Pokret egzistencije prema drugom obavlja se obraćanjem u kojem se pribire cijelo moje tijelo istinskom gestom. Tu je tijelo subjekt mojeg stupanja u svijet preko svojih intencionalnosti — osjetilnih organa. Intencionalnost tijela je oblik njegovog pojavljivanja. Ovakvo tijelo koje stupa u svijet kao subjekat preko osjetilnih organa je tzv. fenomenalno tijelo. Njegov način postojanja nije ni način postojanja bitka po sebi ni neke čiste svijesti, bitka za sebe, već kao bitak—u—svijetu, kao postojano jedinstvo bitka po sebi i bitka za sebe. Fenomenalno tijelo je pravi način postojanja tijela, jer ono nikada ne postaje sasvim stvar u svijetu, objekat. Ono se intencionalnošću otvara drugome ili meni kao bilosnom ali ne

⁶ Ibid., str. 179 — 180

i prošlom. Jer, moja bilosnost, zbog toga što se sebi tijelom otvaram prema svijetu, prolazi kroz moje sadašnje, trenutno stanje egzistencije kao njemu predhodeće; moja prošlost vazda istječe iz moje sadašnje egzistencije kao moja unutrašnja buduća intencija.

Tijelo preko tjelesnih organa ispoljava se kao tijelesna egzistencija. Kao takva ona nikad ne počiva sama na sebi. Ona je spolnost koja u sebi sadrži svijet u ukinutom vidu kao intenciju i mogućnost. Tijelo je dvosmisleno, istodobno je subjekat i objekt. Ono u svakom trenutku izražava egzistenciju u istom smislu u kojem riječ izražava misao. Tijelo nije konvencionalno, već nužno, prirodno, jedino i pravo sredstvo izraza egzistencije. Ono je neopterećeno, slobodno od bilo kakve druge pridodanosti. Odnos između tijela i egzistencije je odnos između izraza i izraženog, odnosno između znaka i značenja.

Taj odnos pokazuje iskonsku operaciju značenja gdje izraženo postoji samo sa izrazom, ne postoje nezavisno jedno od drugog. Ta vrsta označavanja uspostavljena je na unutrašnjoj vezi njihovog odnosa, u kojem znak naznačuje i svoje značenje i značenje svog predmeta. Oni jedno drugo ne mogu ničim zamijeniti. Ova vrsta značenja nije onog, konvencionalnog, slučajnog tipa za kojeg smo naveli naprijed primjer odnos broja i kuće.

Ovdje se u izrazu ostvaruje izraženo, tj. izraženo se izražava adekvatno i potpuno u svojem izrazu. Tijelo preko osjetilnih organa izražava egzistenciju, odnosno, ono se u njemu potpuno ostvaruje. Tijelo je tako znak egzistencije, a duh njeno značenje. Oni su apstraktni momenti egzistencije. Nijedno od njih drugome nije »original«, a drugo njegova imitacija. »Originalom ljudskoga bitka ne mogu se smatrati ni tijelo ni egzistencija, jer svako pretpostavlja drugo, i jer je tijelo ukrućeno ili generalizirano egzistencija, a egzistencija neprestano utjelovljenje«. ⁷ Čovjek nije mašina kojom upravljaju prirodni zakoni ili svežanj instikata, ali on nije ni samo svijest, duh. On je sredina komunikacije duhovnog i tjelesnog gdje se njihove granice zamućuju, te je stoga svako ljudsko ponašanje i seksualno, svaka situacija egzistencije pokazuje i svoju polnu stranu.

Polnost, stid, žudnja, ljubav uopšte imaju metafizičko značenje. Oni prekoračuju granice fizičkog—vidljivog svojom nevidljivom intencionalnošću.

⁷ Ibid., str. 56

Enver Halilović

DAS PROBLEM DES KÖRPERS IN DER PHILOSOPHIE VON MAURICE MERLEAU PONTY

Das problem des körpers, das sonst in der gegenwärtigen philosophie eine bedeutende Rolle spielt, ist in der phylosophie von Merleau Ponty konstituiv. Seinem Sinn nach, dieses Problem ist mit der Auffassung von Marx über die »gegenstandsbeziehungen des menschen« sehr verwandt. Mit der problematik der Körperlichkeit hatte Merleau Ponty die kritik der gesamten traditionellen philosophie ausgeübt.

In der gesamten traditionellen philosophie-bis Marx, herrschte ein einzigartiger dualismus: bewusstsein-welt und körper-geist, dann zwischen wesen und erscheinung, egzistenz und esenz, zwischen mensch und natur, obwohl sis sich sehr bemühte diese gegenüberstellungen zu überwinden.

Mit der problematik des körpers hatte Merleau Ponty alle jenen Denkartarten welche bestehen und entwickeln sich auf der discrepanz von Subjeckt-Objekt, Welt-Mensch, Praxis-Erkenntnis, Physiologische-Psychologische Äusseres-Inneres, Materielles-Geistiges, Sein-Seiendes usw überwunden.

Fundamentale tesis Merleau Ponty ist die Unterscheidung des menschlichen Bestehens von der arten des Bestehens der anderen Wesen. Das Bestehen des menschen unterscheidet sich vom Bestehen der anderen Wesen darin, dass der Mensch in einer deppelsinniger Weise besteht; er ist, einerseits, das Sein an sich und andererseits das Sein für sich; im ersten Falle gehört er der Region der Sachen und im zweiten Falle der Region des Bewusstseins an. Solche Art des menschbestehen nennt sich In-der-Welt-Sein. Das fundament des In-der-welt-Sein ist der körper des menschen.

dragoljub
živković

ARISTOTELOVO SHVATANJE DIJALEKTIKE

I pored toga što je Marks upozoravao na činjenicu da je Aristotel, pored Hegela, ne samo vrhunac filozofskog promišljanja već i značajni teoretičar dijalektike, malo je do danas napisanih studija o Aristotelovom doprinosu razvoju dijalektike. Oni koji površno poznaju istorijski razvoj dijalektike gotovo da Aristotela i ne spomenu u tom znanju. Obično se smatra da dijalektika svoj razvoj započinje sa Heraklitom, zatim delimično ulazi u svest sofista i Sokrata, da bi nestala iz obzorja filozofije srednjega veka. Tek pojavom Hegelove filozofije, dijalektika biva celovito izložena, da bi, konačno Marks »preuzeo dijalektiku«, »preokrenuo s glave na noge« i tako ponudio svetu materijalističku dijalektiku.

Marksisti, kojima je osim zabave i morskog zaduženja ili pak koketiranja, zaista stalo do razumevanja i praktikovanja smisla dijalektičke metode mišljenja, nužno će započeti taj hod upravo sa Aristotelom. Aristotel je zreo plod helenske filozofije, njen naučni uzlet do najvećih visina do kojih je čovekov um u datim uslovima mogao doći. Neophodno je i dragoceno doznati šta je i kako je taj genij filozofije mogao reći o dijalektici ne samo iz horizonta filozofske znatiželje prema nekakvoj davnoj prošlosti, već daleko više iz savremene potrebe i saznanja da bez toga što je Aristotel i na tom planu dao ne možemo kročiti ni korak dalje. Moglo bi se, takođe, dogoditi da u Aristotelovim radovima prepoznamo mnogo što-šta od onoga što pripisujemo drugima i nazivamo »savremenom dijalektikom«.

Za one istinski tanane, žive, krajnje osetljive filozofske umove, saznanje onoga što je Aristotel uradio na planu dijalektike, predstavlja šansu da prate dalje njene krivudave puteve izgradnje, da saznaju istoriju dijalektičke misli i da na toj osnovi iskušaju vlastiti doprinos dijalektici.

Kao što lekar, kad hoće da otkrije uzroke i prirodu neke bolesti, bolesnika pita ko su mu roditelji, baba i deda, jesu li oni nekad болоvali od iste bolesti, itd. tako i svaki pravi filozof ima potrebu da se neprestano vraća nekadašnjim filozofskim učenjima kako bi stekao sigurni oslonac da je na pravom putu vlastitog rada. Aristotel, ne samo u filozofiji već i u drugim naukama, predstavlja zahvalno izvoriste produktivnog rada.

Aristotel je ostao neka vrsta uzora naučnika-filozofa i filozofa-naučnika. On gotovo da ne vidi dublju razliku između ta dva pojma.

Rezimirajući najpoznatija i najvrednija prethodna učenja iz filozofije, Aristotel kaže: »Pod imenom filozofija svak obično podrazumeva ono što se odnosi na prve uzroke i na pranačela. Očigledno je dakle, već sada da je *filozofija nauka čiji su predmet izvesni uzroci i izvesna načela*«. ¹

Pa kad je tako šta to filozof mora da zna i kakvo je mesto njegovog filozofskog saznanja među drugim saznanjima? »Pre svega, mi zamišljamo da filozof raspolaže *znanjem o svim stvarima*, koliko je to moguće, ne poznavajući pri tom svaku od njih napose«. Kako je onda moguće biti filozof a da ne raspolažemo znanjem o svim stvarima ili bar o onim pojavama i procesima bez kojeg nije moguća zasnovanost filozofske svesti? Prepuštajući specijalistička znanja svakoj posebnoj nauci, filozofija mora pri tom imati neki oslonac da bi izvršila skok u vlastitu dimenziju. Koja je to vlastita dimenzija filozofskog mišljenja? »Kažemo da je filozof onaj koji je u stanju da upozna stvari složene i teško pristupačne ljudskom saznanju (jer čulno saznanje, pošto je zajedničko svima ljudima, je lako i nema nikakve veze sa filozofijom)«. ² Dakle, saznanje pomoću čula nema veze sa filozofijom. To može biti i prijatno i drago, i dobro i loše, ali do njega se u osnovi lako dolazi i ne traži veći napor čovekovog uma. Ostati u horizontu te čulne lagodnosti i jednostavnosti, bez bolnog, dugotrajnog nesigurnog traganja za istinom složenih pojava, nije pravi posao filozofa. No to još nije završni čin filozofske delatnosti. »Osim toga *veći su filozofi oni koji tačnije poznaju uzroke* i koji su u stanju da u svakoj vrsti nauke pou-

¹ Aristotel, *Metafizika*, str. 6, Kultura, Beograd, 1971.

² Isto, str. 6/7

čavaju druge«. Poučavati druge, dakle, može samo onaj ko najtačnije ili tačnije od tih drugih poznaje uzroke, korene, datih pojava. Ne poznaje li tačno uzroke, prirodu, razvoj i promene datih pojava, ne može poučavati druge ali može predavati, držati govore, pa čak i ocenjivati, što sve sa stvarnim radom nema ničeg zajedničkog.

Aristotel je čvrsto stajao na stanovištu da ove zahteve može zadovoljiti samo onaj čovek i ona filozofija koja se izabere radi nje same i jedino u svrhu znanja, nego ona koja se izabere radi njenih rezultata. Čak i kada bismo morali uslovno uzeti ovaj Aristotelov stav, ostaje u osnovi činjenica da su najveći naučnici i filozofi bili zaljubljenici znanja, istine a ne koristi, pogotovo ne lične, koja bi rezultirala iz takvih saznanja. Može se čak postaviti pitanje: može li čovek koji neprestano misli o koristi, zaradi, posledicama onoga čime se bavi, uopšte postati naučnik-filozof? Ako crvena nit njegovog rada nije spoznaja istine, on do istine nikada neće ni doći, a to znači neće biti naučnik. Samo tako filozofija može postati »više vladajuća nauka, nego podređena nauka, filozof ne treba da dobija zakone, njegovo je da ih daje, on ne treba da se pokorava drugom, nego, naprotiv, njemu treba da se pokorava onaj koji je manje filozofski obrazovan«.³ Radi što tačnijeg razumevanja ovih Aristotelovih stavova valja napomenuti da se ovde ne ko najtačnije ili tačnije od tih drugih poznaje uzroke, radi pre svega o pokornosti pravne već naučne prirode; ne radi se o političkom pokoravanju, itd. već tamo gde se poštuje znanje, umnost, sposobnost, nužno se javlja visok stepen poštovanja onoga ko takvo znanje poseduje. U tom smislu »pokoravati« se čoveku veće umnosti često je pravi put izgradnje društva progresivnijeg stepena razvoja.

Aristotel nas u ovom istom stavu uči da naučno-filozofska svest nije neutralna, čovekovom životu onostrana svest. Naprotiv, »osnovna nauka (filozofija) koja je iznad podređene nauke je ona koja saznaje u kome cilju treba urediti svaku stvar u životu, a taj cilj je, za svako biće, njegovo dobro i uopšte najviše dobro u prirodi«.⁴ Dakle, pored opštosti (celovitosti) i uzročnosti, filozofska misao se karakteriše i ciljnošću. Postići i postizati najviše vlastito i opšteljudsko dobro je krajnji cilj filozofskih i naučnih istraživanja. Prirodi filozofskog mišljenja je strano da služi, opravdava i doprinosi razaranju, zlu, filisteriji i egoizmu svake vrste. Filozofija se ne može ni razvijati u okvirima primitivizma, zla i tiranije.

³ Isto, str. 7

⁴ Isto, str. 8.

Ako se konačno zapitamo šta je u osnovu podstaklo ljude na filozofska promišljanja, odgovor ćemo opet potražiti kod Aristotela. »Znatizelja je podstakla prve mislioe na filozofska posmatranja života. Njihovo čuđenje u početku se odnosilo na teškoće koje su se prve pokazale njihovom umu; zatim, napredujući tako malo po malo, oni su proširili svoja ispitivanja na značajnije probleme...«.⁵

Sam pojam *znatizelja* krije u sebi mnogobrojna značenja. Navedimo samo neka. Pre svega *radi se o želji* za znanjem bez čega zaista nema nikakvog saznavanja. Onima koji nemaju želju, žeđ, potrebu, poriv, vlastiti imperativ za sticanjem znanja, ne može se u tom poslu ništa pomoći.

Reč »znatizelja« se često izgovara i kao »radoznalost«, tj. *rad-o-zna-lo-st*. Naime, da bi se ostvarila neka želja, treba rada a iz rada sledi radost. Biti radostan zato što se nešto spoznalo je bez sumnje izuzetno jako svojstvo ali veoma malog broja ljudi. To su ne samo snažna već i trajna osećanja. Tako samo saznavanje i stečeno znanje postaju vrednosti sami po sebi, vrednosti koje karakterišu bitno čoveka. Ni jedno drugo biće na našoj planeti nije razvilo u sebi takvu vrstu vrednosti. Čak i onda kada stečeno saznanje koje nema iza sebe praktičnu korist, biva najveća vrednost. Naime, samo znanje je osnovna pretpostavka saznavnom, svesnom, planskom radu čoveka. Bez njega čovekova delatnost mora imati sve karakteristike životinjske delatnosti.

Taj bitno ljudski poriv za spoznajom koji u sebi krije sudbinu čovekovog rada a time i samog čoveka, u procesu svog izgrađivanja može dostići horizont naučnog i filozofskog saznanja. Aristotelovo neprestano insistiranje na nerazdvojnosti filozofskog i naučnog saznanja ima svoj koren u kategoriji *istine*. Istina je najveća vrednost i naučnog i filozofskog saznanja, dokaz njihove nadmoći nad drugim vidovima čovekove svesti. Otuda Aristotel filozofiju definiše i kao »*nauku o istini*«. »Zaista«, kaže Aristotel, »svrha teoretskih razmatranja je istina, a svrha prakse delo... Međutim, mi ne upoznajemo ono što je istinito a da ne upoznamo uzrok... Otuda dolazi da su pranačela večne stvarnosti nužno istinita u pravom smislu reči, jer ona nisu istinita samo u izvesnom trenutku, i nema uzroka njihovog postajanja, naprotiv, ona su uzrok postajanja ostalih stvarnosti.«.⁶

Mi danas možemo i moramo s pravom, obogaćeni ogromnim iskustvom čitave postaristotelovske filozofije, postaviti niz pitanja i dati drugačija rešenja i Aristote-

⁵ Isto, str. 8.

• Aristotel, *Metafizika*, str. 46

lovom kazivanju. Tako na primer, mi danas znamo da spoznaja uzroka nije još i celovita spoznaja neke pojave, ali isto tako znamo da bez spoznaje uzroka ne možemo gotovo ništa znati o datoj pojavi.

Aristotel je spoznaju uzroka nazivao »istinskom spoznajom« a »svaku nauku koja se bavi uzrocima« nazvao je »filosofijom«. Međutim i tu postoji razlika među naukama. Naime, »ukoliko bi filozofija bila određena kao nauka o prvim uzrocima i o najvećem saznanju, to bi bila nauka o suštini stvari« zato što je »najsavršenije poznavanje predmeta (ustvari) poznavanje njegove suštine a ne poznavanje njegove količine ili njegove kakvoće, njegove aktivnosti ili pasivnosti«. ⁷ Dakle, iz svega ovoga mogli bismo aristotelovski definisati *filozofiju kao nauku o prvim uzrocima i suštini stvari*. Po tome ona može s pravom nositi atribut *najvišeg saznanja*.

Problemi dijalektike

Kad smo doznali karakter, smisao i doseg Aristotelovog poimanja filozofije, stvorili smo osnovnu pretpostavku za upoznavanje sa problematikom dijalektike u Aristotelovom filozofskom sistemu.

Kao što je bio svestrano obrazovani istraživački genij svoga vremena, koji je, u procesu svog bogatog empirijsko-teorijskog traganja za istinom, utemeljivao mnoga naučna saznanja (i discipline), tako je i u filozofiji ostao njen najveći sistematičar.

Iz te ontološke ravni, u kojoj je Aristotel rešavao najstarije filozofsko pitanje: šta je osnova (bit), pranačelo svega postojećeg i kakav je smisao filozofije kao brige o biti, slede sva druga pitanja i njihova rešenja. Dakle, problem dijalektike u aspektu filozofske upitnosti, se posmatra u okviru drugog filozofskog pitanja: kako se može saznati bit u svim njenim dimenzijama. Tako je Aristotel dijalektiku smestio u gnoseološku sferu. To je njena eksplicitna forma i Aristotel, kada govori o dijalektici, taj govor situira u problem spoznaje biti. Međutim, implicate Aristotel dijalektiku pretpostavlja i kao formu bivstvovanja samog bivstva. Tako će upravo on postati ne samo prvi čovek koji je ponudio teoriju dijalektičke metode mišljenja, već i prvi mislilac koji razrađuje, sistematiše i izlaže gotovo sve kategorije dijalektičkog bivstvovanja svekoliike pojavnosti. Kada se sve to zna postaje čudnovato koliko su mnogi potonji filo-

⁷ Isto, str. 49/50.

zofi-dijalektičari, uključujući i materijaliste, učinili malo u odnosu na ishodište koje je ponudio Aristotel. Nije teško, na primer, uvideti da su u mnogim pitanjima dijalektike Engels, Lenjin, Deborin, itd. ustvari samo drugačije preformulisali Aristotelove stavove.

Zaista nove, kvalitativne korake na putu razvoja dijalektike, dali su Hegel i Marks, pre svih ostalih dijalektičara. Za svaki dalji pomak dijalektičkog saznanja potrebno je, pre svega, dobro spoznati šta su novo dali Hegel i Marks, svaki na sebi specifičan način.

Naučno, a prema tome i filozofsko saznanje po Aristotelu, mora imati tri karakteristike: »apsolutnost«, »nužnost« i »opštost«. »Mislimo da nešto znamo na apsolutan način, a ne sofistički, akcencijalan način, kad mislimo da poznajemo uzrok kao takav, kojim stvar, predmet postaje i kad znamo da je ovaj uzrok, uzrok stvari, i da ne može biti drukčije«. ⁸ Dakle, apsolutnost kao mera spoznaje, sadrži u sebi znanje uzroka postojanja samih stvari. Sve drugo je lažno (sofističko) ili sporedno, površno, akcidentalno saznanje. Taj uzrok mora biti nužan uzrok bez kojeg stvar ne bi mogla postojati i postojati takvom kakva jeste. Za to nam trebaju dokazi koje nam pruža »naučni silogizam« jer upravo on vodi ka »apsolutnoj istini«. Konačno, Aristotel je smatrao da je ontološka osnova svakog logičkog, odnosno naučnog saznanja metafizika proste identičnosti i neprotivurečne određenosti svih bića.

Dakle, u okviru silogističkog oblika zaključivanja Aristotel nalazi mesta za dijalektiku. Šta je onda dijalektika? »Dijalektika je onaj silogizam koji zaključuje na osnovu verovatnih premisa«. ⁹ To je fundamentalna odredba dijalektike koje će se Aristotel dosledno, rekao bih ortodoksno, pridržavati do kraja.

Za razliku od svih drugih oblika dokazivanja i zaključivanja, dijalektički oblik mišljenja počiva na *verovatnim premisama*. Upravo zato takav oblik zaključivanja nosi u sebi trostruku korist:

a) »*Za vežbanje*«. Naime, »kad raspoložemo ovom metodom, bićemo sposobniji da lakše dajemo dokaze o datom predmetu«. Dijalektički misliti, ergo, znači moći argumentovano, valjajno, ubedljivo raspravljati o datom problemu. Onaj koji ne poseduju moć dijalektičkog dokazivanja, poseže za silom, batinom, kaznom, sve do fizičkog uništenja svog protivnika. To je raspon koji deli dijalektičara od nedijalektičara i primitivnog čoveka.

⁸ Aristotel: *Organon*, str. 261, Kultura Beograd, 1965.

⁹ Isto, str. 371.

b) Dijalektika je korisna i »za izmenu misli«. Naime, »kad se upoznamo sa mišljenjima mase, mi možemo da se nađemo u oblasti njenih sopstvenih mišljenja, a ne mišljenja koja su joj strana, i možemo da pobijemo svaki njen dokaz koji nam ne bi izgledao osnovan«. Poznato je da Aristotel nije puno cenio masa i da je čak smatrao da su prirodno robovi oni ljudi koji ne poseduju moć racionalnog mišljenja, odnosno čijim postupcima vladaju strasti i nagoni. U procesu sučeljavanja mišljenja mudrog čoveka sa mišljenjem masa, dijalektika obezbeđuje mudracu da, s jedne strane, iznutra a ne spolja, ulazeći u samu prirodu, u vlastitost mišljenja masa, spozna stvarni karakter tog mišljenja i, s druge strane, zahvaljujući upravo takvoj spoznaji, uspešno pobija sva ona mišljenja koja nemaju čvrstu osnovu. Tako nam je Aristotel gotovo ponudio recept moderne filozofske i političke mudrosti. I njemu je bilo strano okretanje leđa mišljenju masa, njegova ignorancija, apriorno odbacivanje pre nego što je saznato šta to mišljenje u sebi nosi.

c) Konačno, treća korist od dijalektike sastoji se »u proučavanju filozofskih nauka«. Zapravo, »mogućnost da se problemima dadu dokazi u dva smisla (za i protiv), pomoći će nam da lakše otkrijemo u svakom pojedinačnom slučaju istinu i laž«. Filozofsko naukovanje zahteva dijalektički metod zato što upravo on obezbeđuje da date probleme sagledamo i dokazujemo u »dva smisla«: »za« i »protiv«, a preko toga da dođemo do stvarne istine. To svakako nije ni malo lako ali je *sine qua non* svakog ozbiljnog naučnog i filozofskog promišljanja. Ta tako česta pragmatski usmerena čovekova svest koja boravi čvrsto u razdeljenim šemama »za« ili »protiv«, a ne »da i protiv«, nužno vodi ka lažnosti.

Aristotel, i pored ovoga, vidi još jednu korist dijalektike. Njome se obezbeđuje spoznaja prvih principa svekolike stvarnosti i svake nauke. Naime, »nemoguće je zaključivati o njima na osnovu principa svojstvenih jednoj datoj nauci, pošto su principi prvi elementi svega ostalog. Njih, nužnim načinom treba objasniti samo pomoću verovanih mišljenja koja se tiču svakoga od njih. To je svojstvena ili najvlastitija dužnost dijalektike. Jer zbog njene istraživačke istine, ona nam krči put ka principima svih ispitivanja (nauka)«¹⁰ Dakle, najvlastitije svojstvo dijalektike jeste upravo to što garantuje spoznaju pravih principa (uzroka), pranačela, tj. onoga iz čega sve drugo nastaje. Dijalektika to ne bi mogla biti da ne raspolaze moćnom istraživač-

¹⁰ Aristotel, *Organon*, str. 371.

kom veštinom. U ovom stavu se nalazi velika dodirna tačka između Aristotelove i Marksove dijalektičke metode. Naime, *istraživanje* je polazna, fundamentalna, izvorišna osnova marksističkog mišljenja uopšte. Samo onaj ko »ovlada činjenicama do kraja« može marksistički misliti. Mnogi savremeni »marksisti« su to zaboravili.

Ako se metodski problem dijalektike situira u problematiku d o k a z i v a n j a, postavlja se pitanje: u čemu se sastoji specifičnost te metode dokazivanja, šta je to što je razlikuje od drugih metoda dokazivanja? Pretpostavke valjanog odgovora na ovo pitanje Aristotel vidi u »dokućivanju« na koliko se i kakve se stvari primenjuje dijalektika, zatim, iz »spoznaje elemenata« od kojih ona polazi; kao i od »načina« na koji se ti »elementi« mogu pribaviti.

Kad rešava problem »elemenata« kao polaznih osnova dijalektičkog dokazivanja, Aristotel tvrdi da su ti elementi »po broju jednaki i istovetni kao oni koji se uzimaju iz p r e d m e t a dokazivanja. Dijalektički dokazi postaju iz propozicija, dok su predmeti silogizma problemi. Svaka propozicija i svaki problem izražavaju ili vrstu, ili svojstvenost, ili akcidenaciju, jer i (specifična) razlika, kao srodna vrsta, mora zajedno s njom da bude stavljena. Ali pošto svojstvenost čas znači bitnost stvari, a čas je ne znači, treba podeliti svojstvenost na ona sad nazvana dela. Deo koji označava bitnost biće nazvan definicijom (»Definicija je govor koji označava bitnost stvari«), a drugi, prema nazivu koji se obično daje ovim pojmovima ostaće nazvan svojstvenošću.¹¹ Prema tome, Aristotel *nije formalist* koji odvaja formu od sadržaja kao što ga neki interpretatori nastoje prikazati. Naprotiv, on vazda traži vezu između predmeta dokazivanja i oblika svesti. To mu ne smeta da uočava i njihovu razliku. Tako je Aristotel ostvarivao Hegelovu želju za dijalektičkim mišljenjem koje u razlikama vidi povezanost a u povezanosti (celini) bogatstvo životnih diferencija konkretnih pojava i procesa. On takođe ističe bitan kvalitet svake zrele, dijalektike svesti da zna razlikovati svojstva na bitna i ne-bitna i da se definisanjem obuhvati i saopšti bitnost bića koje se definiše. Po tome se inače definicija razlikuje od drugih logičkih formi mišljenja.

Ergo, p r o p o z i c i j a je rodno, postajuće izвориšte dijalektičkog dokazivanja. Šta to zapravo znači? Da li je svaka propozicija nužno polazište dijalektičkog mišljenja ili nije? Konačno, šta je to uopšte propozicija? Na sva ova pitanja Aristotel daje veoma koncizan odgovor: »Ne treba smatrati svaku propoziciju, ni svaki problem kao

¹¹ Isto, str. 374.

dijalektički. Naime, nijedan čovek koji ima razuma neće tvrditi ono što niko ne drži za istinito, niti će praviti problem od onoga što je očevidno za sve ljude ili za većinu ljudi... *Dijalektička propozicija je pitanje koje je verovatno ili za sve, ljude, ili za većinu ljudi, ili za mudre, a među njima mudrima ili za sve, ili za većinu od njih, ili za najuglednije, — ali to pitanje ne treba da bude protivno opštem mišljenju. Jer, može se prihvatiti ono što je dobijeno od mudraca, ako to nije suprotno mišljenjima mnogih ljudi.*

U dijalektičku propoziciju spada i ono što je *slično verovatnim mišljenjima*, kao i propozicije *što protivu reče kontrernim suprotnostima* mišljenja koje se drži za verovatno, a isto tako i *sva mišljenja koja su saglasna sa onim što uče priznate veštine*.¹²

Rekli bismo da se Aristotel u određenju propozicije čvrsto držao tri oslonca: istina — pitanje — verovatnoća, ili još bolje rečeno: pitanje — verovatnoća — istina. U tim relacijama se krije bit propozicije kao polazišta dijalektičkog mišljenja. Svakako pre i iznad svega, propozicija je pitanje, upitnost, sumnja, iskra svesti koja se rađa u odnosu poznato-nepoznato. Ta upitnost čovekove svesti mora imati određeni kvalitet. Naime, upitnost koja boravi u svetu očevidnosti, poznatosti za sve ljude, nije ona upitnost koja rađa plodna misaona traganja, onaj stvaralački nemir svesti koji nužno vodi spoznaji. Onaj čovek koji nema moć takve upitnosti može u svom životu da se osloni samo na verovanje ili dogmatsko prihvatanje tuđe svesti. On zapravo i ne misli već pamti, ponavlja, recituje, radi po diktatu neke spoljašnje sile.

Po Aristotelu misaona plodnost dijalektičke propozicije dolazi otuda što ona u sebi nosi karakter »verovatnosti« ili bar »sličnosti« verovatnoj svesti. Verovatnost je, rekao bih, neka vrsta misaone nade da smo na dobrom putu u procesu razrešavanja datog problema. No da bismo našu misao doveli do tog stepena nade ili verovatnosti, moramo imati dovoljno jakih argumenata, odnosno ona mora prethodno proći kroz niz iskušenja. Tek nakon tih porođajnih bolova mudrac izriče svoj verovatni sud o prirodi date pojave ali tako da može biti prihvaćen od svih racionalnih bića.

Kad je ovako čvrsto utemeljena osnova dijalektičkog mišljenja, javlja se novo pitanje: *Šta je dijalektički problem ili dijalektička teza?* Naime, kad se formira jedna metoda naučnog promišljanja i istraživanja, sam problem teze bitno utiče na njenu konceptualizaciju. Metoda

¹² Aristotel, *Organon*, str. 382.

mora biti primerena prirodi problema, odnosno postavljenju teze mišljenja a teza mora biti tako odabrana da zaista predstavlja izazov datoj metodi. Mnoge filozofske škole su se razlikovale upravo po svojoj »tezi«, odnosno temeljnom filozofskom problemu. Klasičan je primer nemačke klasične filozofije koja je dijalektiku razvijala u celini, u metodskom pogledu, kao sistem promišljanja odnosa teza — antiteza — sinteza. Teza je postavljeni problem, njegova antiteza je sadržana u njegovoj unutrašnjoj strukturi, tj, u onim pojavama i procesima koji nastoje da promene datu pojavu. Rezultat te borbe (teze i antiteze), te unutrašnje protivurečnosti svake pojave, je njihova sinteza, koja odmah postaje nova teza i u takvoj zakonitosti pojava predstavnici nemačke klasične filozofije vide promene u svetu, odnosno vide svet. Ako u antitezi prepoznamo »zakon negacije« onda ćemo dobiti filozofsku osnovu Hegelove dijalektike.

Dakle, po Aristotelu *»dijalektički problem (ili teza) je teorema (predmet) istraživanja, koja je ili usmerena na izbor i bekstvo (na to da izabere i da izbegne), ili na istinu i saznanje, i to ili po sebi (neposredno), ili kao pomoć rešavanja nekog drugog problema te vrste.* To treba da bude stvar, o kojoj masa nema nikakvo određeno mišljenje, ili ima mišljenje suprotno mudracima ili o kome mudraci imaju mišljenje suprotno masi, ili po kome postoji nesuglasnost između mišljenja mudraca i mišljenja među masama. Postoji korisno poznavanje izvesnih problema, koje služi tome da se izabere ili izbegne neka stvar. Tako je, na primer, problem da li je zadovoljstvo ono što treba želiti ili nije.

Problemi su i pitanja o kojima postoje suprotna zaključivanja... Isto tako, problemi su i pitanja povodom kojih nemamo nikakav dokaz, pošto su obimna i pošto smatramo da je teško naznačiti im razlog (večnost sveta).

Teza je sud kontrerno suprotan opšte primljenom mišljenju, koje je izrazio neki ugledni filozof, — na primer da ne može biti protivurečnosti, kao što je tvrdio Antisten, ili da je biće jedno, kao što kaže Melis, ili da se sve kreće, kao što smatra Heraklit.¹³ U svim ovim slučajevima, u kojima Aristotel situira pitanje dijalektičkog problema ili teze, figurira jedna zajednička notacija. Vazda se radi o problemu koji nije dokazan, argumentovan, do kraja domišljen, definisan, o kome postoje suprotna, sporna mišljenja, koji je protivurečan, itd. Dakle, samo ono o čemu postoji neka dilema, što se može i mora dalje istraživati i dokazivati, može biti di-

¹³ Aristotel: Organon, str. 384.

jalektička teza. Rekli bismo da ovde počinje temelj kritike ne tako malog broja savremenih mudraca, »naučnika«, koji svoju intelektualnu energiju troše na sigurnim, opšteprihvaćenim, proverenim ne-o-spornim temama. Da ne govorimo o onim »naučnim« piskaralama koji služeći dnevnoj političkoj konjukturi, nastoje svojim radom da se ne zamere i ne uznemire moćne duhove. Aristotel nas uči da naučna misao iskušava sebe upravo na onim temama koje su kontraverzne, izazovne, neproučene ili nedovoljno proučene, koje su problematične, bez obzira na stepen opšteg odobravanja ili neodobravanja. Ne prosjačiti po tuđim tekstovima, već slobodno, istraživački, smelo, kritički promatrati i pojave i teorijske postavke je svojstvo istinskih intelektualaca. Zaklanjati se iza velikih autoriteta znači biti mali čovek. Takvi se nikada neće osloboditi dogmatsko-mehaničkog plitkog tkanja i neće uvući sebe u prave borbe dijalektičkog istraživanja. Uočiti problem i tamo gde ga drugi ne vide, tragati za njegovim racionalnim, naučnim rešenjem, dokazivati naučnim argumentima, biti stamen pri svom mišljenju sve dok nije dokazano suprotno, jeste svojstvo umnih ljudi.

Praktična dijalektika

Ako prihvatimo stav da u Aristotelovom učenju u osnovi dijalektika ima značenje dijaloga, tj. veštine postavljanja pitanja i davanja odgovora, odnosno da se radi o takvoj vrsti razgovora koja vodi ka istinskom saznanju, onda se postavlja pitanje njene praktične vrednosti. Drugačije rečeno, već na početku se mora operacionalizirati problematika postavljanja pitanja, jer od njega počinje dijalektičko mišljenje. »Kad se namera- vaju postavljati pitanja, prvo valja pronaći mesto od koga napad treba da pođe; drugo, treba sam u sebi iskazati pitanja i staviti ih jedno po jedno u određen red; i treće, valja ih postaviti drugom (protivniku)«. ¹⁴

Očigledno da Aristotel tu veštinu postavljanja pitanja i davanja odgovora, odnosno vođenja dijaloga, veoma dobro poznaje. On je još kao đak Platonove Akademije bio pravi majstor u raspravljanju.

Da bi se čovekova misao uzdigla na stepen dijalektičke upitnosti, mora u sebi subsumirati tri kvaliteta: mora pronaći pravo mesto, tj. oslonac svoga nastajanja, zatim pre nego što pitanja postavimo protivniku moramo ih postaviti sebi, u sebi iskušati njihovu valja-

¹⁴ Aristotel, *Organon*, str. 543.

nost, precizno ih postavljajući u određeni red. Tako će u nama pitanje sazreti, iskusiti se, odbaciti ili prihvatiti i tek tako sazrelo, promišljeno izaći van, osigurano našim vlastitim misaonim radom. Ono neće, dakle, prosto izleteti iz nas kao neutemeljena, naivna misao, kao ptica bez svoga gnezda primorana da luta prostorima bespuća, prepuštena drugim silama. Tako sazrelo pitanje u nama može sigurno biti postavljeno drugome. Ono tada nije više lak zalogaj za osporavanje, već strelica koja pogađa u sam centar dati problem i traži najupornije misaono traganje protivnika. Takvo pitanje je izazov za sve umne ljude, ono izaziva na dijalektičke sukobe. U horizontu takvih pitanja »onaj koji pita ima za cilj da svim sredstvima izazove privid da je pobio protivnika, a onaj koji odgovara ima za cilj da se prikazuje kao da ga nije ni malo pogodilo. Ali u *dijalektičkim borbama u kojima se dokazuje ne radi prepiranja nego radi ogledanja i ispitivanja*, nije dosad ništa određeno rečeno o cilju koji onaj što odgovara treba da ima u vidu, niti kakve stvari treba ili ne treba da prizna da bi dobro ili rđavo odbranio svoju tezu«. ¹⁵ Dakle, suština dijalektičkog (dijaloznog) sukoba nije opravdanje svih sredstava i stvaranje privida po svaku cenu, već »o g l e d a n j e i i s p i t i v a n j e«, nije puko »prepiranje«, nadglasavanje, monolog jačeg i pretpostavljenog, nije naređivanje, već ubeđivanje argumentima. Pri svemu tome Aristotel razlikuje ne samo prepiranje od dijalektičkih borbi, već i polemike od dijalektike. Za njega dijalektički razgovor nije polemika! Polemika nastaje kada se »zlomamerno pretera u raspravljanju«. Tipičan primer polemike se odigrava onda kada se napusti osnovna teza rasprave i napadne čovek koji je pokrenuo raspravu. Sudeći po ovome mi bismo mogli danas da se pohvalimo da smo sjajni polemičari ali mali dijalektičari. Ipak se čini da je polemičnost bitno svojstvo pre svega političkih rasprava. Tu se najlakše sklizne sa teme na autora, pa tema brzo izgubi svaku draž da bi se svim oružjem napao onaj koji je problematizirao temu. To svedoči ne samo o nesposobnosti da se kritičari valjano upuste u problematiku teme već i o tome da umesto sile intelektualnog promišljanja nastupa fizička sila.

»Onaj ko hoće da ispravno pređe (od istinitog lažnom, i od lažnog istinitom), treba da u tom prelazenju postupa dijalektički, a ne eristički — kao što geometar rasuđuje geometrijski — bilo da je njegov zaključak istinit ili lažan ... Onaj ko eristički pita isto je tako rđav dijalektičar kao i onaj ko ne daje odgovor koji mu izgle-

¹⁵ Isto, str. 561

da istinit, ili najzad odbija da shvati ono na šta se odnosi istraživanje onog ko postavlja pitanja».¹⁶

Dijalektički metod vođenja razgovora, svoju primer-nost i doslednost sadrži ne samo u tome što će se strogo držati postavljene teme, već neće oko sebe graditi zid prividne istinitosti i prividne lažnosti. Dijalektičar ta-kođe ne sme da odbije da promišlja na istinit način, da daje istinite odgovore, da svoju pažnju ne usmerava ka postavljenom pitanju. Takva praksa može biti prisutna u drugim oblicima razgovora, nekad, čak i važna (diplo-matija), ali kada se radi o razlici dijalektičkog od nedi-jalektičkog, naučnog od nenaučnog, i onda drugog puta nema.

Biti valjan dijalektičar nije ni malo laka stvar. Ari-stotel nam i na tom planu nudi »recept«. On glasi: »Da bi se stekla izvežbanost i veština u ovakvim dokazima, treba se *prvo navići da se dokazi konvertiraju*. Jer, tako ćemo biti više u stanju da raspravljamo (protivnikovu) tezu o kojoj je reč, i posle malo pokušaja upoznaćemo savremeno mnoge dokaze. A konvertirati dokaz znači preokrenuti zaključak, i s njim i ostalim premisama obo-riti jednu od datih premisa. Jer izlazi nužnim načinom da, ako zaključak nije istinit, jedna od premisa je obo-rena, pošto, kad su sve premise date, zaključak nužnim načinom treba da bude izveden«.¹⁷

Za svaku tezu treba tražiti dokaze za i protiv; a kad se oni pronađu, valja tražiti kako se oni mogu pobiti. Jer, tako će se u isto vreme imati najbolje vežbanje kako za stavljanje pitanja, tako i za odgovaranje. I ako ne-mamo nikoga drugog sa kim bismo mogli raspravljati, to ćemo činiti sa samim sobom. I moraju se izabrati do-kazi kojima možemo pobijati samo tu tezu (koju smo maločas branili), i moramo ih staviti paralelno sa pret-hodnima. Jer, imati na raspolaganju dokaze za i protiv, znači steći obilje dokaza kojima će se prisiliti protivnik, kao i velika pomoć u pobijanju. Jer, tada treba biti sam na oprezu od propozicija konkretno suprotnih onoj koja se želi potvrditi.

A za saznanje i za filozofsku nauku nije nevažno moći obuhvatiti ili već obuhvatiti jednim pogledom kon-zekvencije jedne i druge pretpostavke. Jer, tada ne osta-

¹⁶ Aristotel, *Organon*, str. 562,

¹⁷ Isto, Aristotel poznaje i često govori o šest oblika zaklju-čivanja: induktivno, deduktivno, filozofema, epiherem, sofizam i operema. Filozofema je demonstrativno zaključivanje, epiherem je dijalektičko zaključivanje, sofizam je erističko zaključivanje (kada je dokaz lažan pa izgleda da se zaključuje ali u stvari se ne zaključuje), a operema je takođe dijalektičko zaključivanje ali kontradiktorne suprotnosti. Indukciju i dedukciju ne treba posebno objašnjavati.

je ništa više da se učini, nego da se između te dve pretpostavke načiniti pravilan izbor. Ali zato su potrebne srećne prirodne sklonosti, a te srećne prirodne sklonosti sastoje se upravo u sposobnosti da se pravilno izabere ono što je istinito, a da se izbegne ono što je lažno. A to mogu da čine ljudi prirodno obdareni. Jer sa prvom ljubavlju ili mržnjom, oni pravilno sude što je najbolje.

Što se tiče problema koji se najčešće javljaju u raspravljajima, *dobro je duboko poznavati dokaze koje treba upotrebiti*, — naročito za prve stavove (principe). Jer, dok njih raspravljaju oni koji odgovaraju, postaju često nestrpljivi (pošto su to stavovi potpuno očividni).

Dalje, *treba raspolagati mnogim definicijama* i imati u pripravnosti one među njima koje su verovatne (a i one koje su prve). Jer pomoću njih izvode se zaključivanja.

A treba pokušati i *da se potpuno ovlada opštim mestima* pod koja dokazi najčešće potpadaju. Jer, kao što je u geometriji korisno biti upućen u poznavanje elemenata, i kao što je u aritmetici korisna detaljna upoznatost sa Pitagorinom tablicom — tako je i za dokaze korisno da se dobro poznaju principi i da se napamet znaju premise.

Dalje, *treba raspolagati mnogim definicijama* i imati u pripravnosti one među njima koje su verovatne (a i one koje su prve). Jer pomoću njih izvode se zaključivanja.

Dalje, *treba se vežbati u tome da se iz jednog dokaza načini više njih*, i to na što je moguće skriveniji način. To se događa kad se čovek udalji što je moguće više od mesta koja su bliska subjektu dokaza (Istoričari bi rekli: kad ima istorijsku distancu.). Najuniverzalniji dokazi mogu naročito dati pomenuti ishod.

Pri sećanju na *protivnikove stavove* (u diskutovanju) ovima treba *dati univerzalni karakter* i ako ih je on upravio na pojedinačno. Jer, na taj način iz jednog dokaza moći će da se napravi više njih. Slično se postupa u retorici sa entimenima. Međutim, radi samoga sebe treba *što je moguće više izbegavati da se sopstveni stavovi uopštavaju*.

Uvek treba ispitivati da li se dokazi dobijaju na osnovu opštih principa. Jer, partikularni dokazi su isto tako univerzalno dokazani, a u partikularnom dokazu uvek je sadržan univerzalni dokaz, zato što se ne može izvesti nikakvo zaključivanje, ako se ne primeni univerzalno.

Treba iskoristiti veštinu induktivnog zaključivanja protiv mladog a veštinu u deduktivnom zaključivanju protiv iskusnog protivnika. Treba pokušati da se uzmu

premise od onih koji deduktivno zaključuju, a poređenja od onih koji induktivno zaključuju, jer su i jedni i drugi vešti u odgovarajućim zaključcima.

Uopšte, iz ovih dijalektičkih vežbanja treba se truditi da se izvede ili neki silogizam o nečem, ili rešenje nekog pitanja, ili neka propozicija... *dijalektičar je onaj ko je sposoban da postavlja propozicije i prigovore. A postaviti propoziciju znači od jedne stvari načiniti više njih. Naime, u drugom slučaju se deli ili se pobija, time što se jedan deo propozicije odobrava, a drugi ne.*

Ne treba raspravljati sa svakim, niti se upuštati u dijalektiku s kim bilo. Jer, s nekim protivnicima zaključivanje se može nužno izopaciti. Ako se ima protivnik koji se svim sredstvima trudi da izgleda kao da mu se ne može prići, ispravno je svim sredstvima pokušati da se izvede zaključak, — ali to nije otmeno. I zbog toga se ne treba lakomisleno upuštati u svađu sa svima koji naidu, jer iz toga nužnim načinom proizilazi razgovor o rđavim stvarima. A oni koji se na taj način vežbaju (u raspravljanju) neće moći da se uzdrže da raspravljaju bez žestine.

Najzad, *treba imati gotove dokaze za ovakve probleme, u kojima raspolazemo sa najmanje izvora, ali njima možemo da se služimo u najviše slučajeva. Takvi su univerzalni dokazi, a njih je teže pribaviti pomoć svagdašnjeg iskustva*«. ¹⁸

Jedno uprošćeno ali korisno sažimanje ovih stavova, moglo bi da glasi: pravo, dijalektičko raspravljanje, za razliku od ne-dijalektičkog, mora imati sledeće osobine:

- a) Duboko poznavanje dokaza koje treba upotrebiti;
- b) Raspolaganje sa više definicija;
- c) Potpuno ovladavanje opštim mestima (stavovima);
- d) Iz jednog dokaza načiniti više dokaza;
- e) Protivnikovim stavovima dati univerzalni oblik;
- f) Izbegavati da sopstvenim stavovima dajemo uopšteno značenje;
- g) Dokazi moraju proizilaziti iz opštih principa;
- h) Primeniti indukciju protiv malog (neiskusnog) a dedukciju protiv iskusnog (obrazovanog) sagovornika — protivnika;
- i) Postavljati propozicije i prigovore;
- j) Ne treba raspravljati sa svakim, pogotovo ne sa onima koji će nužno svaku raspravu svesti na svađu;
- k) Posedovati što više gotovih i univerzalnih dokaza.

¹⁸ Aristotel. *Organon*, str. 578 — 80

Ovaj sistem pravilnosti koji »garantuje«, u procesu svoje primene, plodnost dijalektike u praksi, ne može se olako odbaciti ni danas. Jasno, on nije dovoljan da bismo isključivo na njemu gradili neku vrstu praktične, primenjene dijalektike, ali je još opasnije biti ispod ovih »principa«.

LITERATURA

1. Aristotel: Metafizika, Kultura 1960 Beograd.
2. Aristotel: Organon, Kultura 1965. Beograd.
3. Marks-Engels: Rani radovi, Naprijed, Zagreb 1961.
4. Marks: Kapital I, Dela tom 21, Prosveta — Beograd 1977.
5. F. Engels: Dijalektika prirode, Kultura — Beograd 1951.
6. Hegel: Fenomenologija duha, BIGZ — Beograd, 1979.
7. A. Deborin: Uvod u filozofiju dijalektičkog materijalizma »Veselin Masleša« — Sarajevo, 1960.
8. P. Vranicki: Dijalektički i historijski materijalizam, Nakladni zavod Matice Hrvatske, Zagreb, 1978.
9. M. Marković: Humanizam i dijalektika, Prosveta — Beograd, 1967.
10. J. Arandjelović: Dijalektička racionalnost, Nolit — Beograd, 1981.
- 11.
12. Leo Kofler: Geschichte und dialektik, Hamburg, 1970.
13. Stojković, A. B. i Šešić, B.: Dijalektički materijalizam, »Naučna knjiga«, 2 izdanje, Beograd, 1967.
14. D. Nedeljković: Dijalektika, Srpska akademija nauka, Beograd, 1982.

Dragoljub Živković

LA CONCEPTION D'ARISTOTE SUR LA DIALECTIQUE

Dans cet article l'auteur s'attache à esquisser la conception d'Aristote sur la dialectique et en même temps à montrer son importance pour la pensée philosophique, aussi bien traditionnelle que contemporaine.

HULUMTIME
ISTRAŽIVANJA

asllan
pushka

**SHPËRNDARJA
TERRITORIALE
E PUNËTORËVE
NË LIDHJE
ME SHKALLËN
E ZHVILLIMIT
DHE ME
MADHËSINË
E VENDBANIMEVE**

Punëtorët janë kategori sociale dhe ekonomike e popullsisë, numri i të cilëve rritet me zhvillimin e përgjithshëm ekonomiko-shoqëror të një shteti, regjioni, komune apo vendbanimi. Kjo kategori e popullsisë për shumë autorë ka qenë indikator për ta treguar nivelin e zhvillimit të një shoqërie.

Procesi i industrializimit dhe i urbanizimit ka ndikuar në rritjen e numrit dhe të pjesëmarrjes së punëtorëve ndaj popullsisë. Në vendet socialiste pjesëmarrja e punëtorëve ka shërbyer dhe shërben si tregues i forcës revolucionare, e cila ka qenë dhe është bartëse e proceseve pozitive në një shoqëri.

Në vendin tonë krahas zhvillimit ekonomiko-shoqëror është bërë edhe ngritja e numrit dhe e pjesëmarrjes së punëtorëve. Kështu p.sh. derisa në vitin 1961 në RSFJ kishte 3 milionë 242 mijë punëtorë ose 287 punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë, në vitin 1981 ky numër u rrit në 5 milionë e 966 mijë punëtorë ose 433 punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë. Brenda 20 vjetëve numri i punëtorëve është rritur për 2 milionë e 724 mijë veta ose për 84% apo 4,2% në vit.

Rritje relative më të shpejt ka shënuar krahina e Kosovës (për 141% ose 7% në vit) duke e rritur numrin prej 78 mijë në 188 mijë punëtorë. Pas Kosovës rritje relative më të shpejtë kanë shënuar RS e Maqedonisë (118,8% ose 5,94% në vit), pastaj Mali i Zi (107,7% ose mesatarisht 5,4% në vit), territori i Serbisë pa krahina (101,2% ose 5,06% në vit) dhe Bosna e Hercegovina (96,8% ose 4,84% në vit). Nën mesataren e vendit janë RS e Sllovenisë (75,1%), RS e Kroacisë (70,8%) dhe KSA e Vojvodinës (43,7% ose 2,2% në vit).

Sa i përket numrit të punëtorëve ndaj 1000 banorëve të aft për punë republikat më të zhvilluara dhe KSA e Vojvodinës kanë numër më të madh të punëtorëve ndaj popullsisë së aftë për punë. Kështu mbi mesataren e vendit (433 punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë gjen-den RS e Sllovenisë me 688 punëtorë (58,9% mbi mesataren e shtetit), pastaj RS e Kroacisë me 514 punëtorë (ose 18,7% mbi mesataren e vendit) dhe KSA e Vojvodinës me 439 punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë (ose 1,4% mbi mesatren e vendit). Republikat tjera dhe KSA e Kosovës kanë mesatarisht më pak punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë sesa mesatarja e vendit. Në KSAK në vitin 1961 ishin 155 punëtorë në 1000 banorë të aftë për punë, ndërsa në vitin 1981 — 234 punëtorë ose për 50,9% më tepër. Më afër mesatares së vendit ka qenë RS e Serbisë pa krahina (411 punëtorë ose 5,1% më pak se mesatarja e vendit).

Për t'u njohur më mirë me numrin e punëtorëve dhe me raportin e tyre ndaj popullsisë së aftë për punë po e japim këtë tabelë:

Tabela nr. 1

NUMRI DHE RAPORTI I PUNËTORËVE NDAJ POPULLSISË

	Nr. i punëtorëve në 1000		Indeksi 1981/61	Nr. i punëtorëve në 1000 banorë të aftë për punë		Indeksi 1981/61
	1961	1981		1961	1981	
RSFJ	3.242	5.966	184,0	287	433	150,9
Bosna e Herc.	441	868	196,8	236	343	145,3
Maqedonia	202	442	218,8	255	392	153,7
Sllovenia	458	802	175,1	461	688	149,2
Serbia	1.224	2.264	184,9	257	393	152,9
Territ. jashtë krahinave	748	1.505	201,2	243	411	169,1
Vojvodina	398	572	143,7	337	439	130,3
Kosova	78	188	241,0	155	234	150,9
Kroacia	852	1.455	170,8	325	514	158,2
Mali i Zi	65	135	207,7	251	382	152,2

Burimi i shënimeve: Statistički kalendar Jugoslavije, Beograd, 1983, faqe 48. Vlerat e indeksit i ka llogaritur autori.

Përpos dy rasteve (KSA të Kosovës dhe RS të Maqedonisë) në gjashtë raste të tjera me rritjen e indeksit të punëtorëve në periudhën 1961—1981 rritet edhe indeksi i punëtorëve ndaj 1000 banorëve të aftë për punë. Në Kosovë dhe Maqedoni, për shkak të shtimit relativisht më të lartë të popullsisë, numri i të punësuarëve në 1000 banorë, të aftë për punë ka indeks më të ulët sesa indeksi i numrit të punëtorëve gjithsej. Indeksi i numrit të punëtorëve në këto dy raste është më i lartë për shkak të bazës së ulët në vitet e 60-ta, në krahasim me njësitë e tjera të vendit, në të cilat procesi i industrializimit ka filluar ma herët dhe është zgjeruar prej veriperëndimit kah lindja e juglindja. Pra, krahas procesit të industrializimit në vend është rritur numri i punëtorëve dhe është përmirësuar raporti i punëtorëve ndaj kategorive të tjera të popullsisë.

Shpërndarja regjionale e punëtorëve në KSA të Kosovës

Në bazë të regjistrimit të popullsisë në vitin 1981 në KSAK është shënuar numri prej 208.928 punëtorëve që përbën 13,2% të popullsisë apo 26,0% të popullsisë së aftë për punë (popullsia mashkullore 15—64 vjet + popullsia femërore 15—59 vjet).

Relativisht mbi pjesëmarrjen mesatare të punëtorëve ndaj popullsisë në Krahinë qëndrojnë komunat relativisht më të zhvilluara të Kosovës si: Prishtina (21,8%), Mitrovica e Titos (19,6%), Leposaviqi (25,8%), Prizreni (14,0%), Gjakova (13,9%), Vuçitërna (13,9%) dhe Peja (13,3%). Afër mesatares së Krahinës (diç më pak) qëndrojnë: Ferizaji (11,9%), Lipjani (11,9%), Kaçaniku (11,2%) dhe Gjilani (12,4%). Gjysma e komunave të tjera (kryesisht komunat agrare) kanë në mes 6,1% (Deçani) dhe 10,9% (Podujeva).

Numër dhe pjesëmarrje më të lartë të punëtorëve në Kosovë kanë komunat që kanë më shumë objekte ekonomike e infrastrukturore. Sa më i madh është numri i punëtorëve, aq më e lartë është edhe pjesëmarrja e punëtorëve ndaj popullsisë, përpos në rastin e Leposaviqit ku e hasim pjesëmarrjen më të lartë të punëtorëve në KSAK jo vetëm për shkak të nivelit relativisht të mirë të zhvillimit, por edhe për shkak të shtimit më të ulët të popullsisë.

Nëse e bëjmë diferencimin e komunave sipas numrit të punëtorëve dhe pjesëmarrjes së tyre ndaj popullsisë, atëherë mund t'i ndajmë gjashtë grupe. Në grupin e parë të komunave bëjnë pjesë ato të cilat kanë deri 5000 punëtorë por që pjesëmarrja e punëtorëve oshilon prej 6,1% deri në 25,8%. Përpos komunës së Kaçanikut dhe

Leposaviqit që kanë ekonomi mikste (xehetaro-industrialo-bujqësore), komunat e tjera kanë kryesisht ekonomi me mbizotërim të bujqësisë.

Grupin e dytë e përbëjnë komunat me 5000—10.000 punëtorë si: Vuçitërna, Lipjani dhe Podujeva me pjesëmarrje prej 10,9 deri 13,9%. Në numrin dhe pjesëmarrjen diçka më të lartë të punëtorëve ka ndikuar ngritja e disa objekteve industriale dhe afërsia territoriale ndaj komunave më të zhvilluara të Krahinës (afërsia ndaj Prishtinës dhe Mitrovicës së Titos).

Në grupin e tretë me 10.000 deri 15.000 punëtorë bëjnë pjesë katër komuna që hyjnë në grupin e qendrave regjionale me qytete të mesme¹ si: Gjilani, Gjakova, Ferizai dhe Peja. Pjesëmarrja e punëtorëve në këto komuna lëviz prej 11,9—13,9%.

Grupin e katërt e përbën vetëm Prizreni me 18.870 punëtorë (prej 15.000 deri 20.000 punëtorë), që ka qendër të mesme urbane, me ritëm mesatar të zhvillimit, por që ka mjaft zejtarë dhe punëtorë gurbetçinj.

Grupin e pestë e përfaqëson Mitrovica e Titos me 20.565 punëtorë ose 19,6% të punëtorëve ndaj popullsisë. Zhvillimi i xehetarisë, zejtarisë dhe industrisë që nga periudha e paraluftës, ka ndikuar në rritjen e shpejtë të numrit të punëtorëve.

Prishtina me 45.931 punëtorë (ose 21,8%) diferencohet dukshëm nga komunat e tjera. Kjo komunë ka qendër të madhe urbane, xehetarinë dhe industrinë e zhvilluar si dhe funksionet e tjera arsimore e kulturore, administrativo-politike, shëndetësore etj. Në komunën e Prishtinës gjenden 22% e të gjithë punëtorëve të Krahinës.

Në shtatë qendrat regjionale (komuna) të Krahinës janë koncentruar 65,5% e punëtorëve të Kosovës, edhe pse në to jeton 53,9% e popullsisë së saj.

Në aspektin e thjeshtë regjional më shumë punëtorë ka në regjionin e Kosovës dhe Drenicës (66,7%) sesa në atë të Dukagjinit (33,3%) përkundër asaj se regjioni i Kosovës dhe i Drenicës është më i madh si me hapësirë ashtu edhe me popullsi (59,6%). Baza mineraro-energjetike e regjionit të Kosovës dhe zhvillimi i industrisë si dhe formimi i qendrës administrativo-politike, arsimorokulturore etj., në Prishtinë kanë ndikuar në shtimin e shpejtuar të punëtorëve në këtë regjion. Kështu, p.sh. vetëm komuna e Prishtinës dhe e Mitrovicës së Titos kanë punëtorë (66.496) sa nëntë komuna të regjionit të Dukagjinit.

¹ Sipas autorit Dushan Stefanoviq në veprën »Urbanizacija« të botuar në Beograd, viti 1973, faqe 15—16, vendbanime të vogla urbane janë me ma pak se 20.000 banorë, të mesme 20.000—100.000 banorë dhe të mëdha me më shumë se 100.000 banorë.

Edhe përsa i përket pjesëmarrjes së punëtorëve ndaj popullsisë së aftë për punë në mes të komunave ekzistojnë dallime. Mbi vlerën mesatare të Krahinës (26,0%) qëndrojnë shtatë komuna, pesë prej tyre janë qendra regjionale: Gjakova (28,0%), Peja (25,7%), Prizreni (27,6%), Mitrovica e Titos (35,2%), Prishtina (39,3%), si dhe dy komuna të tjera që janë fqinje me komunat relativisht më të zhvilluara të Kosovës: Vuçitërna (27,9%) dhe Leposaviqi (39,7%).

Nën vlerën mesatare gjenden 15 komuna të tjera, dy prej të cilave janë qendra regjionale: Gjilani (24,0%) dhe Ferizaj (23,5%) të cilat zhvillimin më të shpejtë e kanë përjetuar në dekadën 1970—1980.

Më së paku punëtorë ndaj popullsisë së aftë për punë kanë Deçani (13,4%), Rahoveci (14,5%) dhe komunat e tjera më pak të zhvilluara (Klina, Istogu, Sërbica, Glogovci, Podujeva, Kamenica, Vitia, Dragashi etj.).

Me vënien në raport të pjesëmarrjes së punëtorëve ndaj popullsisë dhe pjesëmarrjes së popullsisë urbane mund të konstatojmë se ekziston një lidhje bukur e lartë pozitive, meqë numri më i madh i punëtorëve është lokalizuar në qendrat urbane ku është vendosur numri më i madh i objekteve ekonomike dhe infrastrukturale. Po ashtu në mes pjesëmarrjes së punëtorëve dhe të ardhurave kombëtare ekziston lidhje pozitive e lartë reciproke, ngase me rritjen e të ardhurave shtohet numri i të punësuarve, sikundër që me rritjen e të punësuarve duhet të shtohen të ardhurat krahas rritjes së produktivitetit dhe kualitetit të prodhimeve.

Se rritja e punëtorëve është indikator dhe faktor i zhvillimit tregon lidhja negative në mes pjesëmarrjes së punëtorëve në popullatë dhe pjesëmarrja e analfabetëve. Sa më e lartë që është pjesëmarrja e punëtorëve, më e ulët është pjesëmarrja e analfabetëve dhe anasjelltas, atje ku ka më pak punëtorë ka më shumë analfabetë.

Numri dhe pjesëmarrja e punëtorëve sipas madhësisë së vendbanimeve

Çdo veprimtari i ka kërkesat e veta specifike ndaj hapësirës, kështu p.sh. bujqësia kërkon sipërfaqe të lira të tokës bujqësore, respektivisht të tokave të punueshme, xehetaria lidhet për vendburimet minerare, industria për vendburimet e lëndës së parë por edhe për qendrat e fuqisë punëtore dhe të tregut, kurse veprimtaritë shërbyese lidhen për qendra të mëdha banimi ku ka mjaft fuqi punëtore të kualifikuar dhe konsumues të shërbimeve dhe prodhimeve të ndryshme.

Sa më rrallë që përdoret një produkt, aq më të rralla janë organizatat e prodhimit dhe të shitblerjes, prandaj

organizatat e tilla janë më të koncentruara për ta kontrolluar një hapësirë më të gjerë, dhe, anasjelltas, sa më shumë që përdoret një prodhim, aq më shumë objekte prodhimi dhe të shitblerjes duhet të ketë. E njëjta gjë vlen edhe për shërbimet.²

Varësisht prej shkallës së përdorimit të prodhimeve dhe veçorive tekniko-teknologjike, ekonomike etj., të produkteve dhe të shërbimeve qëndron edhe vendosja e tyre në vendbanime të madhësisë së ndryshme. Për arsye ekonomike, sociale, psikologjike e të tjera organizatat ekonomike e edhe ato infrastrukturale zakonisht vendosen në vendbanimet mbi 1000 banorë e sidomos në ato me më shumë se 5000 e 10.000 banorë. Ose edhe nëse organizatat ekonomike vendosen në vendbanime më të vogla, atëherë ato me atraktivitetin e tyre ndikojnë në rritjen e vendbanimeve deri në përmasat e nevojshme për to.

Vendbanimet e vogla mund të jenë zakonisht monofunksionale, kurse vendbanimet më të mëdha edhe polifunksionale. Me rritjen e madhësisë së vendbanimeve rritet numri i funksioneve, sepse me rritjen e tyre vepron rregulla e efekteve kumulative pozitive.

Për t'u bindur në ligjshmëri të tillë do t'i japim shënime për numrin e banorëve, të punëtorëve të përgjithshëm dhe të atyre që punojnë në vendbanim ku jetojnë.

Nga vlerat e dhëna në tabelen nr. 2 mund të shohim se popullsia është më pak e koncentruar se punëtorët, ndërsa punëtorët që punojnë në vendbanimin ku banojnë janë dukshëm më të koncentruar sesa punëtorët e regjistruar sipas vendit të banimit.

Derisa në vendbanimet deri në 1000 banorë (në tri kategoritë e para) në vitin 1981 kanë jetuar 29,5% e popullsisë, në këto kategori vendbanimesh janë vendosur 21,3% e punëtorëve, respektivisht vetëm 6% e punëtorëve që punojnë në vendbanimet ku edhe banojnë. Kjo e dhënë vetvetiu tregon se vendbanimet deri në 1000 banorë nuk janë atraktive për ngritjen e objekteve ekonomike dhe joekonomike, mirëpo, nën ndikimin e strukturës ekonomike (mbizotërimi i ekonomisë bujqësore për shumë vendbanime) dhe strukturës joracionale të fshatrave (mbizotërojnë fshatrat deri në 1000 banorë, 1055 sish ose 73,1% e tërë numrit të vendbanimeve në Kosovë) popullsia ende ka ngelur të jetojë në to, e një pjesë e saj punon jashtë vendbanimit ku jetojnë duke bërë migrime ditore ose stinore deri te vendbanimet e të njajtës komunë, komunës tjetër dhe në vendbanimet e RS të Serbisë, RS të Kroacisë, RS të Sllovenisë etj.

² Asllan Pushka: Struktura e veprimtarive në komuna të KSA të Kosovës, Përparimi, nr. 1, Prishtinë 1984, faqe 63.

Tabela nr. 2

NUMRI DHE PJESEMARRJA E POPULLSISË DHE E PUNËTORËVE SIPAS MADHËSISË SË VENDBANIMIT (VITI 1981)

	199	200— 499 b.	500— 999b.	1000— 1999b.	2000— 4999b.	5000— 9999b.	10000— 29999b.	+ 30000	Gjithsejt
Popullsi	22.561	135686	308203	399491	209564	49797	61824	393365	1580491
%	1,4	8,6	19,5	25,3	13,3	3,2	3,9	24,9	100,0
Madhs. mesat. e vendbanimit	98	336	732	1354	2832	6225	15456	56195	1095
Punëtorë	2611	13640	28257	37139	21223	8445	10550	87063	208928
%	1,3	6,5	13,5	17,8	10,2	4,0	5,1	41,7	100,0
Nr. mesat. për vendb.	12	34	67	126	287	1056	2638	12438	145
Punëtorë*	251	1826	5082	8444	8982	5972	6349	78577	115483
%	0,2	1,6	4,4	7,3	7,8	5,2	5,5	68,0	100,0
Nr. mesat. për vendb.	3	6	12	29	121	747	1587	11225	95

* Punëtorë që jetojnë dhe banojnë në të njëjtat vendbanime.

Burimi i shënimeve: Shënimet sipas vendbanimeve për popullsi dhe punëtorë është dashur të radhiten sipas madhësisë së vendbanimeve e pastaj të përpunohen më tutje.

Në vendbanimet prej 1000—5000 banorë në vitin 1981 kanë jetuar 38,5% e popullsisë, në to janë vendosur 27,9% e punëtorëve gjithsej dhe vetëm 15,1% e atyre që punojnë në vendbanime të tilla.

Në vendbanimet deri 5000 banorë gjithsej (kumulativisht) kanë jetuar 68,1% e popullsisë, 49,2% e punëtorëve dhe vetëm 21,3% e punëtorëve në Krahinë kanë punuar në vendbanime të tilla.

Në vendbanimet mbi 5000 banorë ka jetuar 31,9% e popullsisë; 50,8% e punëtorëve, mirëpo, në to është koncentruar 78,7% e punëtorëve që punojnë dhe banojnë në to. Këto të dhëna tregojnë për koncentrimin e vendeve të punës në qendra më të mëdha të banimit dhe të punës.

Shënimet më tutje tregojnë se në vendbanimet më të mëdha se 30.000 banorë kanë jetuar 24,9% e popullsisë, 41,7% e punëtorëve, respektivisht e 68,0% e punëtorëve që banojnë dhe punojnë në to.

Pjesëmarrja e punëtorëve që banojnë dhe punojnë në të njëjtat vendbanime rritet me rritjen e madhësisë së vendbanimeve, gjë që mund të shihet nga tabela nr. 3.

Sa më të vogla që janë vendbanimet, aq më e lartë është pjesëmarrja e migruesve ditor dhe me rritjen e vendbanimeve zvogëlohet pjesëmarrja e migruesve ditorë.

Duke i analizuar shënimet për madhësinë mesatare të vendbanimeve, numrin mesatar të punëtorëve të përgjithshëm dhe të atyre që punojnë dhe banojnë në to, mund të konkludojmë se me rritjen e madhësisë së vendbanimit rritet si numri mesatar i punëtorëve gjithsej ashtu edhe numri i punëtorëve që punojnë në vendbanimin ku edhe banojnë. Në vendbanimet me më shumë se 30.000 banorë në kuadër të çdo komune është koncentruar ma se 80% e punëtorëve gjithsej dhe e atyre që punojnë dhe banojnë në to. Kjo dukuri është karakteristike për fazat e para të industrializimit dhe të urbanizimit si dhe për bazën relativisht të ulët materialo financiare e cila e pengon zgjerimin e industrializimit edhe në vendbanimet e tjera, që mund ta merrnin rolin e qendrave sekundare.

Si përfundim do të mund të ceknim se viset, komunat dhe vendbanimet që janë përfshirë më herët nga procesi i industrializimit dhe urbanizimit kanë numër dhe pjesëmarrje më të lartë të punëtorëve. Po ashtu kemi konstatuar se me rritjen e madhësisë së vendbanimeve rritet numri dhe pjesëmarrja e punëtorëve që punojnë dhe banojnë në to. Vendbanimet më të mëdha se 5000 e 10.000 banorë janë më atraktive nga aspekti ekonomik, sociologjik e psikologjik për ngritjen e objekteve ekonomike dhe të tjera. Pragu ekonomik i vendbanimeve është diku mbi 5000 banorë dhe se me rritjen e tyre rritet numri i funksioneve.

Tabela nr. 3

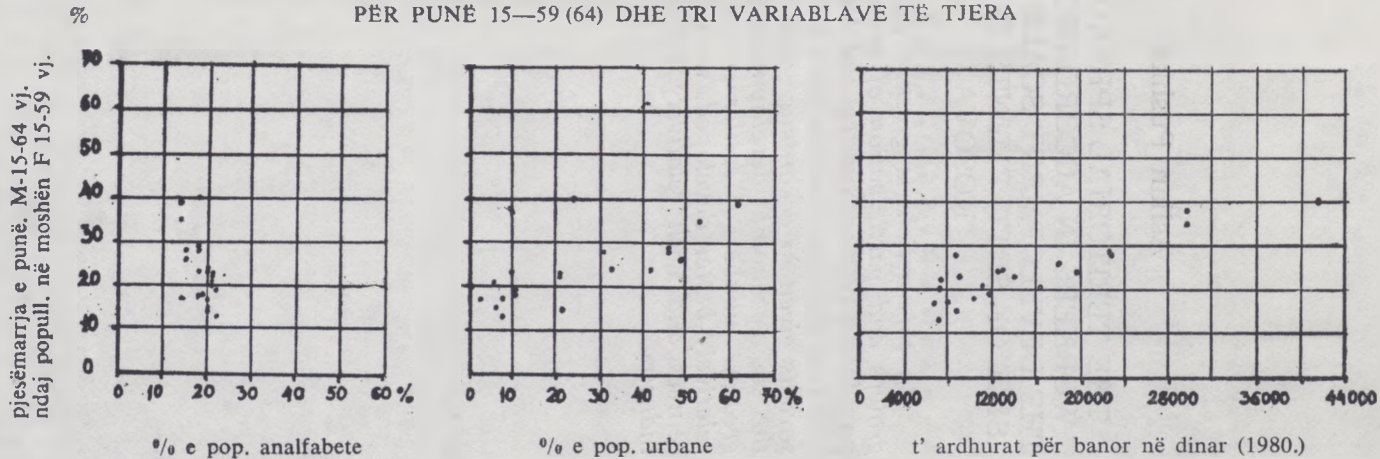
NUMRI DHE PJESËMARRJA E PUNËTORËVE QË BANOJNË E PUNOJNË NË VENDBANIMET SIPAS MADHËSISË SË
TYRE (VITI 1981)

	199 b.	200— 499 b	500— 999 b	1000— 1999 b	2000— 4999 b	5000— 9999 b.	10000— 29999 b.	+ 30000 b.	Gjithsejt
Punëtorë gjithsej	2611	13640	28257	37139	21223	8445	10550	87063	208928
Punëtorë që punojnë dhe banojnë në to	251	1826	5082	8444	8982	5972	6349	78577	115483
Pjesmarrja e punëtorve që banojnë e pun.	9,6%	13,4%	18,0%	22,7%	42,3%	70,7%	60,2%	90,3%	55,3

NUMRI I PUNËTORËVE SIPAS KOMUNAVE DHE MADHËSISË SË VENDBANIMEVE NË VITIN 1981.

	deri 199 b		200-499 b.		500-999 b.		1000-1999 b		2000-4999 b.		5000-9999 b.		10000-29999		+ 30000 b.		Gjithsej		Punëtor që banojnë dhe punojnë në
	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	nr. me-satar	gjith.	% ndaj ¹ pop. akt	
Vitia	10	3	93	16	942	63	1207	86	1297	259	—	—	—	—	—	—	3549	15,30%	1085
Vuçiterna	91	9	804	42	1760	88	2819	176	258	258	—	—	3418	3418	—	—	9150	27,90%	3644
Glogovci	—	—	151	30	1236	77	1324	120	1178	236	—	—	—	—	—	—	3889	20,70%	794
Gjilani	14	7	330	14	427	61	1688	121	1126	188	—	—	—	—	6829	6829	10414	24,00%	7515
Deçani	12	4	184	17	534	45	624	69	1128	282	—	—	—	—	—	—	2483	13,40%	1052
Dragashi	—	—	353	44	1052	70	1368	124	311	155	—	—	—	—	—	—	3084	17,30%	586
Gjakova	28	7	910	21	752	30	487	81	355	118	—	—	—	—	10256	10256	12788	28,60%	10611
Istogu	1	1	352	35	1224	58	1558	104	1265	422	—	—	—	—	—	—	4400	18,10%	1485
Kaçaniku	53	9	280	22	863	66	906	129	324	324	1049	1049	—	—	—	—	3475	23,40%	1373
Klina	43	43	494	27	1471	53	1358	91	854	427	—	—	—	—	—	—	4220	16,70%	999
Kamenica	92	9	1073	32	1277	71	857	95	324	162	1104	1104	—	—	—	—	4727	18,80%	1625
M. e Titos	864	12	1632	51	2682	122	1973	197	1893	631	—	—	—	—	11521	11521	20565	35,20%	10411
Leposaviqi	770	18	1629	68	248	124	821	410	900	900	—	—	—	—	—	—	4368	39,70%	854
Lipjani	107	8	853	39	1708	81	1566	142	1097	274	1820	910	—	—	—	—	7151	23,30%	2196
Rahoveci	16	3	119	11	482	25	1325	83	270	135	—	—	1924	1924	—	—	4136	14,50%	2522
Peja	115	8	349	21	1372	47	1244	89	404	202	736	736	—	—	10557	10557	14777	25,70%	10611
Podujeva	123	12	601	27	1565	75	2773	139	1023	256	—	—	2142	2142	—	—	8227	22,30%	2083
Prizreni	59	12	620	30	1232	49	1578	93	1551	222	—	—	—	—	13830	13830	18870	27,60%	14079
Prishtina	132	26	1466	61	3282	109	5483	219	2599	520	1947	1947	3066	3066	27956	27956	45931	39,30%	31038
Sërbica	13	13	428	36	1192	60	1712	122	1013	338	—	—	—	—	—	—	4358	20,20%	1333
Suhareka	16	8	346	31	673	48	1492	88	1193	239	1125	1125	—	—	—	—	4845	17,50%	2824
Ferizaji	51	13	573	36	2283	76	2976	135	860	215	664	664	—	—	6114	6114	13521	23,50%	6703
Kënaqësi	2611	12	12610	34	28367	67	37139	126	21223	287	8446	1056	10550	2638	87063	87063	208928	26,00%	115488

RAPORTI MES PJESEMARRJES SË PUNËTORËVE NDAJ POPULLSISË SË AFTE
PËR PUNË 15—59 (64) DHE TRI VARIABLAVE TË TJERA

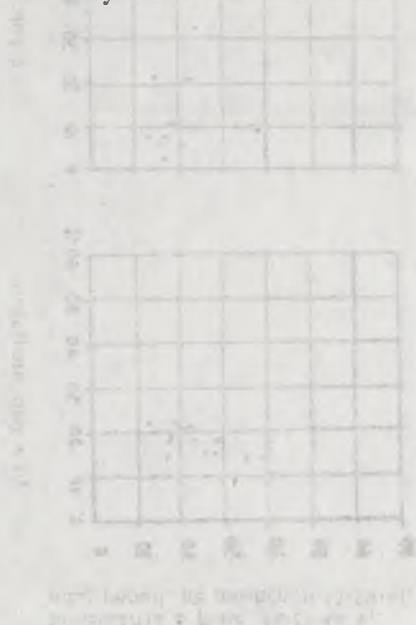


Asllan Pushka

THE TERRITORIAL SPREADING OF WORKERS IN ACCORDANCE WITH THE DEVELOPMENT SCALE AND THE SIZE OF SETTLEMENTS IN KSA OF KOSOVA

In this article is given a picture of the growth and participation of woerkers in the population of the country and Kosova.

The share of the workers in KSA of Kosova is given in accordance with the level of the socio-economic development, so that the greatest number of settlements communes is relatively better developed, with larger urban centers and with relatively better developed industry.



TRIBUNA

TRIBINA

KONCEPTET E KULTURËS KOMBËTARE NË EVROPË

Koncepti i kulturës kombëtare nuk mund të ndahet nga ai i kombit. Kuptimi i tij ndryshon prej një kombi te tjetri dhe, po ashtu, brenda të njëjtit komb, varësisht nga mënyra e evoluimit të tij dhe nga shkalla e zhvillimit të tij.

Ajo që i bën të dallohen sot përkufizimet e *kulturës kombëtare*, është, nga njëra anë, mbështetja deri-diku e ngushtë në konceptet tradicionale të kombit, të trashëguara nga shekulli i fundit (të kuptuar si një tërësi të thuash homogjene, e pajisur me funksione unifikuese e që e bëjnë të mundur formimin e një shteti), apo, nga ana tjetër, shqyrtimi i kundërthënieve (shoqërore, kulturore, të klasës) të vetë bashkësive kombëtare.

Para se të kishte shpallur të drejtën dhe të kishte themeluar statusin e kombit modern Revolucion i francez, ekzistonte natyrisht, bashkësi etnike me veçori më të pak a më shumë të theksuara. Që nga Renesansa e deri te Iluminizmi, kultura evropiane ka snyuar, në nivelin e saj më të emancipuar, nga modelet universale apo kozmopolite. Vënia në raport apo krahasimi me kulturat e vjetra klasike, greke apo latine në radhë të parë, të shikuara si baza dhe shembuj, përcilleshin me një refleksion mbi çdo kulturë (dhe çdo letërsi) të shikuar veçmas.

Gojëtarët e periudhës që vjen menjëherë pas Revolucionit francez i drejtohen në ligjëratat e tyre popullit-komb (i cili gjithnjë e më shumë bëhet komb-popull), të përfaqësuar nga Asambleja kombëtare dhe të mishuar

në grupime të ndryshme shoqërore. Ligjërata kombëtare themelohet, institucionalizohet. Ajo largohet gjithnjë më shumë nga ligjërata revolucionare, me të cilën ka qenë e lidhur dhe me të cilën, në disa momente të Revolucionit, ai identifikohet.

Në *Evropën e kombeve*, në shekullin XIX, formohen shtete-kombe, si dhe kultura dhe letërsi kombëtare. Zhvillimi i këtyre të fundit varet nga shkalla e unifikimit të kombeve përkatëse, nga mënyra në të cilën janë ndërtuar, nga ekzistimi apo mosekzistimi i një shteti që u takon.

Në shtetet-kombe që nuk janë nën ndonjë sundim të huaj, sidomos te më të fuqishmet, organizimi shtetror orvatet ta centralizojë kulturën kombëtare dhe ta mbajë nën kontrollin e vet. Institucionet kulturore dhe edukative që vendosen, të domosdoshme dhe të dobishme, kontribuojnë në bashkimin apo në tubimin e iniciativave të ndryshme kolektive e individuale, kështu që një pjesë më pak a më shumë e rëndësishme e kulturës u përshtatet kërkesave dhe nevojave të kombit apo të shtetit-komb.

Letërsia kombëtare pyet dhe përshkruan të kaluarën e popullit-komb të vetit (këto dy koncepte mbesin një kohë të gjatë të zëvendësueshme, duke filluar nga Herderi, ky paralajmërues i teorisë së identiteteve kulturore). Ajo e madhëron shpesh dashurinë ndaj atdheut, dhe jep nxitje për ndërmarrje të ndryshme kombëtare. Lehtë mund të dallohen tipet e ligjëratave — si në poezi e prozë poashtu edhe në histori — që i përgjigjen funksioneve që i janë përcaktuar kështu letërsisë.

Një pjesë e kulturës krijuese dhe, sidomos, e letërsisë nuk i pranon këto funksione, duke ua kundërvënë reduktimin në karakter kombëtar: Gëte, duke i ndenjur besnik në këtë kuptim Iluminizmit, i jap epërsi një »letërsie botërore« (Weltliteratur), Viktor Ygoja predikon një »kombësi evropiane«, Stendali e shpall ndjenjën kombëtare »të kundërt me natyrën«, Bajroni ndahet nga kombi i vet dhe bëhet shkrimtar i Evropës, sipas Pushkinit, vepra artistike »nuk ka atdhe«. Ngjashmëria e këtij pikëvështrimi me atë të Marksit në *Manifestin komunist* (»punëtorët nuk kanë atdhe«) hap një debat për raportet e vërteta të pararojës politike me atë artistike, gjë që nuk është objekt i këtij eseu. Njëra nga shkaqet thelbësore të paraqitjes së *artit për art* në Evropë është refuzimi i funksioneve utilitare (oferta dhe kërkesa) në suazë të kulturës kombëtare, do të thotë hedhja e kulturës në shërbim të kombit apo të kulturës së drejtuar nga shteti-komb.

Kultura e kombeve (apo e popujve) pa shtet të vetin nuk mund të presin, përveç në raste krejtësisht të jashtëzakonshme, privilegje të tilla. Aty ku hapësira po

litike është e kufizuar, e ndarë apo e okupuar, kultura kombëtare bëhet mjeti thelbësor i luftës për çlirim, i shprehjes së vullnetit apo të nevojave të kombit. »Kultura për liri« (Kultur zur Freiheit) — formula e njohur të cilën e përdori Fihte nga mbarimi i shekullit XVIII në një Gjermani që nuk e kishte arritur bashkimin e vet kombëtar — do të paraqitet sërish më vonë te popujt e ndryshëm të nënshtuar në Evropë dhe, në veçanti, te sllavët e Jugut nën Sundimin e Austrisë,

Kështu kultura merr karakter kombëtar dhe politizohet. Letërsia kombëtare, si element konstitutiv i kulturës kombëtare, ua përshtat mjetet e veta — gjinitë dhe ligjëratat gjegjëse, retorikën, tipet e shkrimit — detyrave kombëtare: poezi patriotike, roman historik, historiografi, forma të ndryshme të gazetarisë (më saktësisht të asaj që e quajnë në gjuhën gjermane dhe në disa gjuhë sllave *Die Publizistik* — përzierja karakteristike e gazetarisë dhe e eseut letrar ose politik).

Zgjedhja dhe krijimi i një gjuhe kombëtare janë njera nga temat qëndrore — njëherazi kulturore e politike — të kombit dhe të kulturës kombëtare. Shteti-komb orvatet me çdo kusht të zgjidhë çështjen gjuhësore dhe të ruajë kontrollin mbi gjuhën: problemi i gjuhës kombëtare, sidomos te kombet që e kërkojnë identitetin e tyre, bëhet kështu determinant.

Lëvizjet e reja kombëtare, kulturore e politike — *Jugesdeutschland, Giovine Italia, Polonia e re, Çekia e re* dhe të tjera, deri te *Bosnja e re* — i përkufizojnë programet bazë të kombeve përkatëse. Rrymat ideologjike të shekullit XIX, që bëhen gjithnjë e më shumë kombëtare, largohen shpesh prej ideve themelore të Iluminizmit (universalizmi apo toleranca bie fjala).

Në *Gjermaninë e re* do të paraqiten (kah vitet 1830) konceptet *Tendenz* dhe *Tendenzliteratur*, të cilat do të përdoren gjerësisht në letërsinë kombëtare të Evropës qëndrore dhe të popujve sllavë, sidomos në gjirin e kombeve që luftojnë për pavarësinë dhe bashkimin e tyre. (Një *Tendenz* e tillë, e përqeshur pa mëshirë nga Hajne,¹ do të marrë, në gjysmën e dytë të shekullit, në shumicën e letërsive evropiane, karakter *social* dhe do të bëhet, rreth Internacionales II e madje edhe rreth asaj III, devizë e shkrimtarëve dhe intelektualëve që militojnë për socializmin).

Manifestet politike të Revolucionit francez, duke filluar nga *Deklarata e të drejtave të njeriut e të qytetarit*, si dhe dekretet napoleoniane themeluan një mënyrë të

¹ Shih poemën sarkastike me titull »Tendenz« në përmbledhjen »Zeitgedichte«, *Gesammelte Werke*-völl. i V, fq. 503, Berlin, 1956.

re për t'ia drejtuar kombit, një ligjëratë politike të veçantë, të përhapur e të banalizuar përmes shtypit dhe të gazetarisë së ideve, si dhe përmes publikimeve të ndryshimeve letrare (poezi, prozë, teatër). Përderisa shekulli i Iluminizmit i drejtohej në mesazhet e veta tërë njerëzimit, kultura kombëtare i drejtohet vetë kombit. Idealin e njeriut universal e ka zëvendësuar ideali i *njeriut kombëtar*. Kombësia shikohet gjithnjë më shumë si vlerë qenësore.

Rëndësia e ndryshimeve të këtylla brenda ideologjisë evropiane në pikëtakimin e dy shekujve pasqyrohet në një mënyrë sinjifikative në veprën e Fichtes: trashëgimtar i iluminizmit dhe ithtar entuziast i Revolucionit francez, kah fundi i shekullit XVIII, ai i kushtohet çështjes së »përcaktimit të njeriut« (die Bestimmung des Menschen). Në *Ligjëratat drejtuar kombit gjerman* (1808) — që janë të njohur dhe paraqesin tekstin e parë të rëndësishëm të një mendimtari evropian, i cili i drejtohet kështu drejtpërsëdrejti kombit — interesi i tij është zhvendosur kah çështja e esencës gjermane (Deutschheit), të edukimit të kombit (Nationalerziehung), të dashurisë ndaj atdheut (Vaterlandsliebe)²

Gjatë gjithë shekullit XIX dhe XX, ne hasim brenda kulturave kombëtare të Evropës konceptione, sjellje, mënyra të shprehjes të cilat ia bëjnë të mundur autorëve, në mënyra të ndryshme, *t'i drejtohen kombit*, duke e theksuar vlerën e origjinës, të përkatësisë, të besnikërisë dhe të ndjenjës së tyre kombëtare. Repertori i ligjëratave në të cilat oratori-shkrimtar flet dhe shkruan për kombin apo në emër të kombit të cilit i drejtohet, duke u bazuar në të dhe duke u identifikuar me fatin e tij, është sa i kufizuar aq edhe banal. Në disa raste, vetë shkrimi bëhet një akt patriotik (shkrim për kombin): shkrimtari kombëtar, duke e lënë brengën për vlerën artistike të veprës së vet në plan të dytë, shndërrohet në tribun.

Gati çdo letërsi kombëtare i ka figurat e veta të shquara të poezisë. Të pakët janë prej tyre ata, vepra e të cilëve i kalon kufijtë e kombit (të shtetit-komb), mirëpo disa zënë vend kyç në hapësirën kulturore evropiane ose botërore. Te kombet që luftojnë për çlirimin e tyre dhe që kërkojnë t'i pranojnë, ata janë ndonjëherë themelues të gjuhës e të letërsisë kombëtare, themelues të një koncepti të ri të *kombësisë*.

Kultura kombëtare e ripërvetëson, ndonjëherë me mjaft vrazhdësi, të kaluarën e vet, ajo i integron kulturat e ndryshme që u kanë paraprirë, popullore e huma-

² J. G. Fichte: »Reden an die deutsche Nation«, fq. 190 dhe 221, botoi Herman Beyer, 1896.

niste, ajo i formëson sipas modeleve dhe kallëpeve të veta, duke e ndryshuar kuptimin e tyre vetjak ose duke i shkëputur nga baza e tyre reale. Krijimi i kulturave kombëtare — homologene në raport ndaj kombit dhe të harmonizuara me projektin e shtetit gjegjësisht — shpesh ka kërkuar eliminimin e kulturave lokale, regjionale apo margjinale (kështu, në Botën e Re, kulturat e vjetra autoktone që nuk u përgjigjeshin projekteve utilitare të shteteve-kombe; po ashtu, në Evropë, forma të ndryshme të kulturës popullore të shprehjes etnike, letërsisë dialektikore, etj.).

Afirmimi i kulturës kombëtare është karakterizuar, midis tjerash, me raportin e tij ndaj historisë. Dallimi i njohur i Niçes midis historisë *monumentale*, historisë *antikuare* dhe historisë *kritike*, ka të bëjë, në njëfarë mase, jo vetëm me historiografinë, por po ashtu edhe me letërsinë kombëtare. Këto dy ligjërata (ligjërata *kritike* duket se është më e rrallë në këtë përdorim), kombinohen, nga aspekti i historisë apo i mitit, e zëvendësojnë njëra-tjetrën, ose paraqiten në forma të thuash të fshehura. Shpesh vërehet (gjë të cilën Fichte e hetoi njeri nga të parët) se »ajo që duhet të bëhet është përshkruar si diçka që ka qenë, ndërsa atë që ne duhet ta arrijmë është paraqitur si diçka e kaluar«,³ me fjalë të tjera ajo që dëshirojmë apo që mendojmë se e kemi përjetuar është paraqitur si diçka që vërtetë ka ndodhur (paseizmi, ikja, disa forma të utopive, etj.).

Lëvizjet sociale dhe partitë e tyre karakterizohen me forma të veçanta të ligjëratave politike dhe me konceptione të kulturës e të letërsisë të cilat janë, në të shumtën e rasteve, tejet funksionaliste (moralizëm, didaktizëm, utilitarizëm, etj.). Ligjërimi i kulturës dhe i letërsisë kombëtare, shpesh në raport me ligjërata të tilla politike, e pësoi ndikimin e tyre dhe ndikoi mbi ta.

Shumë konceptione dhe sjellje të shekullit XIX do të barten në shekullin XX, edhe deri në ditët tona ende, pa shqyrtim paraprak.

* *

*

Kritika e koncepteve romantike (dhe postromantike), siç janë *karakteri kombëtar*, *fryma*, *shpirti* i kombit, e të tjera, nuk është e mjaftueshme vetvetiu. Kon-

³ J. G. Fichte: »Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten«, doli i përkthyer në të njëjtën kohë si dhe »Shteti i mbyllur tregtar«, shih ligjëratën e pestë: »Studim i qëndrimeve të Rusosë lidhur me ndikimin e artit dhe të shkencave mbi mirëqenien e njerëzimit«, fq. 190. Nolit, Beograd, 1979.

cepti i identitetit, përdorimi i të cilit është përhapur në kohët e fundit (e të cilin ne e përdorim ndonjëherë këtu), po ashtu nuk mund të reduktohet në një përkufizim të vetëm. Identitetet e kulturave të ndryshme kombëtare — mënyrat e jetës, modelet kulturore, stilet — nuk janë unike e as të njëtrajtshme (pjesëmarrje në klima të ndryshme kulturore, raportet Veri-Jug apo Lindje-Perëndim në shumë kultura, akulturimi, etj.) Koncepti i partikularist i raportit midis identitetit të kombit dhe atij të kulturave kombëtare zakonisht është tejet determinist.

»A është fryma e veçantë ngase është kombëtare?« Kjo është pyetja të cilën e shtron Antonio Gramshi. »Karaktëri kombëtar është shkalla e parë e veçantisë« — e kështu është përgjigjja e tij; krijuesi, në veprën e vet, »partikularizohet sërish dhe ky partikularizim i dytë nuk është vazhdim i të parit«. ⁴ Nacionalizmat kërkojnë nga krijimtaria kulturore që kjo t'i »vazhdojë« karakteristikat, synimet apo detyrat kombëtare duke ofruar si shpërblim forma të ndryshme të përkrahjes. Një kulturë kombëtare që bëhet kulturë e shtetit paraqitet kështu si ideologji.

Kulturat me peshë të kufizuar prodhojnë shpesh shkallë të vlerave po ashtu të kufizuara, të cilat i konfirmojnë para syve të tyre dhe i ngritin përmbi të tjerat. Kriteri parakulturore apo paraestetik është i njohur mirë në ligjëratat e kritikës letrare e artistike, sikurse edhe në ato të ideologjisë kombëtare në përgjithësi.

Kultura kombëtare ka megjithatë një kuptim më të veçantë për kombin të cilit i takon. Prapëseprapë, duhet dalluar mirë *veçantitë* dhe *vlerat*: veçantitë mund të jenë apo të bëhen vlera, me kusht që të tregohen apo të verifikohen si të tilla. Katalogët dhe kronologjitë e kulturave kombëtare shpesh janë të prirura që ta minimizojnë e madje edhe ta fshijnë dallimin midis mundësive e realizimeve, projekteve dhe veprave, dëshmimeve të thjeshta të shkruara dhe letërsisë.

Luftërat e lëvizjeve për çlirimin kombëtar në botën bashkëkohore e kanë vënë në pah rëndësinë parësore të një kulture të aftë për të ruajtur identitetet apo kujtesën e popujve, për të zgjuar vetëdijen dhe për të stimuluar përcaktimin e kombeve. Midis përfaqësuesve të Afrikës së zezë, Franc Fanoni ishte ai që e plotësoi dhe e zgjeroi në mënyrën më substanciale përkufizimin e kulturës kombëtare: »Kultura kombëtare nuk është folklor; në folklor nuk qëndron e vërteta e popullit siç

⁴ Antonio Gramsci: »Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura, fq. 91. Riumti, Romë, 1971.

mendon një populizëm abstrakt. Ajo nuk është masë e fundërruar e akteve të pastra, do të thotë e tillë që gjithnjë më pak mund të lidhet me realitetin bashkëkohor të popullit. Kultura kombëtare është tërësi e përpjekjeve që i bën një popull në planin e të menduarit për ta përshkruar, për ta arsyetuar dhe për ta kënduar aksionin me anë të cilit populli e ka formuar veten dhe ka qëndruar».⁵

Në vetë praktikën e këtyre lëvizjeve çlirimtare dhe, më përgjithësisht, te popujt dhe te kombet e çliruara të »botës së tretë«. shpesh janë konstatuar fenomene të ngjashme me ato që i ka njohur Evropa në një të kaluar mjaft të afërt dhe të cilën e njeh ende sot në disa rajone: aty ku kultura një kohë të gjatë ka shërbyer për ruajtjen e traditave, kultura kombëtare mban shpesh veçori të konservativizmit bukur të theksuar dhe ajo bëhet ndonjëherë burim i tradicionalizmit apo i nacionalizmit. Po këto veçori i hasim në disa vepra letrare me frymëzim popullor apo kombëtar.

Të menduarit kritik, që është i aftë të nxisë zhvillimin e kombeve e të kulturave kombëtare dhe t'i ndihmojë njëherazi që të çlirohen nga *sëmundjet foshnjore të nacionalizmit* (»romantizmi kombëtar«, etj.) nuk ka arritur të afirmohet në një shkallë të lartë, në planin kombëtar dhe në atë ndërkombëtar. Nga ky pikëvështrim, ekziston një *krizë* (ta përdorim edhe një herë këtë fjalë të dykuptimtë) gati e vazhdueshme e teorive të kombit apo të kulturës kombëtare.

Sa i takon letërsisë, vendet e quajtura në zhvillim e sipër, veç një numri mjaft të vogël të veprave që vijnë nga bota e jashtme, i përdorin para së gjithash prodhi met e vetë letërsisë së tyre kombëtare, të shkruar sipas modeleve të traditave gjegjëse, të cilat shpesh i kufizojnë ato: ligjëratat didaktike, edukative, moraliste apo patriotike mbisundojnë aty në mënyrë krejt të natyrshme. Përdorimi i gjuhës së kolonizatorëve të vjetër në suazë të kulturës kombëtare autoktone, apo jashtë asaj suaze, përbën një çështje më vete, të cilën këtu vetëm po e cekim.

Alternativa midis »rrënjosjes« tradicionale dhe ndjenjës, më moderne, të çrrënjosjes nga vendlindja (Heimatlosigkeit, që u bë »fati i botës« sipas Heideggerit,⁶ e përcën një pjesë të rëndësishme të kulturës në përmasa botërore dhe gjen shprehje në mënyra të ndryshme brenda letërsive bashkëkohore të epokës sonë. Koncepti i

⁵ Franc Fanoni: *Mbi kulturën kombëtare*, në veprën *Të mallkuarit e botës*, fq. 212, »Rilindja«, Prishtinë, 1985.

⁶ Martin Heidegger: »Über den Humanismus«, fq. 87, botoi A. Francke Berne, 1954.

kulturës planetare përmban në vete rrezikun e uniformizimit. E ballafaquar me rezistencat legjitime ndaj asimilimit apo ndaj sundimit kulturor të më të fuqishmëve mbi më të dobët, të më të zhvilluarve ndaj atyre që janë më pak të zhvilluar, mendimi i kohës sonë e ka theksuar *të drejtën në dallim*. Duke persiatur për mundësinë e një bashkëpunimi efektiv të kulturave në epokën tonë dhe për një alternativë kundruall sintezave kulturore, antropologu Klod Levi-Shtrosi konstaton se »qytetrimi botëror s'mund të jetë tjetër veçse një koalicion në nivel botëror të kulturave që e ruajnë origjinalitetin e tyre«. ⁷

Përvojat e një kulture kombëtare nuk janë çdo herë të hapura e as plotësisht të komunikueshme për veçantitë e një kulture tjetër. Shkalla e tyre e konvergjencës poashtu u shtrohet kufizimeve, varësisht nga llojllojshmëria e formave apo heteronomia e funksioneve të ushtruarra. Ka veçori specifike të cilat nuk mund t'i kapë analiza apo valorizimi që pretenton të jetë universal, mirëpo ky fakt nuk implikon vetvetiu kundërshtinë e parimit të universalitetit me të drejtën në veçanti dhe në pluralitet.

Sido që të jetë, mësimet që janë nxjerrë nga disa forma të këmbimit dhe të »kryqëzimit« (ky është termi i Sengorit) dhe të studiuarra me metodologji gjithnjë më të përpunuara e më të holla, ekzistimin e kulturave pluraliste apo plurikombëtare të pajisura me një rrjetë të brendshme që i ka të zhvilluara lidhjet dhe reciprocitetet, i mohojnë konceptionet tradicionale si dhe aspiratat nga autarkia të shumë kultura kombëtare, të reja apo të vjetra.

Epoka moderne ka dëshmuar se, mbi bazën e një kulture (letërsie) të njëjtë kombëtare, lindin shprehje kulturore (apo letrare) mjaft të ndryshme. Evropa ofron disa shembuj të tillë: dy shtete gjermane, ndarja etnike dhe kulturore e hungarezëve (e pranishme në katër shtete fqinje), rumunët, shqiptarët, etj. Në Azi janë dy shtete kineze, dy Kore, ende deri vonë kishte kultura dhe letërsi vietnameze; po ashtu ka emigrime, diaspora apo *disidencë* me origjinë të ndryshme: ebreje, latino-amerikane, ruse, kineze, armeniane, polake, etj. Këto fenomene, që në të shumtën e rasteve kanë shkaqe të mundimshme dhe rrjedhoja fatkeqe, na bëjnë t'i rishqyrtojmë idetë e përvetësuara për kulturën dhe letërsinë kombëtare dhe raportet e tyre gjegjëse me shtetet-kombe. Gynter Gras, bie fjala, e sheh mundësinë e ruajtjes së kombit dhe të kulturës (letërsisë) kombëtare gjermane

⁷ Claude Lévi — Stauss: »Race et histoire«, fq. 177, Gonthier — UNESCO, Paris, 1961.

në dy shtete të ndryshme, me kusht që të hedhen njëherazi »nacionalizmi dhe ideja për një shtet«. ⁸

Me realizimin e konsolidimit kombëtar, letërsia humb, në gjirin e kombit nga i cili buron, kuptimin të cilin e kishte më parë. Ajo bëhet më e lirë dhe ofron shpesh regjistra më të gjerë të formave, të temave, të ligjëratave. Funksioni i shkrimtarit — dikur tribun i kombit që formohej apo që çlirohej — ndryshon kështu në mënyrë substanciale.

Sot është duke u zhvilluar një debat kulturor bazë midis *angazhimit kombëtar* (kjo fjalë e ka zëvendësuar fjalën *Tendenz* të letërsive kombëtare të Evropës) dhe vetëdijes se një angazhim i tillë mund të shpjerë në një gjendje të nënshtrimit ndaj kombit, ndaj shtetit-komb si domos, ndaj ideologjisë kombëtare apo thjeshtë ndaj ideologjisë.

*Nga frengjishtja
përktheu M. Kullashi*

⁸ Intervistë në të përjavshmen franceze »Le nouvel Observateur«, Paris, 5 korrik 1980.

Predrag Matvejević

NOTIONS DE CULTURE NATIONALE EN EUROPE

Cet essai se propose de dégager les notions essentielles de culture et de littérature nationales en Europe et de montrer leur évolution depuis la Révolution française jusqu'à nos jours. Nous insistons tout particulièrement sur les caractéristiques qui marquent cette évolution chez les nations réunies dans le cadre d'un Etat (l'Etat-nation) et celles qui en sont privées. Nous tâchons, entre autres, de différencier, d'une part, les particularités d'une culture national comme telle et, de l'autre, les valeurs proprement dites: »toute particularité n'est pas valeur«.

Nous brossons à la fin quelques approches possibles de cette problématique dans le monde et en Yougoslavie.

TEKSTE TË ZGJEDHURA

IZABRANI TEKSTOVI

ANNOUNCING THE FIRST ISSUE

OF THE

AMERICAN

THE first issue of the *American* is now
being distributed to all the libraries
of the country. It is a new and
entirely original publication, and
contains a great deal of interesting
and valuable information. It is
published by the American Library
Association, and is a valuable
addition to the collection of any
library. It is a new and
entirely original publication, and
contains a great deal of interesting
and valuable information. It is
published by the American Library
Association, and is a valuable
addition to the collection of any
library.

It is a new and
entirely original publication, and
contains a great deal of interesting
and valuable information. It is
published by the American Library
Association, and is a valuable
addition to the collection of any
library.

METAFIZIKA
E TRAGJEDISË:
PAUL ERNST

Natyra e krijoi njeriun nga fëmija, e pulën nga veja; Zoti njeriun e krijoi para fëmijës, e pulën para vesës.

Mjeshtri Ekhart: *Predikimi mbi njeriun fisnik*

1

Drama është lojë; lojë mbi njeriun e fatin; lojë ku Zoti është shikues. Ai është vetëm shikues dhe fjala apo gjesti i tij kurrë nuk ndërhyr në fjalët apo në gjestet e aktorëve. Vetëm sytë e tij çlodhen mbi ta. »Kush e sheh Zotin, vdes«, pat shkruar një herë Ibzeni; por a mund të jetojë ai mbi të cilin ka rënë shikimi i tij?

Këtë mospërputhje e ndiejnë edhe dashamirët e urtë të jetës dhe i drejtojnë dramës fjalë të rrepta qortimi. E armiqësia e tyre e qartë e qëllon esencën e saj më hollë e më saktë sesa fjalët e mbrojtësve të saj shpirtngushtë. Ata të parët e qortojnë: drama është falsifikim, vrazhdësim i realitetit. Jo vetëm se ia merr — madje edhe te Shekspiri — bollshmërinë e begatinë, jo vetëm se me ndodhitë e saj të ashpra, ku zgjidhet vetëm në mes jetës e vdekjes, e zhvesh nga imtësitë më suptile shpirtërore; qortimi kryesor mbetet: drama krijon hapësirë të paajër mes njerëzve. Në dramë gjithnjë flet një person (edhe në teknikën e saj shihet plotësisht esenca më e thellë e saj), kurse personi tjetër vetëm përgjigjet. Por njëri fillon e tjetri pushon dhe valimi i lehtë e i pahetueshëm i raporteve të tyre të ndërsjella, të cilat jeta e njëmendtë i bën njëmend të gjalla, shtangohet në këtë

vijëzim të ashpër të vijave. Ajo që e thonë ata* përshkohet nga e vërteta më e thellë. Por atëherë dalin mbrojtësit mendjelehtë të dramës, duke u thirrur në begatinë shekspiriane, në drithërimën e gjallë të dialogjeve natyraliste, në shkrirjen e të gjitha konturave fatcaktuese në lojrat teatrore të Materlinkut mbi fatin. Mendjelehtë janë këta mbrojtës: sepse ndihma e tyre i shkatërron vlerat më të larta të dramës; mbrojtës shpirtngushtë janë: sepse për mbrojtje të dramës mund të propozojnë vetëm kompromis. Kompromis mes jetës dhe formës së dramës.

Jeta është anarki e territ e dritës: në të asgjë kurrë nuk plotësohet dhe asgjë nuk vete deri në fund; gjithnjë zëra të rinj që hutojnë ndërhyrjnë në korin e atyre që kanë tingëlluar që më parë. Çdo gjë pa pengesa, derdhet e shkrihet në një perzierje të turbullt; çdo gjë thyhet e shkatërrohet, kurrë asgjë nuk lulëzon deri te jeta e njëmendtë. Të jetosh: do të thotë të kesh mundësi të jetosh diçka. Jeta: kurrë nuk jetohet diçka krejtësisht dhe plotësisht. Jeta është diçka më e parealitet dhe më së paku e gjallë se çdo qeniesim tjetër që fare mund të merret me mend; mund të përshkruhet vetëm negativisht; vetëm kështu: gjithnjë diçka përzihet si pengesë. . . Shelingu pat shkruar: »Për diçka themi se zgjat pasi që ekzistenca e saj nuk është e njëjtë me esencën e saj.«

Jeta e vërtetë gjithnjë është joreale, për më tepër gjithnjë e pamundur në empiri të jetës. Sipër shtigjeve të saj banale diçka shkëlqen, shkrep porsi vetëtima; diçka që pengon e ngacmon, diçka e rrezikshme dhe befasuese, — rasti, çasti i madh, çudia. Pasurimi e ngatërrimi nuk mund të zgjasin, njeriu nuk do të mund t'i duronte, nuk do të mund të jetonte në lartësitë e tyre — në lartësitë e jetës së vet, të mundësive të veta të skajshme. I duhet të bjerë prapa në topitje, duhet ta mohojë jetën që të mund të jetojë.

Sepse njerëzit te jeta e duan atmosferësinë e papërcaktueshmërinë, pehatjet e së cilës kurrë s'pushojnë, por megjithatë kurrë nuk vezullojnë plotësisht; ata duan pasigurinë e madhe si ninulë monotone që ven në gjumë. Por çudia është ajo që përcakton dhe që është e përcaktuar; në jetë hyn papritur, rastësisht e pa shkak, dhe pamëshirshëm e sqaron tërësinë si një llogari matematikore të qartë e të njëkuptimtë. E njerëzit e urrejnë dhe frikësohen nga ajo që është e njëkuptimtë. Ligshtia e shpirtngushtësia e tyre do ta përkëdhelin çdo pengesë që vjen nga jashtë, çdo pengesë që ua zë udhën. Sepse parajsja e papritur dhe përjetë e paarritshme për ëndrra që s'bëjnë punë lulëzon për ta pas çdo shkëmbi, pjerrtë-

* Qortuesit e dramës (Vr. e përkth.)

sinë e të cilit kurrë nuk do ta zotëronin. Jeta për ta është gjakim e shpresë, e ajo që pengohet nga fati shumë lirë kthehet në begati të brendshme të shpirtit. Njeriu që është besnik ndaj jetës kurrë nuk mëson se ku mbarojnë rrjedhat e saj: ku nuk plotësohet asgjë, është e mundur çdogjë. E çudia është përmbushje. Ajo ia heq shpirtit të gjithë mbështjellësit e rremë, të thurur nga çastet e shkëlqyera dhe disponimet e shumëkuptimta; i vijëzuar ashpër, pamëshirshëm, në qenësinë e zhveshur del shpirti para fytyrës së çudisë.

E para një zoti vetëm çudia ka realitet. Për të nuk mund të ketë relativitet, as kalim e derdhje ngjyrash. Shikimi i tij ia merr çdo ndodhie çdo gjë që në të është kohore dhe e lidhur për vend. Para tij nuk ka më dallim në mes dukjes e esencës, në mes fenomenit e idesë, në mes ndodhisë e fatit. Çështja e vlerave e e realitetit këtu e ka humbur kuptimin e vet: këtu vlera do ta krijojë realitetin, — vlera nuk futet më në të përmes ëndrrave e interpretimeve. Prandaj çdo tragjedi është fshehtësi. Zbulimi i zotit para zotit është kuptimi i saj i brendshëm i vërtetë. Zoti përjetë i nemitur e i pashpëtuar i natyrës e i fatit ndjell këtu ato zëre të zotit, në jetë të mbytur që flenë në njeriun; zoti imanent e zgjon dhe e nagjall zotin transcendent. »Për atë se zoti pa qenie të gjallë nuk mund të jetë i aftë për veprim dhe i gatshëm për dashje, ai këtë do ta bëjë në qenien e gjallë dhe bashkë me të«, thuhet në një libërth mbi jetën e përsosur, kurse Habeli bën fjalë për »paaftësinë e zotit që të zhvillojë monolog«.

Por, zotërit e realitetit, të historisë, janë mendjelehtë dhe arbitrarë. Fuqia e bukuria e zbulesës së pastër nuk e kënaq më sedrën e tyre. Ata nuk duan të jenë vetëm shikues të përmbushjes së saj, ata duan të jenë drejtues e përfundues të saj. Rrëmbimthi rrokin duart e tyre gërshetën enigmatikisht të qartë të fijeve të fatit dhe i ngatërrojnë deri te qëllimsia e pakuptimtë e ndonjë plani. Ata dalin në skenë dhe shfaqja e tyre e poshtron njeriun duke e kthyer në marionetë, e fatin në providencë, kurse vepra e rëndë e tragjedisë kthehet në dhuratë shpëtimi të fituar për nge. Zoti duhet ta lëshojë skenën, por shikuesi duhet të mbetet ende: kjo është mundësia historike e periudhave tragjike. Dhe meqë natyra e fati kurrë nuk kanë qenë kaq tmerësisht pa shpirt si sot, sepse shpirtat e njerëzve asnjëherë nuk kanë ecur kaq të vetmuar udhëve të tyre të shkretëruara, për këtë sërisht mund të presim tragjedinë; kur të gjitha hijet vluet të një rendi armiqësor për ne, që ëndrrat tona shpirtëngushta i kanë futur në natyrë për shkak të sigurisë së tyre të rreme, të zhduken plotësisht prej natyrës. »Vetëm kur ta humbim krejtësisht besimin në zo-

tin«, thotë Paul Ernst, »do të kemi sërish tragjedi.« Sepse Makbethin e Shekspir, shpirti i të cilit nuk ka mundur ta përballojë vështirësinë e rrugës së duhur drejt qëllimit të duhur, ende e rrethojnë shtrigat, të cilat duke kërcyer e kënduar ndjellin në udhëkryq të fatit, kurse çudirat e pritura ia shpallin se ka ardhur dita e përmbushjes përfundimtare. Kaosi i egër që e rrethon, e që transformohet nga veprat e tij, i çili e ngatërron dhe e lidh vullnetin e tij, është njëmend kaotik vetëm për sytë e verbër të gjakimit dhe është aq kaotik sa duhet të jetë tërbim i tij për shpirtin e tij. Në të vërtetë gjykimi i zotit është edhe njëra edhe tjetra: duart e njëjta të providencës së njëjtë i udhëheqin të dyjat. Në mënyrë të rreme e çojnë përpjetë, duke ia mashtruar gjakimin me përmbushje; në mënyrë të rreme ia çesin të gjitha fitoret në duar; çdokund ka sukses, derisa nuk plotësohet çdogjë — e atëherë përnjëherë ia rrëmbejnë të gjitha. Përbrenda dhe jashtë këtu ende ekziston uniteti: duart e njëjta udhëhiqet shpirtin e fatin. Këtu drama ende është gjykim i zotit: çdo goditje me shpatë këtu ende udhëhiqet nga providenca e maleve. Edhe ai Jarli i Ibzenit, i cili në ëndrrat e veta gjithnjë ka qenë mbret dhe vetëm në këto ëndrra ka mundur të jetë mbret, mban shpresë të gjykimi i zotit në luftën e forcave, mban shpresë të gjykimi mbi të vërtetën e fundit. Por bota përreth tij shkon udhës së vet, pa u prekur nga pyetjet e përgjigjet. Të gjitha gjërat janë nemitur dhe me mospërfillje dhurojnë kurorën e luftës dhe ikjen. Në rrugëtimin e fatit kurrë më nuk do të kumbojnë qartë fjalët e gjykimit të hapur të zotit: zëri i tyre e ngjallte tërësinë, e tash ajo duhet të jetojë për vete, vetëm, — zëri që gjykon është shuar përgjithmonë. Për këtë edhe ka mundur ai farë Jarli të fitojë edhe atje ku mbreti i Shekspir do të gjunjëzohej; ai është i mundur, për greminë i caktuar — më shumë si fitimtar sesa si ikës. Të pastër e pa turbullim kumbojnë këtu zërat e urtisë tragjike: çudia e jetës, fati tragjik është ajo që i zbulon shpirtërat. Tepër të huaja për njëri-tjetrin që të mund të armiqësohen, qëndrojnë këtu njëra kundruall tjetrës: ajo që zbulon dhe ajo që është zbuluar, shkasi e zbulesa. Sepse për shkasin është e huaj ajo që zbulohet përmes prekjes së tij, ajo është më madhështore dhe rrjedh prej botërave të tjera. Dhe me shikim të huaj mat shpirti, tashmë i pavarur, gjithë ekzistencën e vet të mëparshme. Ajo i duket e pakuptueshme, e paqenësi dhe e pajetë, — vetëm mund të ëndërrojë se ndonjëherë ka qenë tjetër — sepse ky qeniesim i tij është qeniesim i vërtetë — e ndonjë rast i ngesë i ka nxitur ëndrrat, kurse zërat e rastit të këmbanës së largët kanë sjellur zgjimin e mengjezit.

Shpirtrat e zhveshur bisedojnë këtu në vetmi me fatet e zhveshura. Që të dy palëve u është hequr çdo gjë që nuk ka qenë esencë e tyre më e thellë; që të mund të vendosen raporte fati, janë rrënuar të gjitha raportet jetësore; e gjithë ajo që është atmosferike në mes të njerëzve e sendeve ka ikur, në mënyrë që në mes tyre të zotërojnë ajri i pastër që asgjë nuk fsheh, ajri i ashpër malor i pyetjeve e përgjigjeve të fundit. Tragjedia fillon atje ku çudia e rastit e ka hedhur përpjetë njeriun e jetën: prandaj prej botës së saj rasti është përzënë përgjithmonë. Sepse ai kësaj jete nuk mund t'ia sjellë më atë pasurim përplot rrezeqe që e fut në jetën e zakonshme. Tragjedia e ka vetëm një dimension: dimensionin e lartësisë. Ajo fillon në momentin kur forcat enigmatike e nxjerrin në shesh esencën e njeriut, e detyrojnë njeriun në esencialitet dhe rrjedha e saj është vetëm manifestim gjithnjë më evident i këtij qeniesimi të vetëm të vërtetë. Jeta që e përjashton rastin është e pahov dhe e kotë, fushë e paanë pa kodra; nevoja e saj është nevojë e sigurisë së lirë, e ndasisë së plogshhtë, nevojë e mbylljes ndaj çdo risie, e pushimit gjakftohtë në prehrin e arsyës së thatë. Por tragjedisë nuk i duhet më rasti, ajo përgjithmonë ia ka bashkangjitur botës së vet, — ai nuk është askund, e është i pranishëm gjithkund në të.

Çështja mbi mundësinë e tragjedisë është çështje mbi qeniesimin e esencën. Çështja se a qenieson vërtetë e gjithë ajo që është këtu vetëm për atë se është? A nuk ka vallë shkallë e shkallëzime të qeniesimit? A është qeniesimi veçori e të gjitha gjërave apo është gjykim i caktuar mbi vlerën e tyre, diçka që ndan e futë dallim?

Ky, pra, është paradoksi i dramës e i tragjedisë: si mund të ngjallet esenca? Si bën që në drejtpërdrejtshmërinë e vrojtueshme sensualisht të bëhet vetëm reale, njëmend qeniesuese? Sepse vetëm drama »i formëson« njerëzit e njëmendtë, por ajo duhet — pikërisht përmes këtij formësimi — t'ua marrë çdo ekzistencë sadopak të përshtatshme për jetë. Fjalët dhe gjestet janë jetë e tyre, por çdo fjalë që e shqiptojnë dhe çdo gjest që e bëjnë është pak më tepër se fjalë a gjest; të gjitha manifestimet e jetës së tyre janë vetëm shifra të lidhmërive të fundit, — jeta e tyre është vetëm alegori e zbehtë e ideve të tyre platoniane. Ekzistenca e tyre nuk mund të ketë vërtetësi reale, por vetëm njëfarë realiteti shpirtëror. Realitet të ndonjë përjetimi e ndonjë besimi. »Përjetimi« fshihet në çdo përjetim jetësor si ndonjë greminë që fut tmerr e sjell rrezik, si portë që të çon në sallën e gjykatësit: lidhmëri me idenë, shfaqje e thjeshtë e së cilës është, për më tepër, vetëm marrje me mend e lidhmërisë së tillë midis rasteve të ngatërruara të jetës rea-

le. Dhe besimi e vërteton këtë lidhmëri dhe mundësinë e saj përjetë të paargumentueshme e transformon në themel aprior të gjithë ekzistencës.

Kjo ekzistencë nuk njihet as hapësirë as kohë; të gjitha ndodhitë e saj u ikin të gjitha arsyetimeve, e shpirtërat e njerëzve të saj tërë psikologjisë. Të jem më i ashtë: hapësira e koha e tragjedisë nuk kanë asgjë që ndryshon apo dobësohet përspektivisht, kurse shkaqet e jashtme si dhe ato të brendshme të sjelljeve e vuajtjeve kurrnjëherë nuk e prekin esencën e saj. Çdo gjë i takon tragjedisë dhe çdo gjë që i takon asaj ka fuqi e peshë të njëjtë. Këtu ekziston pragu i mundësisë jetësore, i mundësisë së ngjalljes, por ajo që mund të jetojë përherë është e pranishme, e njëllor e pranishme është gjithçka. Përsosmëria është prani e personit të tragjedisë. Filozofia e Mesjetës e kishte për këtë një mënyrë të qartë e të njëkuptimtë të shprehjes. Thoshte se *ens perfectissimum*, është edhe *ens realissimum*; sa më e përsosur që të jetë diçka, aq më shumë është; sa më shumë t'i përngjajë idesë së vet, aq më shumë qenieson. Por si përjetohet në jetën e gjallë — e materia e tragjedisë është ajo më e gjalla — kjo ide dhe kjo përputhje, ky pajtim me të? Për jetën kjo nuk është çështje e teorisë së njohjes (sikundër për filosofinë), por e vërtetë e çasteve të mëdha e përjetuar thellë e në mënyrë të drejtpërdrejtë.

Esenca e këtyre çasteve të mëdha jetësore është përjetimi i pastër i mvetësisë. Në jetën e zakonshme ne veten e përjetojmë vetëm në mënyrë periferike: shtytjet dhe raportet tona. Jeta jonë këtu nuk ka domosdoshmëri të njëmendtë, por vetëm domosdoshmëri të pranisë empirike, vetëm domosdoshmëri të ngatërimit me mijra fije dhe me mijëra lidhje e raporte të rastit. Por baza e gjithë rrjetit të domosdoshmërisë është e rastit dhe e pakuptimtë; çdo gjë që është do të mund të ishte edhe ndryshe, kurse njëmend e domosdoshme duket vetëm ajo që ka kaluar, e në të cilën nuk mund të preket më. Por a është me të vërtetë e domosdoshme ajo që ka kaluar? A ka mundësi që rrjedha e rastësishme e kohës, lëvizja arbitrare e pikëpamjes arbitrare ndaj përjetimeve ta ndryshojë esencën e tyre? Nga e rastësishmja të krijojë diçka të domosdoshme, qenësore? Periferinë ta shndërrojë në qendër? Shpesh duket se është e mundshme kjo, por megjithatë vetëm duket kështu. Sepse vetëm dija jonë e rastësishme momentale e bën të kaluarën diçka të kryer dhe domosdo të pandryshueshme. Por ndryshimi më i vogël i kësaj dijeje, që mund të shkaktohet nga çdo rast, hedh dritë të re në këtë »të pandryshueshme«, dhe në ndriçimin e ri çdo gjë e ka ndërruar kuptimin e vet; gjithçka ka ndryshuar. Vetëm në të parë Ibzeni është nxënës i grekëve të vjetër, vijues i kompo-

zicionit mbi Edipin. Kuptimi i njëmendtë i dramave të tij analitike është ai se e kaluara nuk ka në vete asgjë të pandryshueshme, se ajo rrjedh, duke u derdhur duke u ndryshuar, e duke u transformuar nga njohjet e reja në diçka të re.

Dhe çasti i madh sjell ndonjë njohje të re, por kjo vetëm në të parë shkrihet në radhën e ndryshimeve të përhershme të vlerave. Në të vërtetë ajo është fund dhe fillim. Njerëzve u dhuron ajo kujtesë të re, etikë e drejtësi të re. Shumëçka që deri atëherë është dukur si një nga shtyllat themelore të jetës, zhduket, e diçka e vogël që deri atëherë mezi është dalluar bëhet themel dhe mund ta mbajë. Rrugëve nepër të cilat ka ecur njeriu më parë, këmbët nuk do të mund t'i nisëshin më, e sytë atje më nuk do t'ia gjenin drejtimin. Por me hap të lehtësuar dhe pa mundim ngjitet ai tash drejt majave të paudha mallore; me hap të fortë e të sigurt i përballon ai moçalet pa fund. Shpirtin e përshkojnë harresa e thellë dhe qartësia e kujtesës: drita e vetëtimshme e njohjes së re e ka ndriçuar qendrën e tij dhe çdo gjë që nuk është në të zhduket, kurse në të lulëzon çdo gjë. Kjo ndjenjë e domosdoshmërisë nuk ka lindur nga thurja e pazgjidhshme e shkaqeve; ajo është e pashkak, duke kapërcyer të gjitha shkaqet e jetës empirike. Domosdoshmëri këtu është lidhja e ngushtë me esencën; përndryshe asaj nuk i duhet kurrfarë arsyetimi, e kujtesa e ruan vetëm këtë domosdoshmëri, kurse çdo gjë tjetër thjesht ka harruar. Gjykimi dhe vetëgjykimi i shpirtit ka, pra, vetëm këtë të akuzuar. Çdo gjë që ka ekzistuar përpos kësaj është harruar; është harruar çdo »pse« e »si«; vetëm kjo është ajo që matet. Ky gjyq ka rreptësi të pamëshirshme. Nuk di për mëshirë e vjetrim. Pa mëshirë e gjykon edhe dëshimin më të vogël që e ka fshehur në vete hijen më të vogël të pabesisë ndaj esencës. Dhe në papërkulshmërinë e verbër përjashton ai nga rendi i njerëzve çdokënd që edhe me gjestin fare të vogël në një çast fluturak dhe kaherë të përfutur ka manifestuar paqenësinë e vet. Dhe kurrfarë pasurie as bukurie e dhuntive të shpirtit nuk mund ta zbusin gjykimin e tij; para tij nuk do të thotë asgjë një jetë e tërë e mbushur me vepra të famshme. Por i bartur nga shpirtmadhësia e ndritshme e tij, harron ai çdo mëkat të njeriut të zakonshëm që nuk ka depërtuar deri te qendrorja; falja do të ishte tejçmim për këtë ndjenjë; i paprekur nga kjo kalon vështrimi i gjykatësit mbi të.

Ai çast është fillim e fund. Asgjë nuk mund të rrjedhë pas dhe prej tij, — asgjë nuk mund ta lidhë me jetën. Ai është një çast; ai nuk do të thotë jetë, ai vetë është jetë, jetë tjetër, me atë të zakonshmen krejtësisht e kundërt. Ai është arsyeja metafizike e koncentri-

mit kohor të dramës, e kërkesës së unitetit kohor. Kjo rrjedh nga gjakimi që në shprehje sa më shumë t'i afrohet atij çasti, i cili ikën nga çdo kalueshmëri dhe i cili megjithatë është e gjithë jeta. (Uniteti i vendit është simbol më i afërt, vetiu i kuptueshëm, i kësaj ndaljeje midis ndryshimit të pandërprerë të jetës përreth; prandaj teknikisht rrugë e domosdoshme për formësimin e tij.) Tragjiksia është vetëm një çast: është kuptimi që e shpreh uniteti i kohës, kurse paradoksi teknik që përmbahet në atë se çasti, i cili për nga vetë nocioni i tij është pa zgjatje kohore që mund të përjetohet, megjithatë duhet të ketë njëfarë zgjatjeje kohore, del pikërisht nga papërshtatshmëria e çdo mjeti shprehës gjuhësor ndaj përjetimit mistik. »Si mund të formësohet e paformta dhe të argumentohet e pathëna?« pyet Suzo. Drama tragjike këtu duhet të shprehë çkohësimin e kohës. Zbatimi i të gjitha kërkesave të unitetit është mohim i vazhdueshëm i të kaluarës, të tashmes dhe i të ardhshmes. Nuk grisët e hallakatet vetëm rrjedha e tyre reale e empirike me atë që e tashmja bëhet diçka joreale e dorës së dytë, e kaluara kërcënim i rrezikshëm, kurse e ardhmja përjetim kaheër i njohur, edhe pse pa vetëdije i përjetuar, — por madje as suksesiviteti i çasteve të tilla nuk është më rrjedhë kohore. Kohësisht drama e tillë është diçka që përjetë e në mënyrë të shtangët rri e qetë; proliksiteti i momenteve të saj më shumë është drejtpërdrejtshmëri sesa njëpasnjëshmëri; ajo më nuk është në rrafshin e përjetimeve kohore. Uniteti i kohës qysh më vete është paradoks: çdo kufizim, çdo shndërrim i kohës në një rreth — i vetmi mjet për formimin e unitetit — është i kundërtshëm me esencën e saj. (Kujtoni vetëm shtangimin e brendshëm të silljes rrethore tek kthimi i amshueshëm nëçan i së njëjtës). Por drama nuk e ndërpret rrjedhën e amshueshme të kohës vetëm në fillimin e fundin e vet, duke i kthyer këto dy pole njërin ndaj tjetrit dhe duke i shkrirë ndërsjelltas, porse këtë stilizim e bën në çdo pikë të veten; çdo çast është simbol, pamje e zvogëluar e tërësisë, duke dalluar prej saj vetëm për nga madhësia. Ndërlidhja e tyre, pra, duhet të jetë përfshirje e njërit në tjetrin, e jo vënie e njërit pranë tjetrit. Klasicistët e Francës deshën t'i gjenin këtu shkaqet e arsyeshme për të kuptuarit e tyre të saktë dhe, duke e formuluar unitetin mistik në mënyrë racionaliste, e ulën paradoksin e tij në diçka arbitrare e triviale. Nga kjo mbikohësi e nga ky unitet i kohës ata krijuan unitetin në kohë; nga uniteti mistik atë mekanik. Lesingu kishte ndjenjë të drejtë, edhe pse sikurse klasikistët gjente arsye sipërfaqësore racionale, prandaj edhe të pasakta për të pohuar se Shekspiri këtu, duke ndjekur të tjera udhë, iu afrua esencës së grekëve të vjetër më shumë sesa ata që vetëm

në të parë ishin ithtarë të tyre; edhe pse edhe atij — pikërisht nga ky aspekt — do të mund t'i bëheshin vërejtje.

Fillimi e mbarimi në të njëjtin çast është ai përjetim, — në atë moment çdokush sërish ka lindur dhe kaheerë ka vdekur; jeta e tij — jetë para gjyqit të tmerrshëm. Çdo »zhvillim« i ndonjë njeriu në dramë është vetëm iluzor; është ky përjetim i çastit të tillë, ngritje e njeriut në botën e tragjedisë, në periferinë e së cilës deri atëherë ka ecur vetëm hieja e tij. Është ky humanizim i tij, zgjimi i tij nga një ëndërr e keqe. Gjithnjë kjo ndodh përnjëherë dhe drejtpërsëdrejti — përgatitja këtu është vetëm për shikuesit, përgatitje e shpirtit të tyre për kërcimin e transformimit të madh. Sepse, shpirti i njeriut tragjik të gjitha përgatitjet i kalon në heshtje me indiferencë; dhe menjëherë vetëtimthi ndryshon çdo gjë, gjithçka bëhet qenësore, kur më në fund tingëllon fjala e fatit. Madje edhe vendosmëria e njerëzve tragjikë për të vdekur, qetësia e tyre e kthjellët ose mahnitja e tyre e zjarhtë me vdekjen vetëm në të parë janë heroike, — të tilla janë vetëm për vrojtimin njerëzor-psikologjik; heronjtë e tragjedisë, të cilët vdesin — kështu përafërsisht pat shkruar një tragjedist i ri — janë të vdekur kaheerë më parë sesa të fillojnë të vdesin.

Realiteti i botës së tillë nuk mund të ketë asgjë të përbashkët me ekzistencën e këtejbotshme. Çdo realizëm zhduk patjetër të gjitha vlerat formëkrijuese prandaj edhe jetëdhënëse të dramës tragjike. E ne tashmë i cekëm të gjitha arsyet. Drama do të bëhet triviale nëse afërsia ndaj jetës e mshehë atë që është dramatikisht e vërtetë, por çdo gjë bëhet e tepërt në këtë lloj dhe pa u vërejtur kalon pranë shqisave tona nëse kjo afërsi njëmend ndërtohet në strukturë të dramës. Stili i brendshëm i dramës është realist në kuptimin skolastik të Mesjetës, e ky përjashton çdo realizëm modern.

Tragjedia dramatike është formë e kulmit të jetës, e qëllimeve dhe e kufinjve të saj të skajshëm. Përjetimi tragjik në mënyrë mistike i qenësisë ndahet këtu nga përjetimi i esencës së mistikës. Kulmi i qeniesimit, të cilin e përjetojnë ekstazat mistike, zhduket në qiellin e vrerët të bashkimit të përgjithshëm; potencimi i jetës që sjellin ato, njeriun që i përjeton këto e shkrijnë me të gjitha gjërat dhe të gjitha gjërat ndër vete. Vetëm kur humbet përjetë çdo dallim, fillon jeta e vërtetë e mistikut; çudia që ka krijuar botën e tij duhet t'i shkatërrojë të gjitha format, sepse vetëm pas tyre, e mbuluar e e fshehur me to, jeton realiteti i tij, esenca. Çudia e tragjedisë është formëkrijuese; mvetësia është esencë e saj në mënyrë aq ekskluzive sikundër që atje kjo esencë ishte humbja e vetvetes. Ajo ishte stërpësim i gjithësisë, kjo është krijimi i saj. Çështja se si ka mundur Un-i i dikujt

t'i pësojë e t'i pranojë të gjitha ato, atje ishte përtej çdo mundësie shpjegimi; sesi ka mundur, edhe pse në gjendje të shkrirjes fluide, të zhdukë të gjitha veçoritë dalluese të vetvetes dhe të gjithë botës, e megjithatë të ruajë mvetësinë e vet për ta përjetuar heqjen e vetvetes. Kundërshtia këtu gjithashtu është e pashpjegueshme. *Un-i* e thekson mvetësinë e vet me forcën që përjashton çdo gjë, zhdukë çdo gjë, por ky afirmim i vetvetës në jashtësi u jep të gjitha gjërave, në të cilat hasë një fortësi të çeliktë dhe një jetë të pavarur dhe — duke arritur në kulmin e fundit të mvetësisë së pastër — e heq vetveten: në tendosjen e jashtëzakonshme *Un-i* ka kapërcyer gjithë atë që është thjesht individuale. Forca e tij gjërave u ka falur shejtëri për t'u ngritur në shkallë të kobit, por lufta e tij e madhe me fatin, të cilin e ka lindur ajo vetë, e transformon atë në diçka mbipersonale, në simbol të raportit deri në fund fatal. Kështu përjetimi mistik dhe përjetimi tragjik i botës preken, plotësohen e përjashtohen ndërsjelltazi. Që të dy enigmatikisht e bashkojnë në vete vdekjen e jetën, mvetësinë e mbyllur në vete dhe shkrirjen e plotë — pa mbetje — të *Un-it* të njeriut në ndonjë qenie më të lartë. Fjala e plotë është rrugë e mistikut, kurse lufta — udhë e njeriut tragjik; tek ai përfundon me shkrirje, te ky me thërmim. Nga bashkimi me çdo gjë ai kërcen në veten më të thellë të ekstazave të veta, e ky e humb mvetësinë në momentin e ngritjes së saj më të njëmendtë. Kush do të mund të thoshte se ku është ndërprerë këtu jeta, e ku vdekja? Që të dyja janë pole të mundësive të jetës, të cilat jeta e zakonshme i përzien, me ndërveprim i dobëson, sepse vetëm kështu, pa forcë e që mezi mund të njihen, ajo edhe mund t'i durojë. Dhe çdonjëri pol për to është vdekje, kufi. Por në armiqtësinë e tyre vëllazërore rrinë ata njëri kundrejt tjetrit: çdonjëri është mposhtje e vetme, e njëmendtë, e atij tjetrit.

Urtia e çudisë tragjike është urti e kufinjve. Çudia gjithnjë është e njëkuptimtë, por çdo gjë që është e njëkuptimtë ndan dhe tregon dy drejtime të botës. Çdo mbarim në të njëjtën kohë është gjithnjë edhe arritje e ndërprerje, afirmim e mohim; çdo zenit është kulm e kufi, pikëprerje e jetës e vdekjes. Nga të gjitha jetërat, jeta tragjike është jeta më ekskluzive tokësore. Prandaj kufiri i saj jetësor gjithnjë shkrihet me vdekjen. Jeta reale nuk e arrin asnjëherë këtë kufi dhe vdekjen ajo e njeh vetëm si diçka që kërcenon në mënyrë të trishtueshme, të pakuptimtë, si diçka që papritur e pret rrjedhën e saj. Misticiteti ka kapërcyer kufirin dhe ka hequr prandaj vlerën reale të vdekjes. Vdekja — ky kufi më vete — për tragjedinë është gjithnjë realitet imanent, pashkëputshëm i lidhur me çdo ndodhi të saj. Dhe jo vetëm që etika e saj parashtron si imperativ kategorik vazhdimin deri në vdekje të çdogjëje të filluar; dhe jo vetëm që psikologjia e

saj është njohje mbi çastet kur vdiset, mbi çastet e fundit të vetëdijshme, kur shpirti tashmë e ka braktisur plotinë e pasur të jetës dhe tash shpresëhumbur vetëm kapet për atë që i takon në mënyrë më qenësore e më të thellë; dhe jo vetëm në këto — e në shumë të tjera — domethënie negative, por edhe në mënyrë të pastër pozitive e jetëafirmuese. Të përjetuarit e kufirit është zgjuarje e shpirtit në gjendje të dijes, vetëdijes: ai është, sepse është brenda kufijve; është vetëm për atë dhe vetëm nëse është brenda kufijve. Kjo çështje jep zë në fund të një tragjedie të Paul Ernstit:

Kann ich noch wollen, wenn ich alles kann
Und andre Puppen nur an meinen Fäden?
... Ist's möglich, dass ein Gott sich Ruhm gewinnt?*)

e përgjigja thotë:

Wir müssen Grenzen unsers Könnens haben,
Sonst leben wir in einer toten Wüste;
Wir leben nur durch das, was nicht erreichbar.**)

»A është e mundshme që një zot t'i thurë vetes lavdi?« Pyetja do të duhej të ishte shumë më e përgjithësuar: A ka mundësi që zoti të jetojë. A nuk suprimon përsosmëria çdo qeniesim? A nuk është panteizmi, siç thoshte edhe Shopenhaueri, vetëm një formë e drojtur e ateizmit? A nuk janë format e ndryshme të mishërimit të zotit, lidhja e tij me mjetet e mënyrat e formave njerëzore, simbol i kësaj ndjenje? I ndjenjës se edhe ai, që të mund të jetojë njëmend, duhet ta braktisë përsosmërinë e tij të paformë?

Kuptimi i dyfishtë i kufirit qëndron në atë se ai në të njëjtën kohë është përmbushje e shkagim (ndalim). Si përziemje e papastër dhe e padredhi është edhe prapaskenë metafizike e jetës së zakonshme, e cila shprehjen më të thellë e gjen ndoshta në njohjen triviale se çdo realizim i ndonjë mundësie mund të merret me mend, ja, vetëm në bazë të zhdukjes së të gjitha mundësive të tjera. Por paramundësia e një shpirti këtu bëhet realitet i vetëm; kundërshtia e saj ndaj mundësive të tjera nuk është vetëm kundërshti e të realizuarës ndaj të mundshmes, por kundërshti e reales ndaj joreales, për më tepër, kundërshti e të marrës domosdo me mend ndaj

* A mund të dua ende, nëse, gjithçka mundem, /E kukullat e tjera me fijet e mia vetëm i lëviz?/... A është e mundur që një zot t'i thurë vetes lavdi?

** Ne duhej të kemi kufij të mundësive tona, /Përndryshe do të jetojmë në shkretëtirë të vdekur;/ Jetojmë vetëm pas asaj që është e paarritshme.

asaj që më parë është e pamendueshme dhe absurde. Për këtë tragjedia është zgjim i shpirtit. Njohja e kufirit e qëron atë, nxjerr prej tij qenësinë, me mospërfillje e me përbuzje lëshon që të bjerë prej tij çdo gjë tjetër, por kësaj qenësie i siguron ekzistencë sipas domosdoshmërisë së brendshme e të vetme. Sepse kufiri është parim i cili vetëm për së jashtmi i kufizon dhe i pren mundësitë. Për shpirtin e zgjuar ai është njohje e gjithë asaj që njëmend i takon. Vetëm për idenë abstrakte absolute të njeriut çdo gjë njerëzore është e mundshme. Tragjikësia është realizim i qenësisë së tij konkrete. Vendosmërisht e pa dilemë tragjedia përgjigjet këtu në pyetjen më delikate të platonizmit: në pyetje se a mund të kenë edhe gjërat individuale ide, qenësi. Përgjigjja e saj e rrotullon pyetjen: vetëm individualja, vetëm individualja e zhvilluar deri te kufijtë e vet skajorë i përgjigjet idesë së vet, është ajo që njëmend qenieson. E përgjithshmja gjithëpërfshirëse, e pa ngjyrë dhe e paformë tepër shumë është e dobët në gjithëkuptimësinë e vet, tepër shumë është e zbrazët në unitetin e saj, që të bëhej reale. Ajo qenieson tepër shumë që të mund të ketë ndonjë qeniesim të njëmendtë; identiteti i saj është tautologji: ideja i përgjigjet vetvetes. Kështu tragjedia, duke e tejkaluar në njëfarë dore platonizmin, i përgjigjet gjykimit që e shqiptoi për te Platoni.

Gjakimi më i thellë i ekzistencës njerëzore është themel i tragjedisë; gjakimi i njeriut për mvetësi të veten, gjakimi që kulmin e ekzistencës së vet ta kthejë në rrafshirë të rrugës jetësore, e kuptimin e saj në realitet të përditshëm. Përjetimi tragjik, tragjedia dramatike është përmbushja më e plotë, e vetmja e pamungesa e këtij gjakimi. Por çdo përmbushje e një gjakimi është edhe asgjësim i tij. Tragjedia ka dalë nga gjakimi; forma e saj, pra, duhet t'i rezistojë çdo shprehjeje të gjakimit të tërësishëm. Para se të hyjë në jetë tragjikësia, me fuqinë e vet gjakimi është shndërruar në përmbushje, e ka braktisur gjendjen e gjakimit. Për këtë nuk ka mundur të mos dështojë tragjedia moderne lirike. Ajo ka dashur që aprioritetin e tragjikës ta fusë në tragjedi, që nga themeli të bëjë diçka që vepron; por vetëm përmes brutalitetit të ploghshtuar përbrenda ka mundur ta potencojë lirikën e vet; ajo është ndalur në prag të tragjikës dramatike. Atmosferiteti dhe ngathtësia e papërcaktuar gjakuere e dialogëve të saj e kanë vlerën e tyre lirike krejtësisht jashtë botës dramatikusht tragjike. Poezia e saj është poetizim i jetës së zakonshme, pra, vetëm theksim, e jo transformim i saj në diçka dramatike. Dhe jo vetëm forma por edhe drejtimi i këtij stilizimi është i kundërt me atë që është dramatike. Psikologjia e saj thekson veçoritë momentale e kalimtare të shpirtit; etika e saj është etikë e të kuptuarit dhe e faljes së çdogjësje. Është kjo shpirtzbutje e bukur dhe topitje poetike e njeriut. Për këtë ko-

ha jonë gjithnjë ankohet për ashpërsi e ftohtësi dialogu te çdo tragjedist i njëmendtë dramatik, e megjithatë kjo ashpërsi e ftohtësi është vetëm përbuzje e dehjeve shpirtngushta, të cilat si me peçe të mbështjellin çdo gjë tragjike, sepse ata që e mohojnë etikën e tragjedisë janë tepër shpirtngushtë për ta mohuar vetë tragjedinë, kurse ata që e mbrojnë janë tepër të dobët që të mund ta durojnë tragjedinë në madhështinë e saj të pafshehur. Kështu edhe intelektualizimi i dialogut, kufizimi i tij në reflektim me vetëdije të qartë të ndjenjes fatale asesi nuk ka ndikim zbutës, por në këtë sferë të jetës është diçka autentike njerëzore dhe e vërtetë e brendshme. Thjeshtësimi i njerëzve e i ngjarjeve në dramën tragjike nuk është varfëri, por, përkundrazi, pasuri e fuqishme me një vend e mbajtur, e caktuar me vetë esencën e gjërave: në të shfaqen vetëm ata njerëz takimi i të cilëve për ta është bërë fatal; nga jeta e tyre është shkëputur vetëm ai moment i jetës së tyre që për ta është bërë njëmend fat. Me vetë këtë fakt e vërteta e brendshme e këtij çasti kthehet në të vërtetë të jashtme të dukshme, e shprehja e tij e thukët e kryelantë në dialog nuk do të jetë më intelektualizim që ftoh, por do të jetë pjekuri lirike e vetdijes së fatit të veteve të paraqitura. Dramatikja e lirikja këtu — dhe vetëm këtu — nuk janë më parime të kundërta; kjo lirikë është potencimi më i lartë i asaj që njëmend është dramatike.

2

Brunhilda është realizimi i parë që i është dhënë tragjedistit Paul Ernst. Teoriku e pat paraparë kaherë; e ka ndier se parimi domosdo do të refuzojë madje edhe atë poetikisht më të bukurën që është krijuar sot dhe në të kaluarën e afërt dhe këtë refuzim është përpjekur ta shpjegojë duke u thelluar gjithnjë më shumë në esencë të dramës. Duke punuar kështu, në disa studime të vetat ai ka depërtuar plotësisht »deri te esenca« e dramës, deri te drama absolute, si thotë ai vetë. Por teoritë e tij për të janë vetëm rrugë të cilat më vonë, përmes arritjes së qëllimit, do të arsyetohen; me veprat që do të pasojnë. *Brunhilda* është vepra e tij e parë e vërtetë, modeli i parë i derdhur i parërë, vepër që ka vetëm gabime, por jo edhe të meta.

Kjo është drama e tij e parë »greke«. Është shmangia e parë vendimtare nga rruga që ndoqi drama e madhe gjermane që nga ditët e Shilerit e Klajstit: lidhje e Sofokliut dhe Shekspirit. Përpjekjet e saj të mëdha për një stil të dramës moderne-klasike rrjedhin nga pakënaqësia e shkaktuar me domosdonë e heqjes dorë prej shumëçkafit, të cilën e sillte me vete çdo formë greke. Dëshironin që të arrijnë — edhe tragjeditë e para të Paul Ernstit sy-

nuan po këtë gjë — monumentalitetin e thjeshtë grek, pa e flijuar shumësinë e llojllojshme të ndodhive. Por përpjekjet e tilla u desh të dështojnë, sepse me këtë u ishin imponuar dy mënyra të formësimit të lidhmërisë, — mënyra dramatikusht e domosdoshme dhe mënyra jetësisht e besueshme; dy mënyra që përjashtohen ndërsjelltas, njëra domosdo e pengon, për më tepër e zhdruk veprimin e tjetrës. Ernsti është ngritur këtu deri tek abstenimi i madh. Deri tek abstenimi nga çdo begati e jashtme e jetës, në mënyrë që të arrijë begatinë e saj të brendshme; deri tek abstenimi nga bukuria sensualisht e vrojtueshme e jetës, për të depërtuar deri te bukuria më e thellë, josesuale e kuptimit të saj përfundimtar; abstenimi nga çdo lëndë, në mënyrë që të mund të shohë vetë shpirtësinë e formës së pastër. Është kjo *tragédie classique* e rilindur, thellim e përbrendësim i qëllimeve më të larta të Kornjit, Rasinit e Alfierit, kthim i njëmendtë në shekullin e madh e të amshueshëm të dramatikës që kërkon shpirtin e formës, në *Edipin* e Sofokliut.

Si në *Edip*, edhe këtu çdo gjë është kufizuar në atë ekstensiven më të kursyer dhe në intensiven më të fuqishme. Oborri midis pallatit e kishës është skena e vetme: lajmërohen vetëm dy çifte të dashuruarish dhe Hageni dhe vetëm një ecje e shkurtër e diellit është afat i caktuar për zhvillimin e fatit; dielli lind pas natës së dasmës, kur fillon loja teatrore, e përdërimi i tij ende nuk ka ndodhur kur Zigufridin e vdekur e sjellin në shtëpi nga gjahu, që pas vetëvrasjes së Brunhildës të digjet së bashku me të në të njëjtën turrë të druve, i ndarë prej saj vetëm nga shpata e vet. E ky përshkrim nuk është vetëm i jashtëm; ajo e brendshmja, ajo puqe e këtyre njerëzve, dashuria e urrejtja e tyre, ngritjet e rëniet e tyre dhe fjalët e tyre në të cilat pasqyrohet e gjithë kjo: askund begati e tepërt, askund pasuri ornamentike, e cila do të ishte qëllim i vetvetes, — vetëm fat, vetëm domosdoshmëri. Edhe qëndrimi edhe fjalët e veteve të saj janë greke në qenësinë e tyre më të thellë, për më tepër, ndoshta — meqë janë formësuar duke stilizuar më me vetëdije — në mënyrë edhe më të theksuar greke sesa në shumë tragjedi antike. Vetëdijësia e dialektikës së tyre të fatit ndoshta është më e qartë e më e ashpër sesa në tragjeditë e Habelit, kurse shprehja e tyre, sikur tek ai, sikur te grekët, është thurje epigramikusht e ashpër e qenësore. Por njësoj sikur atje, si në çdo tragjedi të vërtetë, racionalizimi i tillë megjithatë — racionalizmi mistik, të thuash — asnjëherë nuk mund ta mjugullojë pathënshtësinë e fatit. Sepse s'është vullneti, e aq më pak arsyeja, ajo që ka krijuar gërshetimin tragjik të njerzëve e të veprave. E ajo që këta njerëz janë madhështorë, me fuqi të thellë e depërtuese shpirtërore, njerëz që njohin fatin e vet dhe

e përshëndesin atë heshturazi me ndërim të thellë të përzier me frikë, kjo vetëm mund dhe duhet — meqë nuk ka as më të voglin ndikim në rrjedhë të fatit — të thellojë engmatikshmërinë e padepërtueshmërinë e lindjes e të veprimit të tij.

Kjo lojë e pikëllueshme është mister mbi dashurinë e madhërishtme dhe dashurinë e ulët. Njëra dashuri është e qartë e udhërrëfyese, domosdosi e lartësim, kurse tjetra është ngatërrim, ajo që në mënyrë të amshueshme është e errët, e paqëllimtë, e pamenduar dhe e paudhë. Është ky mister mbi dashurinë e njerëzve të lartë dhe e njerëzve të ulët, mbi dashurinë e barabartë e të pabarabartë, mbi dashurinë që synon lartësitë dhe atë që peshon poshtë. Gunteri si hero dhe si mbret është i humbur për çdo tragjedi dhe Ernsti as që përpiket ta shpëtojë, — ai e flijon madje edhe Krimhildën. Këta janë njerëz të ulët, me pasione të imta, njerëz të cilët mundësinë e shëmbëlltyrën e vet nuk e kërkojnë në dashuri, të cilët frikësohen domosdo, e nuk guxojnë të mendojnë se pjella e tyre do të mund tu ngjante, për të cilët edhe vetë ekzistenca e tjerëve që ecin më lirisht pranë tyre drejt qëllimeve që këta nuk mund t'i shohin, është qortim e frikë; njerëz që duan lumturinë dhe shenjtërohen, por që frikësohen të hakmירren. Zigfridi e Brunhilda, ndërkaq, janë ata të tjerët.

Është ky mister mbi madhështinë, mbi lumturinë dhe mbi kufijtë. Mbi atë madhështi, e cila e kërkon vetën, e e gjen lumturinë, dhe në terrin e ngrohtë të lumturisë sërisht gjakon t'i kthehet vetvetës, e të ndeshet me kufij, të gjej tragjedinë, vdekjen. Mbi lumturinë e cila gjakon të ngritet deri në madhështi, por mundet vetëm ta terhjek këtë poshtë kah vehtja; e cila udhen e vet vetëm mund ta vazhdojë, ta vështirësojë, por megjithatë nuk mund të ndalet, prandaj e zbrastë e e vetmuar duhet të mbetet në jetë. Madhësia don përkryerje, ajo duhet ta dojë këtë, e përkryerja është tragjedi, mbarin, jehonë e fundit e të gjitha toneve, të cilat humbin. Tragjedia si privilegj i madhësisë: Brunhilda e Zigfridi digjen në të njëjtën turrë të druve, kurse Krimhilda e Gunteri mbesin në jetë. Tragjedia si ligj botëror, si qëllim i mbramë, i cili, megjithatë, është vetëm fillim në lëvizjen e amshueshme rrethore të të gjitha gjërave.

Denn wir sind wie die grünende Erde,
Die auf den Schnee harrt,
Und wie der Schnee, der die Schmelze erwartet.*

* Sepse ne jemi si tokë e gjelbëruar, /Që borën pret,/ Dhe porsi borë që pret kohën e shkrirjes.

Por njeriu di për fatin e vet; ky për të, prandaj, është diçka më shumë se një shkëmb i valëve që do të përmbysset në hapësirën valore për tu ngritur sërish si shkëmb, prandaj këtë lojë e përsërit përjetë. Njeriu din për fatin e vet, e këtë dije e quan: faj. Dhe me vetë faktin që e ndien si vepër të veten gjithë atë që është dashur t'i ndodhte patjetër, në një qark të gjerë ai rrëzon e thith në vete gjithë atë që rastësisht është futur në rrethin rrjedhës së tërësisë së tij të rastësishme jetësore. E bën këtë të domosdoshme; krijon kufijtë përreth vetes; krijon veten. Sepse, shikuar së jashtmi nuk ka faj, nuk mund të ketë; çdokush e sheh fajn e tjetrit si ngatërrim në rrjetë e rastësi, si diçka që edhe ndryshimi më i vogël i frymës së erës do të mund ta formësonte ndryshe. Por me anën e fajit njeriu ia bën aminin çdogjëje që i ka ndodhur, e meqë këtë e ndien si vepër e faj të vetin, ai e përvetëson dhe e formëson jetën e vet duke e ndërtuar tragjedinë e vet, — e cila ka dalë nga faji i tij, — si kufi në mes jetës së tij dhe gjithësisë. E njerëzit fisnikë kufizojnë më shumë sesa ata të ulëtisë dhe nuk lëshojnë nga dora asgjë që ndonjëherë i ka takuar jetës së tyre: për këtë kanë tragjedinë privilegj të vetin. Për njerëzit e ulët ekzistojnë lumturia e fatkeqësia dhe hakmarrja, sepse të tjerët ata gjithnjë i shohin si fajtorë; sepse për ta çdo gjë vjen nga jashtë, dhe jeta e tyre nuk mund të tretë asgjë në vete, pasi që rreth jetës së tyre nuk janë tërhequr kufij dhe sepse janë jotragjikë, e jeta e tyre është e paformë. Por për një njeri të lartësuar faji i tjetrit — edhe në qoftë se e shkatërron vetë atë — gjithnjë është fat. Është ky mister i thellë mbi fajn e ngatërrimin dhe fatin.

E gjithë kjo është montuar në arkitektonikën e rrëpishme të një ndarjeje të ashpër në dysh, ndarje kjo në të cilën nuk ka kalime. Me mija fije fati, jete i ngatërrojnë të lartësuarit me të ulëtisë, e megjithatë asnjëri prej tyre nuk mund të krijojë ndonjë lidhje. Dhe kjo ndarje e brendshme e çifteve është në mënyrë të pamëshirshme aq e rreptë saqë pjesa ndoshta do të shkapërderdhej sikur Ernsti të mos i lidhte brigjet e këtij hendeku me një hark të gjerë, i cili i lidh anët e tij, edhe pse gjerësia e thellësia kështu theksohet edhe më shumë. Kjo lidhje është Hageni. Njeriu fisnik si shërbëtor, madhësi e kufi i të cilit është shërbimi i tij; njeri i cili bart në vete gjithë madhësitë dhe vetëdijen — ngarkuar me faj mbi fatin, por rreth të cilit ka tërhequr kufij diçka e jashtme, diçka që larg e tejkalon *Un-in* e tij; njeri i cili — edhe përkundër goditjeve të forta nga fati të cilat e godasin thellësisht — ende nuk është tragjik, sepse domosdoshja e tij, përkundër thellësisë së ndjenjave, vjen së jashtmi, — por i cili megjithatë ndodhjen mund ta ndiejë si të veten, si fat. Kufijtë e tij

janë tërhequr nga jashtë dhe nga brenda: pra, mbi një-rëzit e ulët është lartësuar me kufizimin e vet të fortë, me formësimin e jetës së vet, por është vënë më poshtë se plotësisht të lartësuarit si shpifësi i tyre më i lartë, si ai që është më afër fronit të tyre. Por vetëm si më i afërti, sepse kufijtë e tij e kufizojnë edhe atë, sepse mundësitë e pushtimeve të tij jetësore për të e jo prej tij janë caktuar që më parë.

E tejdukshmëria e qartë si kristali e fjalëve bën që gjithë ç'është enigmatike e e pakuptueshme ta ndiejmë edhe më thellë. Sikur që qartësia e tyre nuk mund ta zbulojë hapin e fatit, ashtu as vetëdija e kthjellët me të cilën thonë çdo gjë qenësore mbi njeriun megjithatë nuk mund t'i afrojë ndërsjelltas dhe t'i bëjë më të kup-tueshme. Çdo fjalë ka kokë Janusi, prandaj personi që e thotë fjalën gjithnjë sheh një anë, kurse personi tje-tër, i cili e dëgjon fjalën, sheh anën tjetër dhe këtu nuk ka mundësi afrimi. Sepse çdo fjale që do të duhej të shërbente si urë, do t'i duhej, nga ana tjetër, po ashtu ndonjë urë. Madje, karakteristikë nuk janë as veprat: sepse — shpesh — njeriu i mirë bën vepër të keqe dhe njeriu i keq vepër të mirë, ndërsa gjakimi e mbulon udhën dhe detyrat shkatërrojnë edhe aleancën më të ngushtë të dashurisë. Dhe kështu çdo kush në fund rri i vetmuar dhe nuk ka asgjë të përbashkët para fatit.

3

Por, ky thjeshtëzim i raporteve në dramë ishte fli-jim i madh. Sepse, ana historike e botës së saj — që të përmbilidhet me një fjalë gjithë njëhershshmëria e lloj-llojshme — në stilizimin e rreptë, megjithatë, është shu-më më tepër sesa pengesë; nuk e ka zgjuar pasionin për paraqitjen e botës së jashtme të bukur vetëm të këna-qurit shqisor artistik në bukuritë e saj. Një nga para-dokset më të thella të formës së dramës është raporti i historisë dhe i tragjedisë. Qysh Aristoteli pat gjetur fjalën e vërtetë: drama është filozofike në mënyrë më të theksuar sesa historia. Por a nuk humb ajo me këtë karakter më të theksuar filozofik gjithë qenësinë e saj karakteristike e të vërtetë? Këtu padyshim është rrezi-kuar domethënia më e thellë e saj, pra, vetë imanenca e ligjësie të saj, fshehja e përsosur e ideve në fakte, të humburit e tyre të plotë pas këtyre fakteve. S'është fja-la këtu për ndonjë unitet të idesë me realitetin, por për një grumbullim të ndërthurur e të ngatërruar, për pa-mundësi dallimi të njërës nga tjetra. Rasti e domosdo-shmëria, ndodhia e njëhershme dhe ligjshmëria e am-shueshme, shkaktari dhe e shkaktuara humbin këtu — te ndjenja se diçka është njëmend historike — absolu-

titetin e tyre dhe bëhen vetëm pikëvështrime të mundshme ndaj fakteve, mbi të cilat ato ndoshta mund të bëjnë përdhunime, por jo edhe t'i shkrijnë plotësisht në vete. Qeniesimi historik është qeniesim krejtësisht i pastër, qeniesim më vete, — do të mund të thuhet: diçka është, sepse, ja që është; e është pikërisht ashtu si është. Fuqia, madhësia e bukuria e tij konsistojnë pikërisht në pakrahasueshmërinë e tij, në papërputhshmërinë e tij me çfarëdo qëndrimi aprior të arsyes klasifikuese.

Por në këtë botë, në tufat e ngatërruara të fijeve të saj fshihet njëfarë rendi, kompozicioni. Mirëpo, ky është rend i ndonjë qilimi apo i ndonjë loje që nuk mund të definohet: duket e pamundur të interpretohet kuptimi i tij, dhe aq më pak e mundur që të hiqet dorë nga shpjegimi; duket sikur tërë kompleksi i vijave të ngatërruara pret vetëm një fjalë e të bëhet i qartë, i njëkuptimtë dhe i kuptueshëm, thuajse fjala është vazhdimisht në majë të gjuhës — por megjithatë ende askush nuk e ka thënë. Duket sikur historia është simbol i thellë i fatit: i rastësisë së tij të ligjshme, i arbitrarietetit dhe tiranisë së tij, që në pikë të fundit gjithnjë është e drejtë. Lufta e tragjedisë për histori është luftë e saj e madhe pushtuese kundër jetës; përpjekje që kuptimin e vet — të largët e të paarritshëm për jetën e zakonshme — ta gjejë në të,* ta lexojë në të si kuptim të saj të fshehur. Një kuptim i historisë për jetën gjithnjë është shumë i ngjashëm me domosdoshmërinë; forma në të cilën ajo shfaqet është fuqia tërheqëse e ndodhjes së thjeshtë, forca e papërballueshme e rrjedhës së gjërave. Kjo është domosdoshmëria e lidhjes së çdogjëje me çdo gjë; domosdoshmëri e cila i mohon vlerat: çdo gjë është e domosdoshme dhe njëlloj e domosdoshme është çdo gjë; nuk ka dallim ndërmjet të voglës e të madhes, në mes të rëndësishmës e të parëndësishmës deri në absurditet. Ajo që është, është dashur të bëhet; i pandikuar nga qëllimet e caqet çasti rrjedh pas të mëparshmit.

Bashkimi i këtyre dy domosdoshmërive është paradoks i dramës historike: ato që pa shkak gufojnë përbrenda dhe ato që pa kuptim rrjedhin në jashtësi; qëllim i saj është formësimi, theksimi i ndërsjelltë i dy parimeve, të cilat në të parë parimisht përjashtohen në mes vete. Sa më të larguara që të jenë këto dy parime njëri prej tjetrit, aq më e thellë, duket, mund të bëhet tragjedia. Sepse, vetëm nëse çohen deri në fund ato puqen njëmend; me kundërshtinë e vet ato kufizohen ndërsjelltazi dhe forcohen me veprimin reciprok. Prandaj dramaturgun te historia do ta provokojë pikërisht ajo

* Në jetë (Vr. e përkth.)

që është historike, e jo diçka e përgjithshme që futet në të përmes interpretimit. Ai beson se këtu do ta gjejë simbolin përfundimtar të kufizimit njerëzor, detyrimin e pastër mbi vullnetin e pastër, kundërvënien evidente të çdo lënde gjakimit formëdhënës të vullnetit të çdokujt. Fuqia e asaj që qenieson vetëm sipas ekzistencës së vet, derisa vepron pa zgjedhur, rreptësisht e ndan aktin nga dashja dhe e shtyn çdo kë që do diçka në kryerjen e pastër të aktit të vet; shtyn drejt pastërtisë, e cila përlyen gjithë pastërtinë shpirtërore të qëllimeve e arsyeve të tij, e cila tërë atë të madhërishten që ka synuar e ndan përjetë nga veprimi i tij. Ideja e fshehur në këtë veprim apo pozitë të vetme jetësore shfaqet këtu dhe bashkë me këtë edhe ideja e tij e njimendte, e cila jashtë kohe e e parealizueshme ka pushuar në të dhe e vetmja ka mundur ta lartësojë deri te qeniesimi i qenësishëm, duhet të zhduket; fuqia e asaj që vetëm qenieson, e asgjëson atë që duhet të jetë qeniesim i mvetësishëm. Hebeli i ri në ditarin e vet ka shkruar: »Papa i mirë domosdo është dashur gjithnjë të jetë i krishterë i keq«.

Ky është kuptimi i tragjedive historike të Paul Ernstit; perjetimi i heronjve të tij, i Demetrit e Nabisit, i Hildebrandit dhe i mbretit Henrik. Në mënyrë të pandashme shtrihet para veprave të tyre e gjithë ajo që është e madhërishten në ta — dhe në mënyrë të pandashme pushojnë edhe të gjitha mundësitë për madhësi dhe për atë të ulten në çdo veprim të caktuar për shprehjen e tyre. Por takimi i tyre zgjidhë në çast gjithë atë që është e pandashme. Këta njerzë përjetojnë vetëm zhgënjimin e njimendte: zhgënjimin e përmbushjes së përfunduar. Nuk e kam fjalën këtu për atë vetinë e realitetit që i thyen iluzionet, e që i shtyn romantikët të ikin nga jeta dhe nga të gjitha veprat e saj, nuk e kam fjalën as për veçorinë domosdo të papërkryer të çdo realiteti; sepse personat e dramave të tilla jetojnë në botën e tragjedisë, e jo në botën e jetës së zakonshme. Është ky zhgënjim nga përmbushja; zhgënjim që vjen pas veprave, zhgënjim që është në vetë veprat dhe pas të cilit do të pasojnë veprat e reja, e jo zmbropsja e lodhur. Sepse asgjë e ulët nuk ua ka përlyer pastërtinë e brendshme, e cila ka dashur gjithçka: madhësinë e mirësinë, fuqinë e lirinë, rrugën e qëllimin; mospërputhja e gjakimit me përmbushjen që këtu del në pah nuk është mospërputhje e idesë me realitetin, por mospërputhje e ideve të caktuara ndërvete. Shpirti fisnik gjithnjë është i caktuar për të mbretëruar, — çdo gjë në të synon drejt këtij caku, por mbretërimi dhe ideja e tij nuk durojnë asgjë fisnike. Qëllimet e tij më të larta, qenësia e tij më e thellë kërkon diçka tjetër: mizoritë e poshtërsi, mosmirënjohje e kompromise. Vlerën defi-

native të personalitetit shpirti mbretëror don ta realizojë në jetën mbretërore, sepse çdokund përndryshe është i ngushtuar e i shtypur; por froni para çdo shpirti shtron kërkesa të njëjta dhe me anë të ndjenjës më fisnike për detyrën, e detyron të bëjë gjithë atë që për të është e huaj dhe e neveritshme. Kështu Demetriu e Nabisi qëndrojnë njëri kundrejt tjetrit, princi si kryengritës fitimtar dhe — uzurpatori i plagosur për vdekje. Me hap të vendosur hyn mbreti i ri në sallë ku e pret vrasësi i mundur i babait të tij, por, posa nga goja e të vdekurit kumbojnë disa fjalë përplot urti të ashpër, tashmë një tjetër Demetër e kapërcen kufomën e tij për të shkuar te froni. I vdekuri i ka folur trashëgimtarit të vet, e jo ngadhënjimtarit të vet: i ka thënë fjalë të njeriut të zhgënjyer thellë në shpirt, i cili ka dashur të bëjë mirë, »të mirën e cila megjithatë shihet aq lehtë«, e është dashur të rrjedhin rrëke gjaku, — është dashur që shpirti tij të vyshket në këtë gjak, që ai të mund të bëhet mbret, ashtu si i ka urdhëruar detyra, ashtu si ka kërkuar prej tij koha e tij. Dhe ende nuk është ftohur kufoma e tij, e në fron të tij rrin i ulur një Nabis i ri, — i thyer, i braktisur nga lumturia, i detyruar të jetë mizor, i vetmuar dhe pa miq: Demetriu, shpirti i pastër e shpresëmbajtës i të cilit — mbret i ri i rrethuar me një aradhtë të miqëve besnikë — i ka kuptuar fjalët e tij.

Edhe më keq ngatërrohen fitimtari me të mundurin në oborrin me borë të mbuluar të kështjellës së Kanosit, ku për herë të parë dhe të fundit takohen Greguri e Henriku. Papa e mbreti, të cilët qysh në katër aktet e para të jetës së tyre ishin kobndjellës për njëri-tjetrin. Zoti i ka dhënë papës shpirt të butë, kurse mbretit shpirt që gjakon e sjell lumturinë, por lufta e tyre e madhe ka shkelur në të dy çdo gjë njerëzore dhe çdo gjë të tyre. Hildebrandi ka qenë i detyruar të bëhet i pamëshirshëm e mizor; ka qenë i detyruar jo vetëm ta braktisë gjithë lumturinë e zakonshme por edhe të flijojë e të zhgënjëjë të varfërit e vet — çlirimin e të cilëve e pat ndier si mision të vetin — që të mund të fusë në duart e veta pushtet për krijimin e mbretërisë së zotit; ka qenë i detyruar të bëhet mëkatar, e të duket i shenjtë, dhe për çdokënd e hapura rrugë e pendimit që lehtëson e shpëton është e mbyllur për të: shpirti i tij do të shkojë në ferr, në mallkim të amshueshëm. I kotë është gjithë flijimi i tij. Kurorëprishësi të cilin e ka anatemosur, mbreti, i cili i pengon në planet e tij, me pendesë të shtirë me dinakëri burrështeti gjunjëzohet para tij, e ky, i pashpëtuari, duhet ta çlirojë nga anatema, me duar të veta ta thyejë armën e vet të vetme. Fiton mbreti, por njeriu i shkëlqyer, i cili me duar të ndritshme do të kërkojë lumturinë, i cili ka qenë fatlum i hareshëm dhe lumturi ka dhuruar, — Hen-

riku, njeriu, është i vdekur. I kërrusur e i mundur. Gërguri shkon nga Kanosi, e Henriku si fitimtar do të shkojë në Romë.

Ein anderer stand ich auf, als der sich beugte,
Er muss Gott fluchen, weil er Rechtes wollte.
Ich pflegte Unrecht, und ich segne Gott.
Er geht zu streben, und ich bin gestorben:
Sain Tod ist Tod, doch Leben ist der meine.*

Henriku këtu ka fituar, kurse Gërguri është mundur. Por a ka fituar vallë mbreti dhe a është thyer papa? Është mundësuar ekspedita për në Romë dhe Gërguri do të përmbysët, por a nuk është gjunëzuar si i penduar para një kleri sundimtari i botës, i zoti i të gjitha mrekullive të saj? A nuk është përshtatur mbreti para papës? Dhe a nuk do të rrinë klerikët, të cilëve Gërguri përjetë ua ka marrë çdo ngjashmëri me njeriun dhe afri me lumturinë, gjithnjë prej atëherit si gjykatës e mëkatshlyes mbi çdo të vdekur? A nuk e pat harruar Henriku mbretin kur i duhej të fitojë, ndërsa Gërguri papën kur duke rënkuar e theu shpatën e vet?

Kjo domosdoshmëri — ndoshta më e vërteta dhe gjithësesi më realja nga të gjitha — megjithatë ka diçka poshtëruese. Jo vetëm heronjtë e thyer por edhe ata të përlyerit e nga vetvetja të tëhuajsuarit këtu e presin vdekjen, çlirimin nga jeta. Fatbardhë dhe qysh në vdekje të gjallë vdesin gjithnjë heronjtë e tragjedisë; por vdekja këtu nuk është lartësim absolut i jetës, vazhdim drejtvizor i drejtimin të saj të përpikët, por është ngritje nga deprimimi, nga papastërtia e realitetit, — kthim i shpirtit nga jeta e huaj në vetvete. Ç'është e vërteta, as këtu heroi nuk ndien pendim për veprat e veta dhe për kotësinë e tyre dhe nuk u kthehet ai në mënyrë naive ëndrrave të bukura të cilat i ka ëndërruar para se të takohet me gjërat. Ai e di se të gjitha luftërat dhe të gjitha poshtërimet kanë qenë të nevojshme për jetën e tij, për manifestimin e tij, si i vetëmi shpëtim i mundshëm. Megjithatë ky shpëtim, si i vetmi i mundshëm, nuk është i vërtetë: ky është zhgënjimi më i thellë i shpirtit të tij. Kufijtë që përreth shpirtit të tij i qet ndodhia historike, deri te të cilët e dëbon ajo, nuk janë kufij të vërtetë të vetë shpirtit; këta janë kufij të të gjithë njerëzve që preken nga këto ngjarje historike, të të gjithëve që jetojnë në atmosferën e tyre. Zhvillimi që u është ngarkuar këtu heronjve ka gjithnjë diçka që

* U ngrita njeri tjetër nga ai që u gjunjëzua, /Zotin ai duhet ta mallkojë, sepse deshë drejtësi. / Padrejtësinë unë e bëra, dhe zotin e bekoj. / Ai shkon të vdesë, e unë kam vdekur; / Vdekje është vdekja e tij, kurse imja është jetë.

për ta në esencë është e huaj; ata bëhen të qenësishëm — dhe shpirtrat e ndrydhur me gjithë atë që është e zakonshme do marrin frymë të lumtur — por një qenësi e huaj realizohet në ta përmes tendosjes deri në fund të forcës së tyre. Dhe vetëm vdekja është kthim, arritja e parë dhe e vetme e qenësisë vetjake. Lufta e madhe, në fund të fundit, ka qenë, megjithatë, vetëm rrugë e tërthortë. Me realitetin e vet iracional historia e detyron njeriun në një përgjithmëri të thjeshtë; nuk i lejon që idenë e vet, e cila në rrafsh të tjera është po ashtu iracionale, ta shprehë lirisht: prej takimit të tyre lind diçka që është e huaj për të dytë: ajo e përgjithshmjë. Nga të gjitha domosdoshmëritë më afër jetës është, megjithatë, domosdoshmëria historike. Por kjo është edhe më së largu. Realizimi i mundshëm i idesë këtu është vetëm rrugë e tërthortë drejt realizimit të saj të vërtetë (në sferën më të lartë këtu zhvillohet ndodhia aq fort e imët e jetës reale), por jeta e tërë e njeriut të tërë është gjithashtu vetëm rrugë e tërthortë drejt qëllimeve të tjera, më të larta; gjakimi i tij i thellë personal dhe lufta e tij për realizimin e këtij gjakimi janë vetëm mjete të verbëra të mjeshtrit të huaj që s'flet. Vetëm një numër i vogël njerëzish do të bëhet i vetëdijshëm për këtë; papa Gërgur di për këtë në disa çaste ekstatike të jetës së vet:

Mein Körper ist der Stein,
Den eines Knaben Hand wart in den See,
Mein Ich die Kraft, die Kreise zehrt um Kreise,
Wenn längst der Stein im dunklen Grunde schlummert.*

Që të dy anët e domosdoshmërisë historike i ikin formësimit dramatik: njera për këtë është tepër e lartë, tjetra tepër e ulët, e megjithatë vetëm uniteti i tyre i pazgjydhshëm e i pandashëm është ajo që vërtetë është historike. Këtu nga paradoksi metafizik i raportit të njeriut tragjik ndaj ekzistencës historike dalin paradokset teknike të tragjedisë historike: paradoksi i distancës së brendshme ndaj personazheve të saj, paradoksi i forcës jetësore dhe i gjallërisë së tyre të ndryshme, paradoksi i kundërshtisë së simbolikës dhe i reales jetësore në personazhet dhe në ndodhitë e saj. Sepse vrojtimi historik i jetës nuk lejon abstrahimin e vendit e të kohës dhe të të gjitha parimeve të tjera të individualizimit; ajo që është qenësore në njerëz e në vepra në mënyrë të pashkëputshme është e lidhur me atë që në të parë është e rastit dhe e dorës së dytë: personazhet e dramës historike duhet të »jetojnë«, e ngjarjet që

* Trupi im është gur, / Të cilin e hodhi në liqen dora e një fëmije, / E *Uni* im forcë që rreth pas rrethi vijëzon, / Kur guri tashmë kaheër dremitet në fundin e errët.

zhvillohen në të gjithashtu duhet të kenë gjallëri të lloj-llojshme. Për këtë Shekspiri — në esencë antihistorik — ka mundur dhe ka qenë i detyruar, që për shkak të begatisë së vet dhe të të gjitha nuancave të afrisë me jetën, të veprojë si shembulli më i madh i dramës historike: ai në mënyrë të pavetëdijshme me forcë e me begati të paarrtshme e paraqet atë empiriken e historikes. Por kuptimi i fundit i historisë, ku ajo tejkalon çdo gjë individuale, është aq abstrakt saqë për paraqitjen e saj tragjedisë antike, përkundër helenizmit të saj të njohur për ne, do t'i duhej të »ngërmuqet«. Prej dëshirës për të krijuar tragjedi historike doli gjakimi paradoksal për sintezë të Sofokliut dhe Shekspirit.

Por çdo përpjekje për një sintezë të tillë patjetër do të fus diçka të dyanshme në lëndën e personazheve të dramës. Te heronjtë ndoshta edhe do të mund të merrej me mend ndonjë zgjidhje e kësaj çështjeje: ky dualizëm i papërputhshëm do të ishte pikërisht përjetimi i tyre; gabimi në lëndë do të mund të shtyhej në qendër të formësimit dhe kështu ndoshta, megjithatë, do të mposhtej. Deri më sot kjo askujt nuk i ka shkuar për dore — por kjo, prapëseprapë, nuk do të mund të ishte argument kundër zhgjidhshmërisë së çështjes. Por pamundësia e formësimit të ndonjë fati dramatik historik (ku ajo historikja, pra, është njëmend e rëndësishme, e jo vetëm formë e rastësishme e shfaqjes së ndonjë konflikti të pastër e të jashtëzakonshëm njerëzor) është vendimtare edhe parimisht. Njerëzit në të cilët formësohet fati shkapërderdhen në dy pjesë krejtësisht të ndryshme: njeriu i zakonshëm i jetës reale më një çast papritur e drejtpërsëdrejti bëhet simbol, bartës i thjeshtë i ndonjë domosdoshmërie mbiindividuale historike. Dhe meqë ky shndërrim në simbol nuk del organikisht nga skutat më të fshehta të shpirtit, por forcat e largta e çojnë kah forcat e largta, kurse personaliteti i njeriut me këtë rast është vetëm lidhëse e rastit, vetëm urë për udhëtimin e fatit të huaj, ai duhet ta shkatërrojë përgjithmonë unitetin e personazhit. Këtu në njerëz veprojnë motivet që janë të huaja e të largta për ta dhe i ngrisin këta në një sferë ku ata domosdo i humbin të gjitha veçoritë e veta njerëzore. Por kur ky impersonalitet tashmë është formësuar, atëherë njeriu gjatë zgjatjes së jetës së vet, e cila ende nuk është apo nuk është më simbolike, i papeshtë rri pezull në radhën e të gjallëve; do të duhej ta shikonim me sy të tjerë, si edhe çdogjë përreth, me të cilën ai, megjithatë, do të duhej ta formonte një botë të pandashme. Gerhart Hauptmani gjithkund e ka zgjedhur rrugën e formësimit të njerëzve — prandaj edhe heq dorë nga ajo domosdoshia më e lartë e historikes, pikërisht nga ajo që do të duhej të bëhej kuptim i formësimit. Qëllimi i Paul

Ernstit është i kundërt, natyrisht. Por kur Kaliroeja e tij, nusja e Demetriut, prej qenies së gjallë që dashuron menjëherë, për shkak të njohjes së ndonjë domosdoshmërie politike-historike, duhet të bëhet ekzekutuese e thjeshtë e saj, atëherë forca që vepron konkretisht me diçka abstrakte potencohet deri në groteskë; dhe kështu, ndjenjen e uniformitetit të botës e prishin fytyrat thjesht simbolike, të thelluara në mendime si kori nga Kanosi, më së shumti gjithësesi plaku, ndërsa krejtësisht në frymë të barokut janë bërë shkurtimet në lojen e dhimbshme për *Arin*.

Forma është gjykatës suprem i jetës: tragjika që manifestohet në histori nuk është krejtësisht e pastër — dhe kurrnjë teknikë drame nuk mund ta fshehë këtë disonancë metafizike; për më tepër, në çdo pikë të dramës, ajo do të dalë si lloj gjithnjë i ndryshëm i pazgjihshmërive teknike. Forma është shprehja e vetme e pastër e përjetimeve më të pastërta, por pikërisht për këtë ajo do t'i kundërvihet, do të jetë e detyruar t'i kundërvihet formësimit të të paqartës ose të depresives.

4

Forma është gjykatës suprem i jetës. Mjeshtëria e formësimit është forcë që gjykon, diçka etike, e gjykimi mbi vlerën përmbahet në çdo formësim. Çdo mënyrë e formësimit, çdo formë e literaturës është një shkallë në hierarkinë e mundësive njerëzore: për një njeri dhe për fatin e tij është thënë fjala që vendos çdo gjë, posa është përcaktuar se çfarë forme durojnë manifestimet e tij jetësore, dhe çfarë forme kërkojnë majat e jetës së tij.

Gjykimi më i thellë, pra, që jep tragjedia është mbishkrimi në derë të saj. Mbishkrimi, i cili me rreptësi të patundur si të atij në portën e madhe të Ferrit të Dantes përjetë përfshin çdokend që hyn aty: përjetë u ndalohet hyrja të gjithë atyre që janë tepër shumë të dobët dhe tepër shumë të ulët për mbretërinë e saj. Më kot është përpjekur koha jonë demokratike të zbatojë barazinë edhe në aspektin e tragjikës; e kotë që çdo përpjekje që të varfërve shpintërisht t'u çilet kjo mbretëri. Dhe demokratët, të cilët e zhvilluan deri në fund kërkesën e tyre për të drejta të njëjta për të gjithë njerëzit, gjithnjë e kanë vënë në dyshim arsyeshmërinë e ekzistencës së tragjedisë.

Në *Brunhildë* Paul Ernsti ka shkruar misterin e vet mbi njerëzit tragjikë. *Ninon de l'Ankolo* është e kundërta e saj: lojë teatrore mbi jotragjikët. Në të parën ai i ka formësuar njerëzit sipas dëshirave të tyre më të larta, e këtu i jep shpirt personazhit, i cili me qenien e vet është për të deri në fund i huaj. Megjithatë, edhe

këtë dramë e ka shkruar tragjediografi, prandaj i është dashur ta lartësojë deri në fund, deri në tragjedi — por në çastin vendimtar heroina e tij shpëton nga duart e tragjikës, — me vëndosmëri të vetëdijshme ajo refuzon gjithë atë të madhërishmën që i shkon për shtati fatit, e që deri atëherë e ka përndritur kokën e saj dhe shpejton prapa në jetën që edhe atë e ka pritur, në jetën që ajo ka dëshiruar. Çasti i fundit sjell moton: me të në të njëjtën kohë është shprehur vlera dhe kufizimi i saj. Lufta që ajo ka zhvilluar me vetveten për lirinë e vet e ka forcuar mjaft për përballimin e atmosferës së tragjikës, për të jetuar përherë në qarkun e saj. Por ajo nuk e ka dedikimin e fundit të jetës, sepse ky i mungon llojit njerëzor që i takon ajo. Ajo është përfaqësuesi më i lartë i një lloji të ulët: ky është gjykimi të cilin forma e dramës e jep për vlerën e jetës së saj. Ka dashur që për vete me luftë të fitojë atë që është më e larta dhe e ka fituar: lirinë; por liria e saj ka qenë vetëm çlirim nga të gjitha lidhjet, e jo diçka që, — në kuptimin e fundit — është rritur organikisht nga thellësia e shpirtit, pra, nuk ishte e njëjtë me domosdoshmërinë më të lartë, nuk ishte përsosëse e jetës. Liria e saj ka qenë liri prostitute. Është çliruar prej çdogjësje që të lidh fort e përbrenda, prej burrit e femijës, prej besnikërisë dhe dashurisë së madhe. Për këtë ka bërë flijime të mëdha: ka ra në dorë të obligimeve të imëta që poshtërojnë, të cilat i sjell në jetën e femrës dashuria e shitur apo dashuria e dhuruar për disponimet kallimtare. I ka ardhur rënd për ato që ka humbur dhe me krenari i ka duruar të gjitha ato që ia ka ngarkuar fati, të cilin vetë e ka zgjedhur — por kjo, megjithatë, ka qenë lehtësim i jetës, zbrapsje para domosdoshmërive të saj më të rënda. Ky vetëçlirim i gruas nuk është përkryerje e qenësisë së saj të domosdoshme, çfarë është çdo çlirim i vërtetë i njeriut tragjik, kurse përfundimi i dramës shtron pyetjen që e pat bërë shumë më herët teoriku Ernst: a mund të jetë gruaja tragjike për vetveten, e jo në raport ndaj njeriut të jetës së vet? A mund të ketë liria vlerë të njëmendtë në jetën e një gruaje?

Esencë e veprës jetësore të Paul Ernstit është etika e asaj që është poetike, kurse te Fridrih Habeli kjo esencë është psikologjia e asaj poetikës. Dhe meqë për të dy forma bëhet cak i jetës, imperativ kategorik i madhështisë dhe i vetëpërsosjes, për këtë njëri konsiderohet formalist i ftohtë, kurse tjetri metafizicient i patologjisë. Por derisa fat i heronjve të Habelit është kacafytja e paforcë e njerëzve realë për njerëzinë e përsosur të atyre që jetojnë në të formësuarën, pra, ajo që më së shumti është problematike, zenitet e jetës empirike të përjetuara psikologjikisht, — Ernsti, ndërkaq,

këtë botë të lartë e të kryer e vë si vërejtje e zgjues, si dritë dhe cak të rrugës së njerëzve, pa çarë kokën për realizimin e saj të vërtetë. Rëndësia dhe forca e etikës janë të pavarura nga të bindurit e njerëzve ndaj saj. Prandaj vetëm forma e kalitur deri tek ajo që është etike — e që për këtë të mos bëhet e verbërt e e varfër — mund të harrojë të qenët e gjithë asaj që është problematike dhe ta debojë përgjithmonë nga bota e vet.

1910

(Sipas: Georg Lukač: *DUŠA I OBLICI*,
prevela Vera Stojić: *NOLIT*, Beograd
1973)

Nga serbokroatishtja e përktheu:
Isuf BERISHA

FILOZOFI I PADIJSHËM

XXX. — *Ç'kam mësuar deri tash?*

Jam mbështetur pra në Lokun dhe në vetveten dhe më ka dalë vetja pronar i katër-pesë të vërtetave, nga të cilat janë harruar njëqind gënjeshtra dhe i ngarkuar me një sasi shumë të madhe të dyshimeve. Pastaj kam thënë në vetvete: këto pak të vërteta deri te të cilat kam arritur nëpërmjet mendjes sime do të jenë në duart e mia një e mirë shterpe në qoftë se nuk mund të gjej tek ato ndonjë parim moral. Është punë e madhe për një kafshë aq të dobët siç është njeriu, të jetë ngritur deri te njohja e zotëruesit të natyrës mirëpo kjo nuk do të më shërbejë më shumë sesa shkenca e algjebërës, në qoftë se nuk nxjerr nga ajo ndonjë rregull se si duhet të sillem në jetë.

XXXI. — *A ka moral?*

Sa më shumë njerëz të ndryshëm që kam parë sipas vendeve, dokeve, gjuhës, ligjeve, besimit dhe sipas masës së arsyes së tyre aq më shumë kam vërejtur se të gjithë ata kanë të njëjtën mbështetje morale; të gjithë kanë një nocion të vrazhdë për të drejtën dhe për të padrejtën, pa e ditur asnjë fjalë nga teologjia; të gjithë ata e kanë mësuar po këtë nocion në moshën kur zhvillohet arsyeja, sikundër të gjithë e kanë mësuar natyrisht mjeshtërinë të ngrenë barrë me shkopinj dhe ta kapërcejnë një përroskë mbi një copë druri, pa e pasë mësuar matematikën.

M'u bë pra se ky nocion i të drejtës dhe i të padrejtës u ishte i domosdoshëm, meqë të gjithë pajtoheshin në këtë pikë sapo mund të vepronin dhe të arsye-

tonin. Arsyeja më e lartë e cila na ka mësuar ka dashur pra që të ketë drejtësi në këtë botë, në mënyrë që të mund të jetojmë këtu një kohë. Më bëhet se meqë nuk kemi as instinkt që të ushqehemi, si kafshët, as armë të natyrshme si ato dhe duke gjalluar shumë vjet në marrëzinë e një fëmijërie e cila është para të gjitha rrezeve, ata pak njerëz që do të kishin ngelur pasi të kishin shpëtuar nga dhëmbët e kafshëve të egra, nga uria, nga mjerimi, do të ishin grindur për ca nozullime dhe për ca lëkura kafshësh dhe së shpejti do ta kishin asgjësuar njëri-tjetrin si fëmijët e dragoit të Kadmusit, sapo do të kishin mundur të përdornin ndonjë armë. Të paktën nuk do të kishte pasur kurrfarë shoqërie, po të mos kishin krijuar njerëzit idenë e njëfarë drejtësie, e cila është lidhja e çdo shoqërie.

Si egjiptiani i cili ngriste piramide dhe obeliskë dhe skiti shtegtar i cili nuk i njihte madje as kasollet, a do t'i kishin pasur po ato nocione themelore për të drejtën dhe të padrejtën, po të mos ua kishte dhënë zoti në çdo kohë si njërit ashtu edhe tjetrit këtë mendje e cila, duke u zhvilluar, i bën t'i vërejnë po ato parime të domosdoshme, sikundër u ka dhënë organe të cilat, kur e arrijnë shkallën e fuqisë së tyre, e mbajnë gjallë doemos dhe në të njëjtën mënyrë racën e skitit dhe të egjiptianit? Po e shoh një hordhi barbare, të paditur, besëtyte, një popull gjakatar dhe fajdexhi, i cili madje nuk kishte terme në zhargonin e tij për të shprehur kuptimin e gjeometrisë dhe të astronomisë: megjithatë ky popull i ka po ato ligje themelore sikundër babilonasi i urtë i cili i ka njohur udhët e yjeve dhe fenikasi edhe më i ditur, i cili e ka përdorur njohurinë e yjeve që të shkojë të themelojë koloni në kufijtë e hemisferës ku Oqeani përzihet me Mesdheun. Të gjithë këta popuj pohojnë se duhet ta ndërrojmë babain dhe nënën; se shkelja e betimit, shpifja, vrasja, janë të neveritshme. Të gjithë ata pra i nxjerrin të njëjtat rrjedhime nga i njëjti parim i arsyes së tyre të zhvilluar.

XXXII. — *Dobia e njëmendtë. Nocioni i drejtësisë*

Nocioni i diçkaje të drejtë më duket aq i natyreshëm, aq i përvetësuar botërisht nga të gjithë njerëzit, saqë është i pavarur nga çdo ligj, nga çdo marrëveshje, nga çdo fe. Po të kërkoj nga një turk, nga një persian, nga një indian, të m'i kthejë paratë të cilat ia kam dhënë hua për t'u ushqyer dhe për t'u veshur, kurrë nuk do t'i bjerë ndër mend të më përgjigjet: pritni të marr vesh se a do të urdhërojnë t'jua kthejë paratë tua-ja Muhameti, Zaratustra ose Brama. Do të pajtohet se

është e drejtë të m'i kthejë paratë dhe po qe se nuk e bën këtë punë, do të thotë se varfëria ose koprracia e tij çojnë më shumë peshë sesa drejtësia të cilën e pranon.

Unë them në të vërtetë se nuk ka popull tek i cili është punë e drejtë, e mirë, e pëlqyeshme, e ndershme të mos e ushqejmë babain ose nënën kur mund ta bëjmë këtë punë; se asnjë fis kurrë nuk ka mundur ta shikojë shpifjen si punë të mirë, madje as një shoqëri fetarësh fanatikë.

Idea për drejtësinë më duket aq shumë e vërtetë parësore, të cilën e miraton e gjithë bota, sa që krimet më të mëdha të cilat e pikëllojnë shoqërinë njerëzore bëhen të gjitha duke gjetur si vjegë të rreme drejtësinë. Krimi më i madh, të paktën më shkatërrimtari, e prandaj edhe në kundërshtimin më të madh me qëllimin e natyrës, është lufta; mirëpo nuk ka sulmues i cili nuk e ngjyros këtë shëmtirë me vjegën e drejtësisë.

Grabitqarët romakë i shpallnin të gjitha pushtimet e tyre të drejta nëpërmjet priftërinjve të quajtur *Feciales*. Çdo cub i cili gjendet në krye të një ushtrie i nis dhunimet e tij me një shpallje dhe i lutet perëndisë së ushtrive.

Edhe vetë vjedhësit e vegjël, kur bashkohen, ruhen të thonë: po shkojmë të vjedhim, po shkojmë t'ua rrëmbejmë vejushës dhe jetimit ushqimin e tyre; ata thonë: të jemi të drejtë, po shkojmë ta marrim pasurinë tonë nga duart e të pasurve të cilën e kanë marrë me dhunë. Ata kanë ndërmjet tyre një fjalor i cili edhe është shtypur që në shekullin XVI*; dhe në këtë fjalor, të cilin ata e quajnë *argo*, fjalët *vjedhje*, *kobitje*, *plaçkë*, nuk gjenden fare; ata përdorin terme që u përgjigjen foljeve *fitoj*, *marr përsëri*.

Fjala padrejtësi nuk shqiptohet kurrë në një këshill shteti ku shqyrtohet vrasja më e padrejtë; komplotistët, madje edhe më gjakatarët, kurrë nuk kanë thënë: ta bëjmë një krim. Të gjithë ata kanë thënë: t'ia marrim hakun atdheut për krimet e tiranit; ta ndëshkojmë atë që na duket padrejtësi. Me një fjalë, lajkatarët qyqarë, ministrat barbarë, komplotistët e neveritshëm, vjedhësit e zhytyur në padrejtësi, të gjithë e nderojnë, pada-shur, vetë virtytin, të cilin e nëpërkëmbin.

Gjithnjë shprehja habi sesi, te francezët, të cilët janë të mësuar dhe të sjellshëm, kanë lejuar në teatër këto maksima sa të lemerishme aq edhe të rreme, të

* *Le Jargon, ou Langage de l'argot réformé*. I vetmi botim i kësaj vepre i cili njihet, pa datë, mban emrin e të vesë së Karuas (Carroy), librar në Paris rreth vitit 1610.

cilat gjenden në skenën e parë të *Pompeut**, e të cilat janë shumë më të tepruara se ato të Lukanit nga i cili janë imituar:

*Drejtësia dhe e drejta ide të kota janë...
Të mos kursejnë asgjë, të drejtë mbretërit kanë.*

Dhe vihen këto fjalë të neveritshme në gojën e Fotenit, ministër i Ptolemeut të ri. Mirëpo, pikërisht pse është ministër ai duhej ta thoshte plotësisht të kundërtën; duhej ta paraqiste vdekjen e Pompeut si një fatkeqësi të domosdoshme dhe të drejtë.

Besoj pra se idetë e së drejtës dhe të padrejtës janë po aq të qarta, po aq të përgjithshme, sa idetë e shëndetit dhe të sëmundjes, të së vërtetës dhe të gënjeshtërs, të hijshmes dhe të pahijshmes. Është shumë vështirë të vihen kufijtë ndërmjet të drejtës dhe të padrejtës; sikundër gjendja ndërmjet shëndetit dhe sëmundjes, ndërmjet asaj që është e hijshme dhe e pahijshme, ndërmjet gënjeshtërs dhe së vërtetës, është vështirë të caktohet. Janë ato ndryshime të holla të cilat ngatërrohen, mirëpo ngjyrat e zjarra u bien në sy të gjithëve. Fjala vjen, të gjithë njerëzit pohojnë se duhet ta kthejmë atë që na është dhënë hua; mirëpo në qoftë se e di me siguri se ai të cilit ia kam borxh dy milionë do t'i përdorë për ta robëruar atdheun tim, a duhet t'ia kthej këtë armë kobtare? Ja ku ndahen ndjenjat; mirëpo në përgjithësi duhet ta mbaj fjalën e dhënë kur nga ajo nuk del asnjë e keqe: për këtë askush nuk ka dyshuar kurrë.

XXXIII. — *A është pëlqimi i përgjithshëm dëshmi e së vërtetës?*

Mund të më bëhet vërejtje se pëlqimi i njerëzve të të gjitha kohëve dhe i të gjitha vendeve nuk është dëshmi e së vërtetës. Të gjithë popujt u kanë besuar magjive, mrekullive, djallëzive, përhitjeve, ndikimeve të yjeve, njëqind marrëzive të tjera të ngjashme: a nuk do të mund të qëndronte puna kështu edhe me të drejtën dhe të padrejtën?

Më duket se jo. Së pari, nuk është e vërtetë se të gjithë njerëzit u kanë besuar këtyre kimerave. Ato ishin, në të vërtetë, ushqimi i marrëzisë së njerëzve kokëtrashë, dhe ka kokëtrashë te të mëdhenjtë dhe te populli, mirëpo një mori njerëzish të urtë është tallur gjithnjë me këto kimera: ky numër i madh njerëzish të urtë, përkundrazi, gjithnjë e ka pranuar të drejtën dhe të padrejtën, po aq e madje edhe më shumë se populli.

* *La Mort de Pompée*, tragjedi e Pjer Kornejit (Pierre Corneille).

Besimi në magjistarët, në djallëzitë, etj., s'i duhet gjë gjinisë njerëzore; besimi në drejtësi është një domosdoshmëri absolute: ai është pra një zhvillim i arsyes të cilën e ka dhënë zoti, ndërsa ideja për magjistarët dhe të pushtuarit nga djalli, etj., përkundrazi, është çoroditje e po kësaj arsyes.

XXXIV. — *Kundër Lokut*

Loku, i cili më udhëzon dhe më mëson të mos i zë besë vetvetes, a nuk mashtrohet ngandonjëherë edhe ai si unë? Ai do të dëshmojë se nuk janë të vërteta idetë e vetëlindura; mirëpo a nuk ua shton një arsye shumë të keqe arsyeve shumë të mira? Ai pranon se nuk është e drejtë të zihet i afërmi në kazan dhe të hahet. Ai thotë se megjithatë ka pasur popuj njerëzorë dhe se këto qenie të cilat mendonin nuk do të kishin ngrënë njerëz po t'i kishin pasur idetë për të drejtën dhe të padrejtën, të cilat pandeh se janë të domosdoshme për gjininë njerëzore. (Shihni pyetjen XXXVI).

Pa hyrë këtu në çështjen se a ka pasur njëmend popuj njerëzorë, pa i shqyrtuar rrëfimet e udhëtarit Dampie (Dampier)*, i cili i ka rënë kryq e tërthor tërë Amerikës dhe nuk ka parë aty kurrë popuj të tillë, por i cili përkundrazi është pritur të të gjithë të egrit me njerëzinë më të madhe, ja se ç'po përgjigjem:

Ngadhënjimtarët i kanë ngrënë robërit e tyre të zënë në luftë: ata kanë besuar se bëjnë një punë shumë të drejtë; kanë besuar se e kanë mbi ta të drejtën e jetës dhe të vdekjes; dhe meqë kishin pak gjellë të mira për tryezën e tyre, kanë besuar se u lejohej të ushqeheshin me frytin e fitores së tyre. Në këtë punë ata kanë qenë më të drejtë sesa ngadhënjimtarët romakë, të cilët i mbytnin duke ua zënë frymën pa kurrfarë dobie sundimtarëve të zënë robër, të cilët i kishin lidhur në karrocën e tyre të fitores. Romakët dhe njerëzit e egër kishin një ide shumë të gabuar për drejtësinë, po e pranoj këtë; mirëpo fundja si njëra ashtu edhe pala tjetër besonin se vepronin drejt, dhe kjo gjë është aq e vërtetë saqë po këta njerëz të egër, kur i pranonin robërit e zënë në shoqërinë e tyre, i shikonin si fëmijët e tyre dhe se po këta romakë të lashtë kanë dhënë një mijë shembuj të mrekullueshëm drejtësie.

* Autor i veprës *Voyage autour du monde*, të botuar më 1967 dhe i veprës *Voyage à la Nouvelle-Hollande*, të botuar më 1701.

Pajtohem, bashkë me Lokun e urtë, se nuk ka nocion të vetëlindur, se nuk ka parim të praktikës së vetëlindur: është kjo një e vërtetë aq e përhershme sa që është e qartë se të gjithë fëmijët do ta kishin një nocion të qartë për zotin po të kishin lindur me këtë ide, se të gjithë njerëzit do të përputheshin në po këtë nocion, përputhje e cila nuk është parë kurrë. Nuk është më pak e qartë se nuk lindim me parime të zhvilluara të moralit, meqë nuk shihet se si një popull i tërë do të mund ta hidhte poshtë një parim morali i cili do të ishte i thadruar në zemrën e çdo individi të këtij populli.

Unë pandeh se të gjithë kemi lindur me parimin moral shumë të zhvilluar se nuk duhet të përndjekim askënd për shkak të mënyrës së tij të mendimit: si bën që popuj të tërë do të ishin përndjekës? Pandeh se çdo njeri bart në vete ligjin e qartë i cili urdhëron t'i qëndrojmë besnikë fjalës së dhënë: si bën që të gjithë këta njerëz të mbledhur në një trup shoqëror të kenë vendosur se nuk duhet t'ua mbajmë fjalën heretikëve? Po përsëris edhe se në vend të këtyre ideve të vetëlindura kimerike, zoti na ka dhënë një mendje e cila forcohet me moshën dhe e cila na mëson të gjithëve, kur jemi të kujdesshëm, pa pasione, pa paragjykime, se është një zot dhe se duhet të jemi të drejtë; mirëpo nuk mund të pajtohem me Lokun për rrjedhimet të cilat i nxjerr. Duket se i afrohet shumë sistemit të Hobsit (Hobbes), nga i cili megjithatë është shumë larg.

Ja fjalët e tij, në librin e parë të *Arsyes njerëzore*: »Vështroji një qytet të pushtuar me sulm dhe shikoni a duket në zemrat e ushtarëve, të nxitur të bëjnë plojë dhe të plaçkisin, ndonjë përfillje e virtytit, ndonjë parim morali, ndonjë pendim për të gjitha padrejtësitë që bëjnë«. Jo, ata nuk pendohen fare; po përse? ngase besojnë se veprojnë drejt. Asnjëri nga ata nuk ka pandehur se mund të jetë e padrejtë çështja e sundimitarit për të cilin do të luftojë: ata e rrezikojnë jetën e tyre për këtë çështje; ata i përmbahen marrëveshjes të cilën e kanë bërë; ata mund të vriten gjatë sulmit: pra kujtojnë se kanë të drejtë të vrasin; ata mund të plaçkiten: pra mendojnë se mund të plaçkisin. Shtojani kësaj se janë të dehur nga tërbimi, kur nuk arsyetohet; dhe, që t'ia dëshmoni vetvetes se nuk e kanë hedhur poshtë idenë e së drejtës dhe të nderit, u propozoni po këtyre ushtarëve shumë më tepër para sesa mund t'ua sjellë plaçkitja e qytetit, vajza më të bukura sesa ato të cilat i kanë dhunuar, vetëm me kusht që, në vend se të therrin, në tërbimin e tyre, tre-katër mijë armiq të cilët ende bëjnë qëndresë dhe nga të cilët mund të vriten, të

shkojnë ta vrasin mbretin e tyre, rojtarin e vulave të tij, sekretarët e tij të shtetit dhe kryepriftin e tij: nuk do ta gjeni asnjërin nga këta ushtarë që nuk i hedh poshtë ofertat tuaja me neveri. Ju u propozoni megjithatë vetëm gjashtë vrasje në vend të katër mijë sish dhe ua paraqitni një shpërblim shumë të madh. Përse ju kundërshtojnë? sepse besojnë se është punë e drejtë të vrasin katër mijë armiq, ndërsa vrasja e sundimtarit të tyre, të cilit i janë betuar, u duket e neveritshme.

Loku vazhdon dhe, për të dëshmuar më mirë se asnjë rregull e praktikës nuk është e vetëlindur, flet për mingrelienët, të cilët e marrin si lojë, thotë, t'i varrosin të gjallë fëmijët e tyre dhe për banorët e Karraibeve, të cilët i tredhin fëmijët e tyre që të majmen më mirë, për t'i ngrënë.

Kemi bërë vërejtje tashmë gjetiu se ky burrë i madh ka besuar shumë lehtë kur i ka treguar këto përralla; Lamberi (Lambert)*, e vetëm ai ua vesh mingrelienëve se i varrosin të gjallë fëmijët nga kënaqësia, nuk është autor për t'i zënë shumë besë.

Shardeni (Chardin), udhëtar që merret se e thotë të vërtetën dhe të cilin e kanë mbajtur peng në Mingreli, do të fliste për këtë zakon të tmerrshëm po të ekzistonte; dhe nuk do të mjaftonte që ta thoshte për t'i zënë besë; do të duhej që njëzet udhëtarë, kombesh dhe fesh të ndryshme, të takoheshin për ta vërtetuar një punë kaq të çuditshme, që ta kemi një saktësi historike.

Po kështu qëndron puna me gratë e Ishujve Antile, të cilat i tredhëshin fëmijët e tyre për t'i ngrënë: nuk përkon kjo me natyrën e një nëne.

Nuk është bërë e këtyllë zemra e njeriut; tredhja e fëmijëve është punë shumë e ndieshme, shumë e rrezikshme, e cila, në vend që t'i majmë, i dobëson të paktën një vit të tërë dhe shpesh i mbyt. Kjo punë e ndieshme është bërë vetëm te të mëdhenjtë të cilët, të çoroditur nga shkëlqimi i tepruar dhe nga xhelozia, janë kujtuar të kenë eunukë për t'u shërbyer grave dhe konkubinave të tyre. Kjo punë është përvetësuar vetëm në Itali, në kishën e papës, vetëm për të pasur muzikantë zëri i të cilëve do të ishte më i bukur sesa ai i grave. Mirëpo, në Ishujt Antile nuk është për ta marrë mendja se njerëzit e egër e kanë shpikur këtë punë të ndieshme t'i tredhin djemtë e vegjël për t'i bërë gjellë të mirë; po pastaj ç'do të kishin bërë me vajzat e tyre të vogla?

Loku përmend edhe shenjtore të fesë muhamedane, të cilët çiftohen me besim të thellë me gomareshat e tyre në mënyrë që të mos tundohen të bëjnë as mëka-

* Autor i veprës *Recueil d'observations curieuses sur les mœurs, les coutumes, les arts et les sciences des différents peuples de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, e botuar më 1749.

tin më të vogël të epshit me gratë e vendit të tyre. Duhet të vihen këto përralla bashkë me përrallën e papagallit i cili pati një bisedë aq të bukur në gjuhën braziliane me princin Moris (Maurice), bisedë kjo për të cilën Lokut aq shumë nuk ia pret mendja saqë e përmend, pa dyshuar se përkthyesi i princit ka mundur të tallej me të. Kështu autori i *Frymës së ligjeve** argëtohet duke i përmendur të ashtuquajturat ligje të Tonkinit, të Bantamit, të Borneos, të Formozës, duke u besuar disa udhëtarëve, të cilët janë ose gënjeshtarë ose të udhëzuar mbrapshtë. Loku dhe ai janë dy njerëz të mëdhenj të cilëve kjo cektësi nuk më duket se mund t'u falet.

XXXVI. — *Natyra gjithandej e njëjti*

Duke e braktisur Lokun në këtë pikë, po them bashkë me Njutnin e madh: »*Natura est semper sibi consona*; natyra është gjithnjë e ngjashme me vetveten«. Ligji i rëndesës i cili vepron mbi një trup qiellor vepron mbi të gjithë trupat qiellor, mbi të gjithë materien: kështu ligji themelor i moralit vepron njëllë te të gjithë popujt e njohur mirë. Janë një mori ndryshimesh në interpretimet e këtij ligji, në një mori rrethanash; mirëpo thelbi ngel gjithnjë i njëjti, dhe ky thelb është ideja e të drejtës dhe e të padrejtës. Njeriu bën tejet shumë padrejtësi kur e rrëmbejnë pasionet e tij, sikundër e humb mendjen kur dehet; mirëpo kur kalon dehja, kthehet mendja dhe kjo është, sipas mendjes sime, shkak i vetëm i cili e mban shoqërinë njerëzore, shkak i cili i nënshtrohet nevojës që kemi për njëri-tjetrin.

Si kemi arritur ta kemi pra idenë e drejtësisë? ashtu si kemi arritur ta kemi atë të kujdesit, të së vërtetës, të mirësjelljes: nëpërmjet ndjenjës dhe nëpërmjet mendjes. Është e pamundshme të mos na duket shumë i pamend veprimi i një njeriu i cili do të hidhej në zjarr që të mrekullohen njerëzit me të dhe i cili do të shpresonte se do të shpëtonte. Është e pamundshme të mos na duket shumë i padrejtë veprimi i një njeriu i cili e vret një njeri tjetër në zemërim e sipër. Shoqëria mbështetet vetëm në këto nocione, të cilat nuk do të na i nxjerrin kurrë nga zemra; dhe për këtë shkak çdo shoqëri qëndron, pa marrë parasysh se çfarë besëtytnie të çuditshme dhe të tmerrshme t'i jetë nënshtuar.

Cila është mosha kur e njohim të drejtën dhe të padrejtën? Mosha kur mësojmë se dy edhe dy bëjnë katër.

* Monteskiëu (Montesquieu).

XXXVII. — *Mbi Hobsin*

Filozof i thellë dhe i çuditshëm, qytetar i mirë, shpirt-guximtar, armik i Dekartit, ti që u mashtrove si ai, ti që bëre gabime të mëdha në fizikë, por ato janë të falshme meqë kishe ardhur para Njutnit, ti që ke thënë të vërteta të cilat nuk i shpaguejnë gabimet e tua, ti i cili i pari bëre të shihet se cila është kimera e ideve të vetëlindura, ti që ishe pararendës i Lokut në shumë sende, por që ishe edhe pararendës i Spinozës, më kot i habit lexuesit e tu duke ia dalë gati t'ua dëshmosh se nuk ka kurrfarë ligjesh në botë përpos ligjeve të marrëveshjes; se nuk ka të drejtë dhe të padrejtë përpos asaj që njerëzit janë marrë vesh ta quajnë ashtu në një vend. Po të ishe gjetur vetëm me Kromvëlin (Cromwell) në një ishull të shkretë, dhe po të kishte dashur Kromvëli të të vriste pse ke qenë në anën e mbretit tënd në ishullin e Anglisë, a nuk do të ishte dukur kjo përpjekje që të të vriste po aq e padrejtë në ishullin tënd të ri sa do të të ishte dukur në atdheun tënd?

Ti thua se në ligjin e natyrës, »meqë çdo gjë ka të drejtë në çdo gjë, çdo qenie ka të drejtë mbi jetën e qenies si ajo«. A mos po e ngatërron fuqinë me të drejtën? A mendon njëmend se fuqia e jep të drejtën dhe se një bir i fuqishëm nuk ka përse ta qortojë fare vetveten pse ka vrarë të atin e molisur e të rrëguar? Kushdo që e studion moralin duhet t'ia nisë duke e hedhur poshtë librin tënd në zemrën e tij, mirëpo zemra jote ta hedhte poshtë edhe më shumë: ngase ti ishe i virtytshëm si Spinoza dhe të mungonte, sikundër edhe atij, vetëm t'ua mësoje të tjerëve parimet e vërteta të virtytit, të cilat ti i ushtroje dhe i porositje të tjerët t'i ushtronin.

XXXVIII. — *Morali i përgjithshëm*

Morali më duket aq i përgjithshëm, aq i llogaritur nga Qenia e përgjithshme e cila na ka sajuar, aq shumë i caktuar t'u shërbejë si kundërpeshë pasioneve tona kobtare dhe t'i lehtësojë vuajtjet e pashmangshme të kësaj jete të shkurtër, saqë, që nga Zaratustra deri te lordi Shaftsbëri (Shaftesbury), i shoh të gjithë filozofët sesi ua mësojnë të tjerëve të njëjtin moral, ndonëse të gjithë kanë ide të ndryshme mbi parimet e sendeve. Kemi parë se Hobsi, Spinoza dhe vetë Beli, të cilët ose i kanë mohuar parimet e para, ose të cilët kanë dyshuar për to, i kanë lavdëruar shumë drejtësinë dhe të gjitha virtytet.

Çdo komb pati rite fetare të posaçme dhe shumë shpesh mendime absurde dhe që ngjallin zemërimin në metafizikë, në teologji; mirëpo kur është fjala të dimë

a duhet të jemi të drejtë, këtu të gjithë pajtohemi, sikundër e kemi thënë në *pyetjen XXXVI*, dhe sikundër nuk është e tepërt të përsëritet.

XXXIX. — Mbi Zaratustrën

Nuk po e shqyrtoj në ç'kohë jetonte Zaratustra, të cilin persianët e bëjnë të lashtë nënëtë mijë vjet, sikundër Platoni athinasit e vjetër. Vetëm po shoh se këto mësimë për moralin janë ruajtur deri në ditët tona: ato janë përkthyer nga gjuha e vjetër e magjistarëve në gjuhën vulgare të gebërve dhe ka të ngjarë sipas alegorive fëmijërore, sipas rregullave qesharake, sipas ideve fantastike me të cilat është përplot kjo përmbledhje, se feja e Zaratustrës është e lashtësisë më të largët. Aty gjendet emri *kopsht* për të shprehur shpërblijmin e të drejtëve; aty shihet parimi i keq me emrin Satani, të cilin e përvetësuan edhe çifutët. Gjendet aty bota e sajuar në gjashtë stinë ose në gjashtë kohë. Aty është urdhëruar të recitohet një *Abunavar* dhe një *Ashim vuhu* për ata që teshtijnë.

Mirëpo fundja, cilat detyra morale janë caktuar në këtë përmbledhje me njëqind dyer ose rregulla të nxjerrra nga libri *Zend*, dhe ku jepen madje vetë fjalët e Zaratustrës së lashtë?

Ajo që ta duam, ta ndihmojmë nënën dhe babanë, t'u japim lëmoshë të varfërve, të mos e shkelim kurrë fjalën e dhënë, të përmbahemi, kur dyshojmë se puna që do të bëjmë është e drejtë apo jo. (Dera 30).

Po ndalem në këtë rregull, meqë asnjë ligjvënës kurrë nuk ka mundur të shkojë më tutje, dhe po ia vërtetoj vetvetes idenë se sa më shumë që Zaratustra vendosi besëtytni qesharake në çështjen e fesë, aq më shumë pastërtia e moralit të tij bën të shihet se nuk i shkonte atij ta prishte moralin; se sa më shumë që i dorëzohej lajthitjes në dogmat e tij, aq më shumë s'mund të gabonte kur ua mësonte të tjerëve virtytin.

XL. — Mbi Brahmanët

Ka të ngjarë se bramët ose brahmanët ekzistonin shumë kohë më përpara sesa i kishin kinezët *pesë librat e tyre*; dhe kjo gjasë e skajshme mbështetet aty se në Kinë lashtësitë më të rralla janë indiane, ndërsa në Indi nuk ka kurrfarë lashtësish kineze.

Këta bramë të lashtë ishin pa dyshim metafizikanë po aq të këqij, teologë po aq qesharakë sa babilonasit e persianët dhe të gjitha kombet që janë në perëndim të Kinës. Po ç'madhështi morali! Sipas tyre jeta ishte vetëm një vdekje disa vitesh, pas së cilës njeriu do të

jetonte me Hyjninë. Ata nuk kufizoheshin të ishin të drejtë ndaj të tjerëve, por ishin të rreptë ndaj vetvetes; heshtja, përkorja, përsiatja, heqja dorë nga të gjitha kënaqësitë, ishin detyrat e tyre kryesore. Prandaj të gjithë të urtit e kombeve të tjera shkonin tek ata të mësonin atë që e quanin *urtësi*.

XLI. — *Mbi Konfuçiusin*

Kinezët nuk kishin kurrfarë besëtytnie, kurrfarë sharlatanizmi për të cilin do ta qortonin vetveten si kundër popujt e tjerë. Qeveria kineze u tregonte njerëzve, para më shumë se katër mijë vjetësh, dhe u tregon ende se mund të qeverisen pa i mashtruar; se zotit të së vërtetës nuk mund t'i shërbehet me gënjeshtëri; se besëtytnia është jo vetëm e padobishme, por ajo është e dëmshme për fenë. Kurrë adhurimi i zotit nuk qe aq i pastër dhe aq i shenjtë si në Kinë (*përpos zbulimit*). Nuk po flas për sektet e popullit, po flas për fenë e sundimtarit, dhe për atë të të gjitha gjyqeve dhe të të gjithë atyre që nuk janë vegjëli. Cila është feja e të gjithë njerëzve të ndershëm në Kinë, tash sa shekuj? Ja cila: *adhuroni qiellin, dhe jini i drejtë*. Asnjë perandor nuk ka pasur fe tjetër.

E vënë shpesh Konfuçenë e madh, të cilin ne e quajmë Konfuçius, midis ligjvënësve të vjetër, midis themeluesve të feve: është kjo një pakujdesi e madhe. Konfuçe është shumë modern; ai jetoj vetëm gjashtëqind e pesëdhjetë vjet para erës sonë. Kurrë ai nuk themeloi kurrfarë kulti, kurrfarë riti; kurrë nuk tha me vete se ishte i frymëzuar, as profet; ai vetëm i mblodhi në një korpus ligjet e vjetra të moralit.

Ai i fton njerëzit t'i falin fyerjet dhe t'i mbajnë mend vetëm mirësitë;

Ta mbikëqyrin pareshtur vetveten, t'i ndreqin sot gabimet e djeshme;

T'i mposhtin pasionet e tyre dhe ta kultivojnë miqësinë; të japin pa bujë, dhe të marrin vetëm atë që është tejet e domosdoshme pa u përulur.

Ai nuk thotë se nuk duhet t'ia bëjmë tjetrit atë që nuk duam të na bëjnë neve: kjo do të thotë vetëm ta mbrojmë të keqen; ai bën më shumë, porosit të bëjmë mirë: »Trajtoje tjetrin ashtu si do të të trajtojnë«.

Ai ua mëson njerëzve jo vetëm thjeshtësinë, por edhe përvujtërinë; porosit që t'i duam të gjitha virtytet.

XLII. — *Mbi filozofët grekë, e së pari mbi Pitagorën*

Të gjithë filozofët grekë kanë thënë marrëzi në fizikë dhe në metafizikë. Të gjithë janë të shkëlqyeshëm në moral; të gjithë janë të barabartë me Zaratustrën,

me Konfucenë dhe me brahmanët. Lexoni vetëm *Vargjet e praruara* të Pitagorës, është kjo përmbledhja e doktrinės së tij; nuk ka rëndësi nga cila dorë janë ato. Më thoni a është harruar aty një virtyt i vetëm.

XLIII. — *Mbi Zaleukusin*

Bashkoni të gjitha argumentet tuaja të përgjithshme, predikues grekë, italianë, spanjollë, gjermanë, francezë, etj.; le të shtrydhen të gjitha deklamimet tuaja, a do të nxirret pjesë që do të jetë më e pastër sesa hyrja e ligjeve të Zaleukusit?

»Zotëroni shpirtin tuaj, pastrojeni, largoni çdo mendim mëkatar. Besoni se zotit nuk mund t'i shërbejnë mirë njerëzit e çoroditur; besoni se ai nuk u përngjan të vdekshmëve të dobët, të cilët i hamgjitin lavdërimet dhe dhuratat: vetëm virtyti mund t'i pëlqejë«.

Ja përmbledhja e çdo morali dhe e çdo feje.

XLIV. — *Mbi Epikurin*

Disa mësues kolegësh, disa mësime dhënë në seminare kanë besuar, sipas disa shakave të Horacit dhe të Petronit, se Epikuri ua kishte mësuar njerëzve kënaqësinë nëpërmjet këshillave dhe nëpërmjet shembullit të tij. Epikuri që gjatë tërë jetës së tij filozof i urtë, i përkorë dhe i drejtë. Që nga mosha dymbëdhjetë-trembëdhjetëvjeçare ai që i urtë: ngase kur gramatikani i cili e mësonte ia recitoi këtë varg të Hesiodit:

Kaosi u krijua i pari ndër të gjitha qeniet,

»He! cili e krijoi, tha Epikuri, meqë ishte i pari? — Për këtë unë nuk di asgjë, tha gramatikani; vetëm filozofët e dinë këtë. — Do të vete pra të mësoj tek ata«, ia ktheu fëmija; dhe që nga kjo kohë deri në moshën shtatëdhjetëvjeçare ai e kultivoi filozofinë. Testamenti i tij, të cilin Diogjen Laeri na e ka ruajtur të tërën, e zbulon një shpirt të qetë dhe të drejtë; ai i liron skllevërit të cilët beson se e kanë merituar këtë mëshirë; ai i porosit zbatuesit e testamentit të tij që t'ua japin lirinë atyre që do të bëhen të denjë për liri. Nuk ka këtu sqimë, nuk ka parapëlqim të padrejtë; është ky vullneti i fundit i një njeriu i cili gjithnjë ka pasur vetëm vullnete të arsyeshme. I vetmi nga të gjithë filozofët, ai i pati miq të gjithë dishepujt e tij dhe sekti i tij që i vetmi ku njerëzit ditën të duanin, dhe i cili nuk u nda në shumë sekte të tjera.

Ka të ngjarë, pasi të jetë shqyrtuar doktrina e tij dhe ato që janë shkruar për të dhe kundër tij, se të gjitha përmbledhen në grindjen ndërmjet Malëbranshit

(Malebranche) dhe Arnosë (Arnauld). Malëbranshi pranon se kënaqësia e bën njeriun të lumtur, Arnoja e mohote këtë; ishte kjo grindje fjalësh, si aq shumë grindje të tjera në të cilat filozofia dhe teologjia sjellin pasigurinë e tyre, secila nga ana e vet.

XLV. — *Mbi Stoikët*

Po qe se epikurianët e bënë natyrën njerëzore të dashur, stoikët e bënë gati hyjnore. Nënshtrimi Qenies së qenieve, ose më mirë ngritja e shpirtit deri tek kjo Qenie; përbuzja e kënaqësisë, përbuzja madje edhe e dhembjes, përbuzja e jetës dhe e vdekjes, papërkulshmëria në drejtësi: i këtillë ishte karakteri i stoikëve të vërtetë dhe e gjithë ajo që ka mundur të thuhet kundër tyre, është se i dekurajonin njerëzit e tjerë.

Sokrati, i cili nuk ishte i sektit të tyre, tregoi se njeriu mund të ngrihej me virtytin po aq lart sa ata pa anuar për askënd; dhe vdekja e këtij martiri të Hyjnisë është turpi i përjetshëm i Athinës, ndonëse ajo u pendua për këtë gjë.

Stoiku Katon është, nga ana tjetër, nderi i përjetshëm i Romës. Epikteti, në skllavëri, mbase qëndron mbi Katonin, meqë është gjithnjë i kënaqur me njeriun e tij. »Unë jam, thotë, në vendin ku Providenca ka dashur të jem: të ankohej për këtë, do të thotë ta fyej«.

A do të them se perandori Antonin qëndron edhe mbi Epiktetin, meqë ngadhënjeu mbi shumë hamgjitje dhe se një perandor e kishte shumë më vështirë të mos prishej sesa një i mjerë të mos qajej? Lexoni *Mendimet* e njërit dhe të tjetrit, perandori dhe skllavi do t'ju duken njëloj të mëdhej.

A bën të flas këtu për perandorin Julian? Ai lajthiti për dogmën, mirëpo me siguri nuk lajthiti për moralin. Me një fjalë, nuk ka filozof të lashtësisë i cili nuk ka dashur t'i bëjë njerëzit më të mirë.

Ka pasur njerëz ndërmjet nesh të cilët kanë thënë se të gjitha virtytet e këtyre njerëzve të mëdhenj ishin vetëm mëkate në zë. U mbuloftë toka me mëkatarë të tillë!

XLVI. — *Filozofia dhe virtyti*

Ka pasur sofistë të cilët qenë për filozofët ç'janë majmunët për njerëzit. Lukiani u tall me ta; i përbuzën: ata qenë për afërsisht ç'ishin murgjit lypës në universitete. Mirëpo le të mos harrojmë kurrë se të gjithë filozofët kanë dhënë shembuj të mëdhenj virtyti dhe se sofistët, madje edhe murgjit, të gjithë e kanë nderuar virtytin në shkrimet e tyre.

XLVII. — *Mbi Ezopin*

Do ta vendos Ezopin midis këtyre njerëzve të mëdhenj, e bile në krye të këtyre njerëzve të mëdhenj, qoftë të ketë qenë ai Pilpai i indianëve, ose paraardhësi i vjetër i Pilpait, ose Lokmani i persianëve, ose Hakimi i arabëve, ose Hakami i fenikasve, s'prish punë; po shoh se këto përralla kanë qenë në zë të të gjithë popujt e Lindjes dhe se prejardhja e tyre humb në një lashtësi, thellësinë e së cilës nuk mund ta gjejmë. Q'synojnë këto përralla aq të thella sa edhe të padjallëzuara, këto përrallëza të cilat duket qartë se janë shkruar në një kohë kur njerëzit nuk dyshonin se kafshët flitnin? Ato i kanë dhënë mësim gati tërë hemisferës sonë. Nuk janë ato përmbledhje sentencash të mërzitshme, të cilat më shumë lodhin sesa udhëzojnë; është ajo e vërteta vetë me joshjen e përrallës. Shumë-shumë ç'ka mundur të bëhej, është t'i shtojmë zbukurime në gjuhët tona moderne. Kjo urtësi e lashtë është e thjeshtë dhe lakuriq tek autori i parë. Hiret naive me të cilat e kanë stolisur në Francë nuk e kanë fshehur thelbin e saj, i cili është për t'u nderuar. Ç'na mësojnë të gjitha këto përralla? Se duhet të jemi të drejtë.

XLVIII. — *Mbi paqen e lindur nga filozofia*

Meqë të gjithë filozofët kishin dogma të ndryshme, është e qartë se dogma dhe virtyti janë të një natyre plotësisht heterogjene. Besuan ata ose jo se Tetisi ishte perëndesha e detit, qenë të bindur ose jo për luftën e viganëve dhe për kohën e artë, për arkën e Pandorës dhe për vdekjen e gjarprit Piton, etj., këto doktrina nuk kishin asgjë të përbashkët me moralin. Është gjë e mrekullueshme në lashtësi që teogonia nuk e ka turbulluar kurrë paqen e popujve.

XLIX. — *Pyetje të tjera*

Ah! po të mund ta ndiqnim shembullin e lashtësisë! po të bënim më në fund ndaj grindjeve teologjike atë që kemi bërë pas shtatëmbëdhjetë shekujsh në letërsi!

I jemi kthyer shijes së lashtësisë së shenjtë, pasi qemë zhytur në barbarinë e shkollave tona. Romakët kurrë nuk qenë aq të paarsyeshëm sa t'u shkonte mendja se mund të përndiqej një njeri sepse i besonte zbrazëtisë ose plotësisë, sepse mëtonte që ngjarjet e paparashikuara nuk mund të bëhen pa shkak, sepse e shpjegonin me një kuptim një tekst të një autori, i cili për një tjetër kishte kuptim të kundërt.

E përdorim çdo ditë jurisprudencën e romakëve dhe kur na mungojnë ligjet (gjë që na ndodh aq shpesh), shkojmë t'i konsultojmë librat *Codex* dhe *Digeste*. Përse të mos e ndjekim shembullin e mësuesve tanë në zemërgjerësinë e tyre të urtë?

Ç'i hyn në udhë shtetit pse jemi me mendimin e realistëve ose të nominalistëve, pse jemi në anën e Skotit ose të Thomait, të Ëkolampadës ose të Melanhtonit; pse jemi në anën e një ipeshkvi të Iprit* të cilin nuk e kemi lexuar, apo të një murgu spanjoll të cilin e kemi lexuar edhe më pak?**. A nuk është e qartë se të gjitha këto duhet të jenë po aq të papërfillshme për interesin e njëmendtë të një populli sa të përkthehet mirë apo keq një tekst i Likofronit ose i Hesiodit?

L. — Pyetje të tjera

Unë e di se ngandonjëherë njerëzit janë të sëmurë në tru. E kemi pasur një muzikant*** i cili vdiq i çmendur meqë muzika e tij nuk u ishte dukur njerëzve mjaft e mirë. Disa njerëz kanë kujtuar se kanë hundë të qelqtë, mirëpo po të kishte njerëz mjaft të krisur që të mendonin, fjala vjen, se gjithnjë kanë të drejtë, a do të kishte mjaft shtarë për një sëmundje kaq të çuditshme?

Dhe po qe se këta të sëmurë, për të mbrojtur qëndrimin se kanë gjithmonë të drejtë, do t'i kërcënoheshin me dënimin me vdekje cilitdo që mendon se ata mund të mos kenë të drejtë; po të vinin spiunë për t'i zbuluar të pabindurit; po të vendosnin se një atë, sipas dëshmisë së të birit, një nëne, sipas dëshmisë së bijës, duhet të digjet në zjarr, etj., a nuk duhet të lidhen këta njerëz dhe të trajtohen si ata që i ka zënë tërbimi?

LI. — Padituria

Po më pyetni sa para bën i tërë ky predikim po qe se njeriu nuk është i lirë? Së pari nuk ju kam thënë se njeriu nuk është i lirë; ju kam thënë se liria e tij qëndron në fuqinë e tij për të vepruar dhe jo në fuqinë kimerike të *duam të duam*. Pastaj do t'ju them se, meqë

* Janseniusi, teolog holandez, ipeshkëv i Iprit (1585 — 1638), themelues i doktrinës së jansenizmit.

** Luis de Molina, jezuit spanjoll (1535 — 1600), me teoritë e tij për pajtimin e vullnetit të lirë dhe të mëshirës së zotit, shkaktoi grindjet të gjata teologjike.

*** Është fjala për Zhan-Zhozef Murenë (Jean-Joseph Muret, 1682 — 1738), muzikant i cili ishte në shërbim të dukeshës së Menit (duchesse de Maine).

çdo gjë është e lidhur në natyrë, Providenca e amshuar më ka paracaktuar t'i shkruaja këto ëndërrime, dhe i paracaktoi pesë-gjashtë lexues të përfitonin nga ato dhe pesë-gjashtë të tjerë t'i përbuznin dhe t'i linin në morinë e madhe të shkrimeve të panevojshme.

Në qoftë se më thoni se nuk ju kam mësuar asgjë, kujtohuni se jam paralajmëruar si i padijshëm.

LII. — *Padituri të tjera*

Jam aq i padijshëm saqë nuk i di madje as ngjarjet e vjetra me të cilat më perkundin; gjithnjë druaj se gabohem për shtatë-tetëqind vjet të paktën kur kërkoj se në ç'kohë kanë jetuar ata heronj të lashtë, për të cilët thuhet se kanë ushtruar të parët vjedhjen dhe cubninë në një hapësirë të gjerë të vendit; dhe ata njerëz të parë të urtë të cilët i adhuruan vjet, ose peshqit, ose gjarpërinjtë, ose të vdekurit, ose qeniet fantastike.

Cili është ai që i pari i imagjinoi gjashtë Gahambarrët*, dhe urën e Tshinavarit dhe Dardarotin dhe liqenin e Karonit? Në cilën kohë jetuan Bakusi i parë, Herkuli i parë, Orfeu i parë?

E tërë lashtësia është aq e errët deri te Tukidid dhe Ksenofoni saqë jam i shtrënguar të mos di gati asnjë fjalë për ato që kanë ndodhur në rruzullin në të cilin banoj, para kohës së shkurtër prej rreth tridhjetë shekujsh; dhe në këta tridhjetë shekuj, se ç'errësira, se ç'pasiguri, se ç'përralla!

LIII. — *Padituria më e madhe*

Padituria ime më rëndon edhe më shumë kur shoh se as unë, as bashkatdhetarët e mi, nuk dimë absolutisht asgjë për atdheun tonë. Ime ëmë më ka thënë se kam lindur në brigjet e Rinit; dua t'i besoj kësaj. E kam pyetur mikun tim, dijetarin Apedeutes, me prejardhje nga Kurlanda, a kishte njohuri për popujt e vjetër të Veriut, fqinjët e tij, dhe për vendin e tij të vogël fatkeq: ai m'u përgjigj se për ta nuk dinte më shumë sesa dinë peshqit e Detit Baltik.

Sa për mua, e tërë ajo që di për vendin tim, është se Cezari pat thënë para rreth një mijë e tetëqind vjetësh, se ne ishim cuba që e kishim zakon t'ua flijonim njerëzit ku ta di unë cilëve perëndi për të marrë nga ata ndonjë pre të mirë dhe se gjithnjë shkonim për të plaçkitur vetëm të përcjellë nga shtriga plaka të cilat i bënë këto flijime të bukura.

* Hyjni të parsive, ithtarë të doktrinës së Zaratustrës në Indi.

Taciti, një shekull më vonë, i thotë disa fjalë për ne, pa na pasë parë kurrë; ai na shikon si njerëzit më të ndershëm të botës në krahasim me romakët, ngase siguron se kur nuk kishim kë ta vidhnim, i kalonim ditët dhe netët duke u dehur me birrë të keqe në kasolet tona.

Që nga kjo periudhë e kohës sonë të artë, është një zbrazëti e madhe deri te historia e Karlit të Madh (Charlemagne). Kur arrita në këto kohë të njohura, pashë te Goldasti* një kartë të Karlit të Madh, të datuar nga Aheni, në të cilën ky perandor i ditur flet kështu:

»E dini se, kur kisha dalë në gjah një ditë prej ditësh pranë këtij qyteti, gjeta banjat dhe pallatin të cilin Granusi, vëllai i Neronit dhe i Agripas, i kishte ndërtuar dikur«.

Ky Granus dhe ky Agripa, vëllezër të Neronit, më bëjnë të shoh se Karli i Madh ishte po aq i padishëm si unë dhe kjo gjë më shkakton lehtësi.

LIV. — *Padituria qesharake*

Historia e Kishës së vendit tim i përngjan asaj të Granusit, vëllait të Neronit dhe Agripas dhe është shumë më mahnitëse. Në këtë histori ka djem të vegjël të ngjallur, dragonj të zënë me një shall prifti sikundër lepujt e zënë me rrjetë; nafora të cilat derdhin gjak pas një goditjeje të thikës që ua jep një çifut; shenjtorë të cilët vrapojnë pas kokave të tyre pasi t'ua kenë prerë. Njëra ndër legjendat e cila merret si ndër më të vërtetat në historinë tonë kishtare të Gjermanisë është ajo e Pjetrit të Luksemburgut (Pierre de Luxembourg), fatlum, i cili, gjatë dy vjetëve më 1388 e 1389, pasi vdiq, bëri dy mijë e katërqind mrekulli, ndërsa, gjatë viteve vijuese, tri mijë sosh sa janë lloganitur, ndërmjet të cilave përmenden megjithatë vetëm dyzet e dy të vdekur të cilët janë ngjallur.

Pyes a kanë shtetet e tjera të Evropës histori kishtare me kaq shumë mrekulli dhe kaq të vërteta. Gjithandej e gjej të njëjtën urtësi dhe të njëjtën siguri.

LV. — *Më keq se padituria*

Pashë pastaj për cilat marrëzi të pakuptueshme njerëzit e kishin mallkuar, urrejtur, përndjekur, therur, varur, torturuar dhe djegur njëri-tjetrin; dhe thashë: po

* Goldast de Heiminisfeld, autor i një koleksioni me titull *Constitutions impériales*, i botuar më 1613.

të kishte qenë ndonjë njeri i urtë në këto kohë të neveritshme, do të ishte dashur pra që ky njeri i urtë të jetonte dhe të vdiste në shkretëtira.

LVI. — *Fillimi i mendjes*

Po shoh se sot, në këtë shekull i cili është agimi i mendjes, disa koka të kësaj hidre të fanatizmit ende po lindin përsëri. Ka të ngjarë se helmi i tyre shkaktonte më pak vdekje, ndërsa turirët e tyre janë më pak gllabërues. Gjaku nuk ka rrjedhur për mëshirën e paqëndrueshme, sikundër ka rrjedhur një kohë aq të gjatë për indulgjencat me të cilat faleshin të gjitha mëkatet që shiteshin në treg; mirëpo përbindëshi ende qëndron: cildo që do ta kërkojë të vërtetën do të jetë në rrezik të përndiqet. A duhet të qëndrojmë pa bërë asgjë në errësirë? apo duhet ta ndezim një pishtar në të cilin smira dhe shpifja do t'i ndezin përsëri urët e tyre? Sa për mua, besoj se e vërteta nuk duhet të fshihet më shumë para këtyre përbindëshve, aq sa nuk duhet të mos ushqehemi nga frika se do të helmohemi.

*Nga frëngjishtja përktheu:
Ymer Jaka*

theodor v. adorno
max horkheimer

KULTURA DHE CIVILIZIMI

Dëshira për polemikë të drejtuar kundër masës, të cilën e krahasuam këtu në mënyrë kritike me disa rezultate të psikologjisë së thellësisë, bën pjesë në rrethin e gjerë të problematikës sociologjike. Ndonëse fenomenet masive nuk janë gjë e re, koncepti i masës lidhet thelbësisht me civilizimin teknik bashkëkohor. Mbeturinat e vlerësimit negativ të civilizimit mund të vërehen që në filozofinë stoike të kulturës, veçanërisht të Poseidoniosi. Ai mendon se rritjes materiale dhe ngritjes së standardit jetësor me imitim të natyrës i përgjigjet dekadencia morale. »Koha e artë« e dikurshme po zhdukët. Pas gjendjes ideale të përparshme, pa ligje dhe dhunë tash janë të domosdoshme ligjet dhe institucionet. Prandaj ndahet fusha e teknikës së jashtme dhe fusha e *theorisë* së pastër, e cila ishte interiorizuar dhe neutralizuar te Ciceroni në »cultura animi«.¹ Kjo ndarje e materiale dhe morale mund të merret si trajtë fillestare e ndarjes konceptuale të kulturës dhe civilizimit. »Kultura« gjithnjë kishte karakteristika të »kulturës shpirtërore«.²

¹ Ciceron, *Tusculanae Disputationes*, II, 13 Për filozofinë stoike të kulturës krahaso po këtë vepër, I, 62 etj. dhe Seneka, *Ad Lucilium Epistolarum Monaium Quae Supersunt*, Epist. 90.

² Krahaso, p.sh. Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, në: *Samtliche Werke*, vll. XIV, 15, libri III, 2—3 Berlin, 1909, fq. 228: »Rruga që ndoqëm deri më tash duke folur për disa vende tregon sesa dallon, varësisht nga vendi, koha dhe rrethanat, qëllimi që synonin aspiratat e tyre. Te kinezët ishte ky një moral politik i stërholluar, te indianët njëfarë pastërtije e tërhequr, një punë e mundim, te fenikasit fryma e detarisë dhe e kujdesit veprimtar. Kultura e grekëve, veçanërisht në Athinë, synonte maksimumin e të bu-

Përkundër kësaj, civilizimi nuk shenon vetëm kulturën materiale, por rrethin e tërë njerëzimit, madje në atë kuptim si flitet në veprën *De monarchia* të Dantes mbi »humana civilitas«. ³ Edhe në veprën e tij të hershme *Il convivio* gjendet ky fragment:

»Themeli mbi të cilin qëndron rrënja e madhështisë perandorike« është në të vërtetë ekzistimi i shoqërisë njerëzore e cila synon një qëllim, jetën e lumtur«. ⁴

Këtu koncepti »civilis« zgjerohet krahasuar me domethënien e vjetër latine. Ai ka të bëjë me politikën përgjithësisht përkundër ushtarakes e tash »civilitas« duhet t'i takojë njeriut dhe t'i sherbejë lumturisë së tij.

Shprehja »civilizim« në kuptim të ri shfaqet së pari në Angli. Në shekullin XVIII ishte shumë e përhapur dhe i kundërvihet kulturës oborrtare — feudale. Kështu për shembull James Boswelli shkruante për Samuell Johnson-in: »Të hënën, më 23 gusht të vitit 1772, e gjeta duke përgatitur botimin e 4-të të Dictionarit të vet... Nuk donte të shënojë fjalën »civilisation«, por vetëm »civility«. Me gjithë respektin që ndij për të, mendoja se shprehja 'civilisation', nga 'to civilise', si e kundërt me 'barbarity', është më e mirë se 'civility'; sepse më mirë është të kesh një fjalë të caktuar për çdo domethënie të veçantë, se një fjalë me dy kuptime, gjë që ndodh kur fjala 'civility' përdoret si e përdor ai«. ⁵

Në frëngjishte fjala 'civilisation' gjendet së pari te Tirgoi (Tyrgot); në zonën gjuhësore gjermane kjo shprehje do të marrë domethënien e vet pregnante vetëm në shekullin XIX. Ç'prej kësaj kohe civilizimi modern vihet në lidhje me rritjen e jashtëzakonshme të popullsisë, që ngjet pas revolucionit industrial në fillim të shekullit XIX dhe të urbanizimit që është i lidhur me të, kurse mandej edhe lidhur me faktin që rregullimet shoqërore tradicionale po rrënohen me anë të *ratio-s*. ⁶ Tash do të predominojë gjendja që është edhe tepër e organizuar, edhe

kures shqisore, si në art ashtu edhe në moral, në shkenca dhe në institucionet politike. Në Spartë dhe në Romë synohej virtyti i patriotizmit atdhetar ose heroik, madje në mënyrë krejt të ndryshme. Me gjithë këtë gjithkund shohim të veprojë një princip, *mendja njerëzore* që përpiqet të prodhojë njësinë nga shumësia, rregullin nga parregulli, nga shumë forca dhe qëllime-tërësinë harmonike të një bukurie të qëndrueshme.

³ Dante, *Monarhia*, I, 3, në: *Veprat* (serbokroatisht), Liber, Zagreb, 1976. (Për Kuintilianin »civilitas« është mjeshtëria e të sunduarit, kurse për Eutropian ajo është »statusi i qytetarit« — shënim i përkthyesit serbokroatisht).

⁴ Dante, *Gostia*, në *Veprat*, I (botimi i shënuar), fq. 367.

⁵ Sipas J. Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, London 1884, II, fq. 9.

⁶ Veçanërisht te Jose Ortega Y Gasset, *Kryengritja e turmës*, Zagreb 1941.

kaotikisht e padegëzuar. Shumë njerëz janë të atomizuar, të zhveshur nga vetëbesimi, sipërfaqësor, të pashpirtë, me të vetmin mendim për fitimin dhe njëkohësisht me vetëdije të papërcaktuar për forcën e masës së vet, dhe ekzistojnë njësoj si »tipi i njeriut bashkëkohor të shpellës« së Shpenglerit.⁷

Kësaj pamjeje negative të asaj që i takon civilizimit i kundërvihet kultura në atë mënyrë si e njeh fëmija dallimin në mes rrugës ku gjenden ndërtesat për qira, të shëmtuara nga reklamat dhe qytetit mesjetar të paprekur. E keqja e sotme shumë shpejt, gati mund të thuhet në mënyrë estetike, reduktohet në fenomen të civilizimit të përfytyruar në mënyrë shpesh të papërcaktuar. Kjo ndodhi në veprën e Shpenglerit para më se tridhjetë vjetësh, ku »periudha e vonë e kulturave të mëdha« paraqitet si periudhë e rrënimit të pashmangshëm dhe e vdekjes, gjë për të cilën përdoren analogjitë në mes fenomeneve nga periudha e Perandorisë romake dhe fenomeneve të shekujve XIX e XX.

Sot aversioni ndaj civilizimit gati gjithnjë lidhet me pesimizmin e tillë historik, gjë që shpreh qartë ndryshimin e vetëdijes publike. Vetëm para gjashtëdhjetë vjetësh, kur sulmet kundër civilizimit ishin bërë fenomen i përditshëm, civilizimi konisderohej si fazë e hershme dhe jo e vonë. Kështu, në një burim popullarizues si është *Konversationslexikon* i Meyerit i vitit 1897, shkruan: »Civilizimi është një shkallë nëpër të cilën duhet të kalojë një popull barbar, që të arrijë një shkallë më të lartë të kulturës, të zhvillimit industrial, të artit, të shkencës dhe të ndjenjës etike«. Së këndejmi mund të kuptohet sesi thekset e vlerësimit të koncepteve shoqërore varen nga rrethanat shoqërore në të cilat bëhet vlerësimi.

Civilizimit i kundërvihet zakonisht kultura si jetesë shoqërore e përbashkët, e mbushur me kuptim dhe trajta.⁸ Antiteza rrjedh nga koha e cila edhe vetë i takon

⁷ »Njeriu i kulturës, shpirtin e të cilit e formoi fshati, bëhet pronë e qytetit, e krijesës së tij. Ai shndërrohet në kreacion të qytetit, në organ ekzekutiv të tij dhe në fund bëhet viktimë e tij. Kjo masë prej guri është qyteti *absolut*... Shtëpitë e këtij (qyteti) nuk janë më, si në qytetet jonike e të barokut, vazhdimë të shtëpisë së vjetër fshatare, prej të cilave dikur nisi kultura. Ato nuk janë më fare shtëpi në të cilat do të kishin vend Vesta, Janusi, larët dhe pematët, por janë vetëm godina, të cilat nuk i krijoi gjaku, por qëllimi, jo ndjenja por fryma e afarizmit ekonomik...« (Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Rrënimi i perëndimit), II, München 1922, f. 117). Edhe në filozofinë ruse të kulturës, të shekullit XIX, kultura identifikohet me fshatin e civilizimit me qytetin.

⁸ Ç'prej kohëve të vjetra në poezi gjendet një antitezë e fuqishme e kulturës si jetesë e përbashkët etiko-mendore dhe e civilizimit si një hedonizëm... Shih p.sh. satiren e gjashtë të Juvenalit...

klishesë së zakonshme të kulturës së rokokosë, pallatet e së cilës nostalgjia romantike e vonshme do t'ia kundërvëjë botës së pallateve me qira, të automobilave dhe të rrugëve me ndriçim elektrik. Kur Zhan Zhak Rusoi e vendosi natyrën si instancë kritike⁹, jo vetëm lidhur me të padrejtën, por edhe kundër panatyrshmërisë së jetës në absolutizmin francez, kundër prezencës së pakuptimtë e të jashtme të natyrës, vetëdija për këtë kundërthënie u bë e përgjithshme. Ndoshta duket e çuditshme që kjo ngopje me civilizim gjendet edhe te Kanti, që është gjithçka tjetër, por jo iracionalist dhe i cili mendonte prapë se është borxhli i madh i Rusosë. Kështu, në *Idetë për historinë e përgjithshme nga pikëpamje botërore-qytetare*, shkruan:

»Ne jemi të *kultivuar* në një masë të madhe me shkencë dhe me art. Jemi tepër të *civilizuar* në çdo gjë që u përket formave shoqërore dhe konvencioneve. Por, na mungon shumë që të mund të konsideroheshim të *moralizuar*. Sepse, ideja e moralitetit i takon ende kulturës, por aplikimi i kësaj ideje, i reduktuar thjeshtë në respektim të zakoneve në çdo gjë që i përngjet morales në ambicie dhe në konvencione të jashtme është vetëm civilizim.«¹⁰

⁹ Rusoi sulmon në radhë të parë të pavërtetën e »politur«-it të civilizimit: Sikurse trupi, edhe shpirti ka nevojat e veta. Të parat janë baza e shoqërisë, kurse të dytat i shkaktojnë kënaqësi. Derisa qeveritë dhe ligjet kujdesen për sigurimin dhe mirëqenien e njerëzve që jetojnë në bashkësi, shkencat, letërsitë dhe artet, që janë më pak despotike, por ndoshta më të forta, shtrijnë girlanden e luleve përtej prangave të hekurta që i shtrydhin. Këto pranga shuajnë në to ndjenjen e lirisë burimore, për të cilën duket se kanë lindur, bëjnë që të duan robërinë e tyre, duke i shëndrruar kështu në të ashtuquajtur popuj të civilizuar. Nevoja ngriti frone, kurse shkenca dhe artet i forcuan. Të fuqishmit e kësaj bote — duani dhe nxitni talentët! Popuj të arsimuar — kultivoni talentët!...« J.J. Rousseau, *Discours qui a remporté le prix à l'academie de Dijon en L'annee 1750* — Dhe më tutje: »Para se arti të formonte sjelljen tonë dhe t'i mësonte pasionet tona të shfrytëzojnë gjuhën e shkathët, shprehitë tona ishin fshatare, por të natyrshme... Natyra njerëzore në thelb nuk ishte më e mirë, por njerëzit gjenin siguri në faktin që pa vështirësi, mund të dinin se çka duhet të mendojnë për të tjerët... Edhe sot kur studimet mendjemprehta dhe shija e sterholluar e kanë reduktuar artin e të pëlqyerit në parime, zakonet tona karakterizohen nga një njëtrajtshmëri e rreme që meriton përbuzje... Gjithnjë urdhëron mirësjellja, edukata ushtron dhunë, gjithnjë veprojmë sipas shprehive, por kurrë sipas nxitjeve tona. Nuk bën të dukemi më çfarë jemi... Kurrë s'do të dimë se me kë kemi të bëjmë. Që të mund ta njohim mikun, duhet të presim rastin e madh, e kjo do të thotë se duhet të presim deri sa të mos kemi kohë më...« (Vepra e cituar, fq. 11).

¹⁰ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*, vll. VIII, Berlin 1912, fq. 26.

Kjo tingëllon rusoisht dhe e pa të keq nga pikë-pamja e klasifikimit. Por formulimet e Kantit, në dukje të zgjuara dhe pedante, përmbajnë, si ngjet shpesh, më shumë të vërtetë shoqërore sesa sulmet e shpeshta të mëvonshme kundër civilizimit, shprehje ekstreme e të cilave është ndoshta Porta Nigra, këngë nga *Rrethi i shtatë* i Georgesit, në të cilën bukuroshi romak, i rilindur në Tririn modern, bëhet gjykatës i kohës së re.¹¹ Duke aplikuar trajtën gramatikore të koordinimit, Kanti nuk i vë konceptet e kulturës dhe të civilizimit as thjesht në raport të vijimsisë kohore, as në raporte të palidhshme, por i përcakton si reciprokisht të varura, ndonëse janë elemente të kunderthënshe të shoqërizimit progresiv. Ai është i vetëdijshëm se njëra pa tjetrën nuk bëjnë, se zhvillimi i brendshëm i njeriut dhe trajta që i jep botës ai janë në varësi të ndërsjellë dhe se do të ishte iluzore të dëshirosh të vendosësh një botë të brendshme, e cila njëkohësisht të mos dëshmohej në trajtimin e botës reale.¹² Ato krijesa që mblidhen me emrin »kulturë« — dhe e tepërt është të konsiderosh si kulturë çdo gjë që nuk i takon drejtpërdrejt mekanizmit të vetëmbajtjes,

¹¹ Mjaftojnë dy shembuj të armiqësisë së re ndaj civilizimit... i pari është një fragment nga një vepër e vonë e nordik-nacionalistit R. Wagner dhe i dyti nga një vepër e socialistit Ferdinand Tenis: S'ka nevojë të thellohem në studimin e klimes por të njeriut, të vetmit krijues të kulturës për të kuptuar se ç'ka e bën këtë njeri të sotëm të paaftë për art. Këtë fuqi keqbërëse e gjejmë qartë të *civilizimi* ynë, që është indiferent ndaj çdo klime. Natyra jonë klimatike nuk i shndërroi popujt e fuqishëm e superiorë të veriut, që dikur e patën rrënuar botën romake në gjymtaktë sherbëtoare, të ndyrë, të marrë të shëmtuar e nervadobët — ajo nuk i shndërroi breznitë dikur të gëzueshme, vepërimtare, trimërore e plot vetëbesim në nënshtetas të shtetit hipohondrikë, qyqarë e shpindëkërrusur, që as s'mund t'i rinjohim më, ajo nuk i bëri gjermanët plotë shëndet — endës skrofulozë, asht e lëkurë nuk e shndërroi Siegfricc-in në Gottlieb... — ndera për këtë vepër i takon *civilizimit* tonë *juridiko-priftror*, me të gjitha rezultatet e tij të shkëlqyeshme, ndër të cilat, përveç industrisë sonë vend nderi zë edhe arti ynë i padenjë, i cili deformon zemrën dhe shpirtin dhe i cili drejtpërdrejt mund të nxirret nga ky civilizim...» (R. Wagner, *Kunst und Klima* (arti dhe klima), *Gesammelte Schriften und Dichtungen*, III, Leipzig 1887, 214). Tenisi: »Këtu nënkuptojmë jetën e përbashkët dhe gjendjen shoqërore në të cilën individët janë aq të izoluar dhe armiqësorë ndërmjet vete saqë vetëm mendja ose frika i bën të mos sulmojnë njëri-tjetrin. Prandaj edhe marrëdhëniet dhe vepërimet realisht paqësore-miqësore duhet t'i shohim si të bazuara në gjendjen e luftës. Kjo është, si e përcaktuam në koncepte, gjendja e *civilizimit* shoqëror, në të cilën paqja dhe komunikimi mbulohen me anë të konvencionit dhe të frikës së ndërsjellë të shprehur në të, shteti e mban këtë gjendje dhe i jep trajtë me legjislaturë dhe politikë...» Ferdinand Tonies, *Gemeinschaft und Gessellschaft*, Leipzig 1887, 279).

¹² Shileri e paraqet shprehimisht këtë: »Sa më shumanshëm të zhvillohet sensibiliteti, sa më i lëvizshëm të jetë ai e më shumë hapësirë t'u japë fenomeneve, aq më tepër botë *përfshin*

duke përfshirë edhe shekullin XIX, i cili dikur qe përfshirë edhe vetë në indeks si civilizim — dhe të gjitha epokat »kulturale« nuk u bënë të tilla vetëm si shprehje e thjeshtë e qenësisë së pastër të brendshme njerëzore, por nga procesi i vërtetë jetësor i vetë shoqërisë, kështu kultura e krishterë, kultura romake dhe greke e kishin aspektin e tyre civilizues. Vetëm vetëdija që nuk beson në mundësitë që bota njerëzore të trajtohet nga liria dhe vetëdija, duke e përshkruar këtë botë — sipas Shpenglerit — analogjikisht me lulëzimin dhe vyshkjen e bimëve,¹³ mund të bëjë ndarje të kulturës si krijesë të shpirtit nga jashtësia e civilizimit.

Me këtë rast ajo e absolutizon kulturën, duke e nxitur kundër civilizimit, madje shpesh vetëm për t'i hapur derën një armiku të vërtetë, d.m.th. barbarisë. Ai që e idealizon sot kulturën në dëm të civilizimit më tepër punon për krijimin e zonave të mbyllura ku ruhen kulturat me vlerë, sesa në fushën e humanitetit. Ballinat në qytetet e vjetra, të reduktuara në sende ekspozimi, ose shtëpitë baroke, të rindërtuara për qëllime turizmi, inkuadrohen shumë mirë në mekanizimin e udhëtimeve kolektive »rrugëve romantike«, dhe përgjithësisht pikërisht në atë civilizim të cilin duan ta akuzojnë.

Përkundër kësaj, me ndjenjë lehtësimi lexojmë se një mendimtar bashkëkohor, të cilit nuk mund t'i bëhet vërejtje se vuan nga optimizmi komod i progresit dhe as se është i cekët, ngrihet kundër dallimit të koncepteve të kulturës dhe civilizimit. Në njërin ndër punimet e tij të vona Zigmund Frojdi shkruan: »Kultura njerëzore — mendoj për të gjitha ato që e ngritën jetën njerëzore mbi kushtet e saja animale dhe që e dallojnë nga jeta e kafshëve — me ç'rast nuk e pranoj dallimin në mes kulturës dhe civilizimit — i shfaq vërtetë dy aspekte të veta. Nga një anë ajo përfshin të gjitha njohuritë dhe dijet që i fituan njerëzit për zotërimin e forcave natyrore dhe për t'i marrë natyrës të mira për plotësimin e nevojave njerëzore dhe nga ana tjetër të gjitha ato institucione që janë të domosdoshme për rregullimin e marrëdhënieve ndërnjerëzore, veçanërisht të ndarjes së vlerave të arritura. Këto dy aspekte të kulturës nuk janë të pa varura reciprokisht, sepse marrëdhëniet në mes njerëzve janë thellësisht të modifikuara nga pikëpamja e masës

njeriu... Sa më i fortë e i thellë të jetë personaliteti, sa më tepër liri të ketë mendja, aq më shumë nga bota *kupton* njeriu...«) Friedrich von Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (mbi edukimin estetik të njerëzve), Veprat (në gjermanisht), XII, fq. 48).

¹³ Krahason — Spengler, vepra e cituar, I, fq. 41, 142, 447 — Për raportin në mes »shpirtit« dhe »kulturës« shih: H. Marcuse, *Über die affirmativen Charakter der Kultur* (përkthyer në serbokritisht në »Nashe teme«, 9/1977).

së plotësimit të motiveve, gjë që e mundësojnë të mirat ekzistuese, mandej sepse vetë individi mund të realizojë me tjetrin njeri raportin njeriu—vlëra kur ky të shfrytëzojë forcën e tij punuese, ose kur ta shfrytëzojë si objekt seksual dhe, së treti, sepse çdo individ potencialisht është armik i kulturës, e cila duhet të ishte me interes gjithë-njerëzor.«¹⁴

Nuk mund të mohohet se konceptet e kulturës dhe të civilizimit, të cilët arsimizmi ç'prej Kontit e deri të Frojdi i lidhte aq shprehimisht, gjithnjë më tepër largoheshin reciprokisht. Natyrisht, s'është e përshtatshme të ftohet kultura kundër civilizimit. Vetë akti i ngritjes, i ekzistimit të kulturës, duke marrë parasysh shoqërinë masive, shpenzimi i kujdesshëm i vlerave kulturore, për t'u dëshmuar stërhollia e brendshme e shpirtit, janë pjesë përbërëse të karakterit dekadent të civilizimit. Fitiimi i kulturës është shenjë e paafëtisë.¹⁵ Por është gjithashtu e vërtetë se veprimi i mekanizmit civilizator, si kulturë e mjeteve boshe e kryesisht të tepërta, është mëvetësuar sot deri në kufij të padurueshëm. Njerëzit sot vështirë t'i zotërojnë këto mjete, sepse janë bërë pjesë përbërëse e këtij mekanizmi ose konsumatorë të detyruar të asaj që nxjerr ai.¹⁶ Por, këtu mendimi s'bën të ndalet. Trajtat e tilla të civilizimit, për të cilat e pësojmë sot, ishin imanente edhe për kulturat aq të lavdruara. Kush nuk don të mohojë të gjitha llojet e lumturisë duhet të mendojë se a kishin skllavët, të cilët i krijuan veprat e kulturës madhështore egjiptiane, e edhe turmat mesjetare, pa jetën e mjerë të të cilave nuk do të mund të ndërtoheshin katedralet gotike, fat më të keq nga fati i viktimave moderne të kinos dhe të televizionit, fate të cilat gjithësesi s'kemi pse t'i glorifikojmë.

Trajta kaotike dhe tmerruese e civilizimit të sotëm teknik nuk rrjedh as nga koncepti i tij, as nga teknika në vetë, por shkaktohet nga fakti që teknika në shoqërinë moderne ka marrë strukturë dhe pozitë specifike, të cilat

¹⁴ S. Freud, *Gesammelte Werke*, vëll. XIV: *Die Zukunft einer Illusion*, fq. 326.

¹⁵ Krahaso: Max Horkheimer, *Studien über Autorität und Familie*, Paris 1936, fq. 3.

¹⁶ Dija dhe civilizimi praktik japin të njëjtën pamje: në kontaktin gjithnjë më të komplikuar me natyrën dhe me veten dhe i zhytur gjithnjë më tepër në kosmosin e instrumentave, duket se njerëzimi gjithnjë më pak po arrin të zotërojë këtë kontakt si edhe instrumentet dhe ti orientojë drejt qëllimeve shpirtërore. Përkundrazi, ato dominojnë mbi njerëzimin dhe jetën e tij. Vepra gjithnjë më tepër po bëhet zot i njeriut. Për njerëzimin si gjini kjo tendencë është e njëjtë si edhe plakja dhe shuarja e individit të veçantë. (Scheler, *Von Ewigen im Menschen*, fq. 239).

kanë pozitë të dyfishtë ndaj nevojave njerëzore. Fajtor për këtë nuk është racionalizimi i botës, por iracionalizmi i këtij racionalizmi. Të mirat e civilizimit që shkaktojnë frikë janë mjete për shfarosje ose rezultate të hiperproduksionit, i cili i robëron njerëzit me mekanizmin e vet të reklamës, suptiliteti i të cilit është i barabartë me padobinë e tij. Me automobil mund të iket nga shumë gjëra të neveritshme — Karl Krausi ka thënë se automobilin e shfrytëzon që të mund të dëgjojë nga një herë bilbilin. Por karoseritë vigane që periodikisht ndryshojnë ngjyrën vetëm sepse kështu bëhet, përmbajnë në vete diçka ndjellakeqe. Absurdi ekonomik në të cilin është ndërthurur teknika dhe jo kurrësi vetë sistemi teknik si i tillë, rrezikon frymën e sot edhe ekzistimin fizik të njerëzimit. Tash njerëzit janë aq të përfshirë dhe të formësuar nga procesi prodhues saqë është relativisht vështirë të ndahet përparimi teknik — madje jo vetëm nga civilizimi, por edhe nga idiotizimi. Teknika e ka në dorë njeriun, madje jo vetëm fizikisht, por edhe shpirtërisht, mistifikimi teknologjik është prezent njëloj sikundër flitet në teorinë ekonomike për »vëllin monetar«. Njeriu i civilizuar sot nuk e ëndërron botën e shpëtuar, e as vendin e çudirave, ku secilit i hyjnë në gojë pëllumba të pjekur, por ëndërron për automobila më të mirë ose për objekte përdorimi më të mira e më cilësore. Kundër një sistemi të këtillë të qëllimeve absurdisht të deformuara, të cilave s'mund t'u shmanget askush, nuk ndihmon as rikthimi kah kultura, rikthim që gjithsesi do të mbetej vetëm një mall, por vetëm përpjekja që civilizimi të orientohet pozitivisht, madje me forca të veta. Kur të përhapet civilizimi në atë mënyrë që të mos ketë më uri në botë, do të plotësohet ajo që e premtonte kot kultura deri më sot.

Përktheu: F. Agani

fridrih
hëlderlin

POEZI

SHËRIMI I SAJ

Mikja jote vuan e fle, Natyrë, e ti
Vonohesh i gjithdashur? Jo, s'e shëroni dot
Puhë të pushtetshme eteri .
Jo, as ju burime rrezesh dielli?

DIKUR DHE TASH

Në rini natjet i kisha gazmore;
Në mbrëmje qaja; tani, m'i moshuar që jam,
Ditën e nis me hamendje e dyshim, po
I shenjtë e i kthjellët m'vjen fund' i saj.

SHKURTËSI

Pse je kaq i shkurtër? Vallë, s'e do më
Si dikur këngën? a s'e sheh, si n'rini,
Në ditët plot shpresë kur këngës
Ia merrje, fundin askund?

Si fatin e kam këngën. — Të lahesh do
Në perëndim? Po zverdhët, toka është e ftohtë,
E zogu i natës flatrat t'i rrapllon
Mërzitshëm mu përpara syve tu.

E PAFALSHMJA

Miq' t'i harroni po ndodhi, artistin ta përbuzni, pale,
E shpirtin e thellë ta përluni, ta përlani —
Ju fal Zotynë, mos e prishni veçse kurrë
Paqen e zemrave që duhen.

ËNDJEN . . .

Ëndjen e kësaj bote e kam shijuar,
Gëzimet e rinisë moti, moti harruar.

Prill e maj e qershor mbenë larg,
Unë nuk jam më, jetën s'e dua më.

ÇUN I VOGËL KUR ISHA

Çun i vogël kur isha
Një zot më nxirte shpesh
Nga britm' e klithmë njeriu.

Luaja pa frikë, mirë,
Me lulet në prozhmë,
E puhitë qiellore
Lojë me mua çonin.

Dhe ashtu si zemrën
E bimëve ti gëzon
Kur ndaj teje të njomat
Filiza i shtrijnë,

Ashtu zemrën ma ngazllen,
O Atë, Helios! si Endimioni
Qeshë miklani yt vetë,
E shenjta Hënë.

O, ju besnike,
Hyjni miqësore!
Ta dinit sa fort
Kjo zemër ju do!

Thirrur s'ju kam ende
Me emër, as ju mua,
S'më thirrët, siç quhen njerëzit,
Kur bën të njihen.

Pra ju më mirë ju njoh
Se njerëzit njohur q'i kam.
Heshtjen e kuptoj të Qiellit,
Fjal'n e njeriut kuptuar s'e kam.

Shushurimë e harmishme
E korijes më mësoi,
Dhe dashurinë, ah,
Nër lule e nxura.

Në prehër hyjnish u rrita.

MES I JETËS

Pemë t'arta ngarkuar,
Mbushur me t'egra lule,
Tokë e mbytur në liqe,
Dy mjellmat e mia finoshe
Dehur në dashuri,
Zhytni kokat ju thellë
Në ujët e shenjtë esull.

Oguri im, ku do t'i gjej
Në dimër lulet,
Dhe ku shkëlqimin e diellit
Dhe hijet e tokës?
Muret qëndrojnë të ftohta
Pa fjalë, në erë
Flamujt shushurijnë.

RRUGËT E JETËS

Rrugët e jetës të ndryshme janë,
Si rrugët ma, si të maleve skajet,
Këtu se ç'jemi, Hyji do ta përsosë
Me paqe t'përrjetshme, mëshirë e harmoni.

BUKURIA

Bukuria fëmijëve u ngjet,
Korë perëndie mbase.
Qetësinë dhe paqen e ka
Si t'engjëjve për lavd.

BESIM

Jetë e bukur! dergjesh e sëmurë e mua zemra
e lodhur vaji më kapitet, drithëtin,
Por jo, o jo, të besoj nuk dua
se po vdes, sakohë që dashuron.

LUTJE

Shpirt i shenjtë! sa shpesh ta prisha që këtej
Qetësinë hyjnore, e dhembjet
e thella, të fshehta të jetës sa herë
T'u desh t'i mësosh nga unë.

Fale, harroje, posi reja përtej
Para hënës së qetë, do tretëm, e ti
Në shkëlqim të ri do të derdhes
Në bukurinë tënde, dritë e ëmbël!

RRJEDHË JETE

Drejt qielli shpirti po ngrihej, por dashnia
e zbriti shpejt; dhembja e shtyri më thellë.
Kështu jetës kryq e tërthor i rashë
Për t'u kthyer sërish nga u nisa.

MIRATIM NJERËZOR

Zemrën plot jetë të bukur a s'e kam
N'dash'ni qysh rashë? Përse më shumë
Më çmonit kur më krenar, më i egër,
Fjalëshumë e i zbrazët qeshë?

Mjerë! pëlqehet ajo që hahet n'pazar,
Zemërpërulurit veç të vrazhdin
Shohin; besojnë, hyjnisë i besojnë
Vetëm ata që hyjni janë.

FATORET

Veç një verë ma falni, o të Pushtetshme!
Dhe një vjeshtë të më piqen këngët,
Që zemra e ngopur nga kjo lojë
E ëmbël, më lehtë në vdekje të bjerë!

Shpirti në jetë me të drejtat shtypi veten,
s'gjen prehje as në ferr të zi;
Po m'çeli një herë e shenjta, që në zemër
Më fle, kënga, po më shpërtheu,

Mirë se vini atëherë, o hije ferri,
Zemra më qesh, edhe n'u desht menjëherë
Lira të më bjerë; vetëm një ças
Si zot të gjalloj, s'dua më.

VENDLINDJA

I gëzuar kthehet detari në lumin e qetë
larg nga ujdhesat pasuri kur të zërë;
kështu dhe unë kthehem në atdhe
të mira po t'kem zënë sa sjell ligësi.

Brigje të dashura, dëshmi e rritës sime,
dhembjet e dashnisë do m'i fashitni, premtoni
pyje të rinisë sime se paqen do ma ktheni
te ju edhe një herë po të vij?

Në brigje përroske, ku valët si luanin pashë,
lumej, ku valimin e anijes vështrova,
te ju sërish do jem; te ju, bregore,
që mbrojtje më jepnit dikur, Atdhe.

Kufij të sigurt të çmuar, vatër nëne
dhe vëllezër e motra të dashur,
ju falem, e shpejt do t'më rrethoni,
si me kordele lidhur do m'shërohet zemra.

Por e di, e di, miq besnikë përherë,
mall i dashurisë nuk hiqet kaq fare lehtë,
ninulla ngushllimi që të vdekshmit thonë
s'ma heqin nga zemra dot gurin.

Ata që zjarrin na shpie lart nga qielli
dhembjen e shenjtë hyjnitë na japin poashtu.
Le të jetë. Bir dheu tash duket
jam; për dashuri, për dhembje krijuar.

ADVOCATUS DIABOLI

Thellë në zemër urrej kurrorën e zotërve e priftërve,
Dhe më shumë pra gjenium që shitet me ta.

POEZI PËRSHKRUESE

Ta dini, Apoloni u bë zot i gazetarëve,
Dhe ai, të dhënat besnikisht i tregon — njeri i tij.

TË PËRGJUMURIT

Një ditë të shkurtër jetova dhe u rrita me të mitë,
Njëri pas tjetrit fjetën të gjithë, më lanë.

O gjumashë, ruani në zemrën time, shpirti im
I afërt me ju ruan korën tuaj.

Dhe më të gjallë jetoni ju aty, n'njatë gaz hyjnor të
shpirtit
Që përtërin të mplakurit, të vdekurit përtërin.

LUM I MBËRTHYER

Fle dhe ëndërron, o i miri, në vete mbështjellë,
e ndalon durimshëm në njat breg të ngrirë!
Dhe për stërgjyshinë të dëgjosh nuk do,
O bir oqeani, ti mik-o Titani?

Të falat e dash'nisë që dërgon yt atë,
njato puhi gjallnuese, vallë ti nuk i njeh?
A s'të bie në vesh fjala shumë e kthjelltë,
prej Zotit larg që vjen?

Tashmë t'gurgullon gjiri, t'gurgullon e buron,
si në shkëmbinj kur lojës ia merrje dikur,
e ja se si kujton fuqin' e tij magjike
e ngutet tash, pra ngutet,

I lëkundshëm; vargonjt' i përqesh, i përqesh
i vështron, i thyen, i gjuan tutje tej
me furi e me naze tej andej
në breg të zhurmërishëm e nga zëri

I t'birt të Zotit malet zgjohen përreth,
e pyjet pipëtijnë, humnera nga larg
dëgjon bririn që thërret, e nga një dridhje
në gji të tokës gëzimi vjen sërish.

Po vjen pranvera! blerimi i ri qet synë;
veç ai te të amshueshmit nxiton;
e askund s'mund të ndalet, të pushojë
si në gji të t'et që e pret.

VDEKJA PËR ATDHE

Ja, q'erdhe, o betejë! Tashmë trimat po zdirgjen
kodrave valë-valë për në fushë po zdirgjen,
që e mbushin me bujë vrasës të pashëm,
plot mjesht'ri në duar, dhe më plot

Shkrihet në ta i të rinjve shpirti;
të shtënat e të drejtëve bien magjike
dhe këngët e tyre patriotike
trathtarëve gjunjë të u ngrijnë.

O, merrmëni, merrmëri dhe mua në radhë,
kam frikë se një ditë dek' e zezë do m'marrë!
Pa dobi të ngordh nuk dua, jo, pra,
të vdes më pëlqen në log të mejdanit.

Për atdhe, gjakun ta derdh pik' e për pikë
për mëmëdhenë, kështu do jetë! Te ju, ja po vij
o të shtrenjtë, te ju që më mësuat
jetën dhe vdekjen, ja tek po zbres.

Sa herë në diell digjesha t'ju shoh,
Trima, po dhe ju poetë t'motit tjetër!
Pra, shëndet si mikut i ktheni
një të huaji, do t'jemë vëllezër.

Dhe kasnecët e fitores tek po na vijnë; dita
është jona! Jeto në dritë, lart, o atdhe,
të vdekurit mos i njeh! Për ty,
i dashur, s'ra kush kurrë i tepër.

Përktheu: Rexhep Ismajli

SHËNIME PËR POETIN

Filozofi i madh i kohës sonë Martin Hajdeger në figurën e Fridrih Hëlderlinit sheh »poetin e poetëve«, ndërsa përmes tij dhe vetëm përmes tij provon ta tregojë thelbin e poezisë. Në këtë punë nuk i dalin të barabartë me të as Homeri, as Shekspiri, as Gëteja. Vllë ka rekomandim më të mirë për një kulturë se të lexojë pikërisht poetin e tillë në një revistë si *Thema*, ndoshta edhe së pari në një revistë për çështje të filozofisë, qoftë edhe në fragmente të përkthyer?

Hëlderlini është një nga të mëdhenjtë e Gjermanisë të kohës së Gëtes, Shilerit, Novalisit, Hegelit. Poezia e tij është nga më të pazakonshmet të kohës së tij, ajo që pikërisht del nga vargu i orientimit romantik për shumë e shumë arsye, e njëherësh hyn në atë varg, gjithë duke mbetur jashtë çdo orientimi e grupi letrar. Glorifikimi i së kaluarës, i mesjetës, i krishtëritimit nga një anë, apo instinkti dhe inkoshientja, në anën tjetër, nuk janë vargoj të tij, as simboli romantik i natës, as zymtësia. Besimi në shpirtin e popullit, në psikën kolektive ku kemi mendimin, veprimin e qenien, që mund të jetë një tjetër veçori e romantikëve gjermanë, Hëlderlinin e cilësojnë gjerësisht, thonë studiuesit. »Natyre është gjithë ç'ka qenë ideal, ideal do të bëhet gjithë ç'është natyrë« thotë poeti gjithashtu.

Romantik dhe joromantik, shumë studiues ia kanë mohuar cilësinë e mendimtarit. Intuita e tij nuk mund të mohohet, por as fakti i vënë në pah moti se intuita e tij vete në të njëjtin drejtim si edhe mendimi i kombit të tij dhe i kohës së tij. Është intuitiv, por do të krijojë te lexuesi efekte intelektuale dhe normale, veprime, mësimë morale për botën, për harmoninë e rruzullimit, në frymën e idealizmit të Kantit dhe të klasicizmit gjerman. Midis klasicizmit e romantizmit, tone të theksuara që nuk mund të mos të lidhin me impresionizmin e mëvonshëm gjerman.

Hëlderlini — poet i jetës dhe jo i vdekjes: »Vdesim vetëm për të jetuar...«. Panteizmi shumë i nënkuptuar, tendenca për të krijuar një poezi totale, »një celebrim mitik të jetës«, me një kthim dhe adhurim të kulturës

së lashtë greke, me mitikën dhe me mësimin e grekëve, sikur ta kujton sintezën e madhe mendimore, në një mënyrë fare analoge, të shokëve të tij të shkollës — Hegelit e Shelingut, e më vonë ngapak edhe të Niçes.

Hëlderlini është poet i shpirtit, poet tipik hegelian, kasneci i shpirtit, kanë thënë studiuesit. Në të gjithë veprën e tij dominon një motiv — lavdata për perënditë, parashikimi i kthimit të tyre. Perënditë e tij janë: elementet e shenjta — Toka, Dielli, Qielli, Deti, pastaj, Zeusi, Herakliu, Bahu. Dhe nuk është vështirë të shihet se ato s'janë veçse figura.

Fati i poetit që i çuditshëm: pas vetëm 30 vjet jete të vetëdijshme, 40 vjet çmendie, në zgrip të së cilës shkruan: »Mund ta them troç, më goditi Apoloni«. Lindi më 1770 dhe vdiq më 1843. Mësoi nëpër shkollë të ndryshme fetare e laike. Ndoqi edhe kurset filozofike të Fihthes. Pati miqësi me Hegelin, Shelingun e Shilerin. Njohu mirë veprën e Kantit, të Lajbnicit, të Rusoit, të Klopshtokut e të Shilerit. Arriti të shkruajë shumë, edhe pse të botojë fare pak. Shpesh u ndodh në mëshirën e të tjerëve, qoftë edhe për të siguruar ekzistencën. Pos romanit *Hiperioni*, e dramës *Empedokli*, shkroi një numër të madh poezish, një pjesë e madhe e të cilave mbeti pa u botuar edhe 20 deri 50 vjet pas vdekjes së tij.

R. I.

THĚRMIJA FILOZOFIKE

FILOZOFŠKE MRVICE

INDIVIDIDI — SHTETI — SHOQËRIA

ARISTOTELI

Prandaj është e qartë se njeriu është qenie e aftë që të jetojë në shoqëri më shumë se çdo bletë dhe çdo kafshë që jeton në kope. Sepse, siç thashë, natyra nuk bën asgjë më kot, e prej të gjitha qenieve të gjalla vetëm njeriu ka arsye. Zëri është vetëm shenjë e pikëllimit dhe e kënaqësisë, kështu që e kanë edhe kafshët e tjera, ngase natyra e tyre është zhvilluar deri aty sa mund të ndiejnë pipikëllimin dhe kënaqësinë dhe t'ia komunikojnë ato njëra-tjetrës, e arsyeja shërben që të vërë në pah se ç'është e dobishme e ç'është e dëmshme, ç'është e drejtë e ç'është e padrejtë.

Sepse në raport ndaj kafshëve të tjera vetëm njerëzit veçohen me aftësinë që të kenë ndjenjën e të mirës e të keqes, të drejtësisë e të padrejtësisë dhe ndjenja të tjera të llojit të njëjtë [...]

Është e qartë, pra, se shteti lind përkrah natyra dhe se është më i rëndësishëm se individ. Nëse individ i ndarë nga tërësia nuk i mjafton vetvetes, ai do të jetë në marrëdhënie të njëjtë ndaj tërësisë si edhe pjesët e tjera të saj. E ai që nuk mund të jetojë në bashkësi dhe i cili s'ka nevojë për asgjë sepse i mjafton vetvetes, nuk është pjesë e shtetit, kështu që është ose kafshë ose zot. Te të gjithë njerëzit, pra, është i pranishëm synimi i natyrshëm kah një bashkësi e tillë dhe ai që e ka theme-luar i pari është nismës i të mirës më të madhe. Dhe sikundër që njeriu, kur ta arrijë zhvillimin e vet të plotë, është më e mira nga të gjitha qeniet, poashtu kur është pa ligj e pa drejtësi ai është më e keqja prej të gjithave. Mirëpo, njeriu lind i armatosur me arsye dhe me virtyt që mund t'i përdorë në radhë të parë ndaj asaj që është e kundërt me to. Prandaj njeriu pa virtyt është

qenia më e përdhosur, më e egër dhe më e keqe në kënaqjen e shtytjes seksuale dhe të urisë. Ndërkaq, drejtësia është nevojë e shtetit, sepse drejtësia e përbën rendin e bashkësisë shtetërore, e ajo konsiston në atë që të vendoset se ç'është e drejtë».

Politika

RUSOI

»Njeriu u lind i lirë, e tashti gjithkund është në pranga. Ndonjeri e shikon veten si zotëri të të tjerëve, sadoqë vet është rob edhe më i madh se ata. Si u bë ky ndryshim? Nuk e di. Çka mund ta bëjë atë legjitim? Besoj se mund ta zgjidh këtë pyetje.

»Të heqësh dorë nga liria jote do të thotë të heqësh dorë nga cilësia jote njerëzore, nga të drejtat njerëzore, e madje edhe nga detyrat tuaja. Një braktisje e tillë është e papajtueshme me natyrën e njeriut dhe t'ia heqësh lirinë vullnetit tënd do të thotë t'u heqësh çfarëdo moraliteti veprimeve tua.

»Të gjendet një formë e tillë e bashkësisë e cila merr në mbrojtje e në kujdes me të tërë forcën e përbashkët personin e pasurinë e çdonjërit anëtar të bashkësisë, e me të cilën çdonjëri duke u bashkuar me të gjithë nuk i nënshtrohet askujt tjetër veçse vetvetes dhe mbetet po aq i lirë sa edhe më parë». E tillë është çështja bazë, zgjidhjen e së cilës e jep kontrata shoqërore».

Kontrata shoqërore

HEGELI

»Individët janë të mëdhenj dhe eminentë kur individualiteti i tyre i përgjigjet lartësisë së qëllimit të përgjithshëm, të cilin e përmban koncepti i brendshëm i situatës ekzistuese; ata tregohen të këqij dhe të dëmshëm kur, në vend se të luftojnë për realizimin e aspiratave dhe për plotësimin e nevojave të kohës së tyre, shkëputen prej tyre vetëm sa për të vënë në pah individualitetin e tyre.

»Subjekti nuk sheh asgjë të huaj në mjedisin që e rrethon, asnjë kufi apo barrierë, por e gjen veten aty [...]; liria do të thotë zhdukje e çfarëdo mjerimi dhe e çfarëdo fatkeqësie, pajtim i subjektit me botën, e cila bëhet burim i kënaqësive dhe zhdukjen e çdo kundërshtie, çdo kundërshtie [...]

»I vetmi burim i kërkimit të diturisë, i snimit kah njohja, prej shkallës më të ulët e deri te niveli më i lartë, është kjo nevojë për të dalë nga kjo gjendje e jo-lirisë, për ta përvetësuar botën përmes përfytyrimit dhe

të menduarit. Nga ana tjetër, liria e veprimit konsiston në faktin e arritjes së pajtimit me mendjen e cila kërkon që vullneti të bëhet realitet. Ky realizim i vullnetit, në pajtim me kërkesat e mendjes, realizohet në shtet. Në një shtet të organizuar në pajtim me kërkesat e mendjes, të gjitha ligjet dhe institucionet janë vetëm realizim i vullnetit, sipas përcaktimeve të tij më esenciale. Meqë është kështu, mendja individuale gjen në këto institucione vetëm realizimin e esencës së vet, e kur i ka këto ligje ajo në instancë të fundit i nënshtrohet vetëm vetes»...

Estetika

»Shteti është realitet i aktualizuar i lirisë konkrete; ndërkaq, liria konkrete konsiston në atë që individualiteti personal dhe interesat e tij të veçanta të marrin zhvillimin e tyre të plotë dhe pranimin e të drejtave të tyre për vete (brenda sistemeve të familjes e të shoqërisë qytetare), sikundër që njëherazi ata integrohen në interesin e përgjithshëm, apo e pranojnë me vetëdije e vullnet si substancë të vetë frymës së tyre, si qëllim të tyre të fundit. Së këndejmi, as e përgjithshmja nuk vlen e nuk mund të realizohet pa interesin e veçantë, pa vetëdijen e vullnetin e veçantë, e as individët nuk jetojnë si persona privatë, të orientuar vetëm kah interesi i tyre e duke e braktisur të përgjithshmen; ata zhvillojnë një aktivitet që është i vetëdijshëm për këtë qëllim. Parimi i shteteve moderne e ka këtë fuqi dhe këtë thellësi të jashtëzakonshme ta bëjë të mundur që parimi i subjektivitetit të zhvillohet deri në skajshmërinë e veçantisë personale të pavarur e njëherazi ta çojë kah uniteti substancial dhe kështu ta mbajë këtë unitet brenda vetë këtij parimi.«

Parimet e filozofisë së të drejtës

SHTIRNERI

»Liberalizmi paraqitet si përpjekje e fundit për ta krijuar lirinë e popullit, lirinë e komunës, të »shoqërisë«, të të përgjithshmes, të njerëzimit, si një ëndërr të një njerëzimi më të madh, të një komune më të madhe, të një »shoqërie« më të madhe.

Populli mund të jetë i lirë vetëm në dëm të individit; në këtë liri nuk është individ i rëndësishmi por populli. Sa më tepër që të jetë i lirë populli aq më i varur është individ. Populli athinas, pikërisht në kohën e lirisë së vet më të madhe, e vendosi syrgjynosjen, i ndoqi ateistët dhe e detyroi ta pijë helmin më të ndershmin e mendimtarëve të vet.

Sa e kanë lavdëruar Sokratin për ndërgjegjshmërinë në saje të së cilës e refuzoi këshillën që të ikën nga burgu i tij! Ai bëri kështu një marrëzi kur ua pranoi athinasve të drejtën që ta dënojnë me vdekje. Prandaj edhe vepruan me të ashtu si e meritoi. Përse mbeti në të njëjtin rrafsh me athinasit? Përse nuk u shkëput prej tyre? Po ta kishte ditur dhe sikur të kishte mundur ta dinte se kush ishte, ai s'do të duhej t'u pranonte gjyqtarëve të tillë kurrfarë autoriteti, kurrfarë të drejte. Ishte pikërisht çështje e dobësisë së tij *pse nuk iku*, e iluzionit se ka ende diçka të përbashkët me athinasit, apo ndoshta e bindjes së tij se është anëtar, asgjë tjetër veçse anëtar i atij populli. Por, në të vërtetë, ai ishte vetë personalisht ai popull dhe vetëm ai mund të ishte gjykatës i vetvetes. Nuk kishte *gjykatës përmbi të*; veç kësaj, ai vetë e kishte shfaqur haptazi një gjykim për veten sipas të cilit e shihte veten të denjë për Pritane. Është dashur të mbështetet në atë qëndrim, dhe ngase nuk e dënoi veten në vdekje, është dashur ta përbuzë dënimin e athinasve dhe të ikën. Por ai u nënshtrua dhe e pranoi *popullin* për *gjykatës*; ai e shikonte veten të vogël përballë madhërisë së popullit. T'i nënshtrohej *forcës* nga e cila vetëm mund ta pësonte, si ndaj një »të drejte«, do të thoshte ta tradhëtonte veten: kjo ishte *virtyt*. Legjenda ia vesh skrupuj të njëjtë Krishtit i cili, siç duket, nuk e ka përdorur fuqinë e vet mbi legjionet e tij qiellore. Luteri u tregua më i mençur kur e siguroi një lejekalim të rregullt për udhëtimin e tij në Vorms, kurse Sokrati është dashur ta dinte se athinasit ishin armiq të tij dhe se vetëm ai ishte gjykatësi i vetes. Përballë këtij konstatimi se çdo raport është raport forcash ai është dashur të heqë dorë nga iluzioni që kishte për njëfarë »drejtësie«, për »ligje« etj.

I vetmi dhe prona e tij MARKSI

»Aty ku shteti ka arritur të ketë një ndërtim të plotë, aty njeriu çon jetë të dyfishtë — qiellore e tokësore, por jo vetëm në mendime, në vetëdije, por edhe në *realitet*, në *jetë* — jetë në bashkësinë politike, ku ai paraqitet si *qenie shoqërore*, dhe jetë në shoqërinë qytetare, ku vepron si *njeri privat*, ku njerëzit e tjerë i shikon si mjet, vetveten e përbuzë deri në mjet dhe bëhet lodër e forcave të huaja. Shteti politik është në marrëdhënie po aq spirituale ndaj shoqërisë qytetare sa edhe qielli ndaj tokës. Ai qëndron ndaj saj në të njëjtën kundërshti, e tejkalon në mënyrë të njëjtë, sikurse që feja e tejkalon kufizimin e botës profane, përkatësisht në atë mënyrë që sërish duhet ta pranojë, ta rivendosë e të le-

jojë që të sundojë me të. Në realitetin e vet të *drejtpërdrejtë*, në shoqërinë qytetare, njeriu është qenie profane. Këtu, ku ai për veten e për të tjerët vlen si individ real, ai është dukje e *pavërtetë*. Përkundrazi, në shtet, ku njeriu vlen si qenie gjinore, ai është anëtar imagjinar i një sovraniteti të paramenduar, i zhveshur nga jeta e vet reale individuale dhe e mbushur me përgjithësi joreale . . .

Emancipimi politik është, nga njëra anë, reduktim i njeriut në anëtar të shoqërisë qytetare, në individ *egoist*, të *pavarur*, e nga ana tjetër në *qytetar*, në person moral.

Vetëm atëherë kur njeriu real, individual e kthen në vete qytetarin abstrakt dhe si njeri individual bëhet *qenie gjinore* në jetën e vet empirike, në punën e vet individuale, vetëm atëherë kur njeriu i njeh dhe i organizon »forces propres« të veta si forca *shoqërore* dhe, prandaj, kur të mos e ndajë nga vetja forcën shoqërore në trajtë të forcës *politike*, vetëm atëherë do të kryhet emancipimi i njeriut.

Rreth çështjes ebreje

»Vetëm në bashkësi me të tjerët çdo individ i fiton mjetet për t'i zhvilluar në mënyrë të gjithanshme aftësitë e veta; pra, vetëm në bashkësi bëhet e mundshme liria personale. Në surrogatet e deritashme të bashkësisë, në shtet etj., liria personale ekzistonte vetëm për individët, të cilët ishin zhvilluar në raportet e klasës sunduese, dhe vetëm nëse ishin individë të asaj klase. Bashkësia e pavërtetë, në të cilën individët deri më tash bashkoheshin, pavarësohej vazhdimisht kundër tyre, e duke qenë se ishte bashkim i një klase kundër një klase tjetër, ajo njëherazi për klasën e nënshtruar ishte jo vetëm bashkësi iluzore, por edhe prangë e re. Vetëm në bashkësinë e vërtetë individët e arrijnë në dhe përmes bashkimit të vet lirinë e vet [. . .]

Përkundër kësaj, puna qëndron krejtësisht ndryshe në bashkësinë e proletarëve revolucionarë, të cilët i vënë nën kontrollin e vet kushtet e ekzistimit të vet dhe të ekzistimit të të gjithë anëtarëve të shoqërisë; në atë bashkësi individët marrin pjesë si individë. Ajo është bashkim i tillë i individëve (natyrisht, me kusht që forcat prodhuese të jenë të zhvilluara), e cila ia nënshtrohet kontrollit të tyre kushtet e zhvillimit të lirë e të lëvizjes së individëve, kushtet e zhvillimit të tashti i ishin lënë rastit dhe pavarësoheshin kundër individëve të veçantë pikërisht për shkak të ndarjes së tyre në individë, që ishte krijuar në saje të ndarjes së punës dhe ishte bërë, për shkak të përçarjes së tyre, lidhje e huaj për ta.«

Ideologjia gjermane

»Vendin e shoqërisë së vjetër borgjeze me klasat e saj dhe me antagonizmat midis klasave e zë një bashkësi ku zhvillimi i lirë i secilit është kusht për zhvillimin e të gjithëve«.

Manifesti i partisë komuniste

HORKHAJMERI

»Në shtetet e sotme totalitare, në të cilat e tërë jeta frymore kuptohet vetëm nga aspekti i drejtimit të masave, elementet e thella e humaniste të moralit me vetëdije janë hedhur e qëllimet e individit janë shpallur të pavlera në krahasim me ato që qeveria i ka shpallur kurdoherë si qëllim i përgjithshëm. Sado që në disa rryma të filozofisë së dobisë, veçmas në ekonominë nacionale liberaliste, interesi personal shpallet si rrënjë legjitime e mënyrës së veprimit, e pastaj me konstruksione të guximshme e me sofizma të hapura orvaten ta pajtojnë me sjelljet jovetjake që kërkohen nga masat, mbaheshin si të dyshimtë e të urrejtur ata autorë të tjerë të cilët e mbronin egoizmin jo vetëm në suaza konvencionale, thjesht »teorike« e pa bindje të thellë; por shpesh e shpallnin për esencë të këtij aspekti të qenies shoqërore. Kritika e egoizmit më mirë i përgjigjet sistemit të këtij realiteti egoist se mbrojtja e tij e hapur; sepse ai sistem mbështetet gjithnjë e më shumë në mohimin e karakterit të tij; vlefshmëria publike e rregullave do të shënonte njëherazi rënien e tyre. Sado që anëtari mesatar i shtresave sunduese fshehurazi mund t'i kuptojë motivet e tjera e jo motivet egoiste në kuptimin më të ngushtë, ai shpreh zemërimin kur këto propagohen para botës. Egoizmi i cili në kohën më të re shpallet i shenjtë, »sacro egoismo« i shteteve luftarake, është për individin e masës, përkundrazi, pikërisht i kundërt me interesin personal dhe nxit braktisjen e mirëqenies, të sigurisë dhe të lirisë. Ai shënon tendencat agresive të grupeve të vogla të shoqërisë dhe nuk ka kurrfarë lidhjeje me lumturinë e shumicës së individëve. Fridrihu II, mbreti i Prusisë, moralisht i hidhëruar e mori në mbrojtje politikën e vet egoiste, të zhveshur nga paragjykimet, nga Makiaveli i cili e kishte themeluar, ndërsa *Fabulen për bletët* të Mandevijit, në të cilën ky nën moton »private vices, publics benefits« shtroi dhe propagoi egoizmin si bazë të shoqërisë bashkëkohore, e kritikoi në mënyrë tejet karakteristike sidomos njeri nga filozofët më reprezentativ të borgjezisë që erdhi në pushtet. Vetë Mandeviji e dinte mirë se proklamimi i hapur i egoizmit nuk u përgjigjej pikërisht atyre personave që më së shumti e mi-shëronin atë.

Në tërë historinë e deritashme, madje edhe në ato periudha që tregohen të përparuara, prej pjesës dërrmuese të popullsisë kërkohej që sa më shumë t'i kufizojë nevojat e veta. Me të gjitha mjetet e fuqisë dhe të propagandës kërkohej disiplina personale dhe toleranca reciproke si dhe dëgjueshmëria ndaj sunduesve. E pengonin zhvillimin e individëve«.

Teoria tradicionale dhe teoria kritike

FROMI

»Suprimimi i unit individual dhe përpjekja që kështu të mposhtet ndjenja e padurueshme e pafuqisë janë vetëm njëra anë e synimeve mazohiste. Ana tjetër e tyre është përpjekja e njeriut që të bëhet pjesë e ndonjë tërësie më të madhe e më të fuqishme jashtë tij, që në të zhduket dhe të marrë pjesë në të. Ajo fuqi mund të jetë ndonjë individ, institucion, zot, komb, ndërgjegje apo ndonjë shtrëngesë psikike. Duke u bërë pjesë e fuqisë të cilën e ndien si të pamposhtur, të përjetshme e magjike, njeriu merr pjesë në forcën dhe në lavdinë e saj. Ai heq dorë nga uni personal dhe e braktis forcën e krenarinë e lidhur me të, ai si individ e humb integritetin e vet dhe heq dorë nga liria e vet; mirëpo, duke marrë pjesë në fuqinë brenda së cilës ka humbur, ai fiton siguri të re dhe krenari të re. Ai gjen kështu edhe mbrojtje nga shqetësimet që ia shkaktonte dyshimi. Edhe nëse zotëria i tij është autoritet jashtë tij, edhe nëse ai e ka interiorizuar zotërinë si ndërgjegje apo si shtrëngesë psikike, mazohisti ka hequr dorë nga marrja e vendimeve, ka hequr dorë nga përgjegjësia vendimtare për fatin e unit të vet personal, e me këtë është liruar edhe nga mëdyshja se ç'domethënie ka jeta e tij ose për atë se kush është »ai«. Në këto pyetje përgjigjet raporti i tij ndaj fuqisë me të cilën bashkohet. Domethënia e jetës së tij dhe identiteti i unit të tij personal janë të përcaktuar me një tërësi më të madhe, brenda së cilës është zhdukur uni personal [...]

»Me çështjen e autoritetit e të lirisë është ngushtë e lidhur një vështirësi e veçantë; në të vërtetë, ne vështirë mund të vlerësojmë se dëshirat, mendimet e ndjenjat tona në ç'masë janë vërtetë tonat e në ç'masë na janë imponuar nga jashtë. Gjatë historisë moderne autoritetin e kishës e ka zëvendësuar autoriteti i shtetit, autoritetin e shtetit autoriteti i ndërgjegjës, e në kohën tonë ky i fundit është zëvendësuar me autoritetin anonim të arsyes së shëndoshë dhe të opinionit publik, si mjete të përshtatjes. Nuk e vërejmë se jemi bërë pre e llojit të ri të autoritetit ngase jemi çli-

ruar prej trajtave të tij më të vjetra, publike. Jemi bërë automatë, e jetojmë në mashtrim se jemi individë që e kanë vullnetin e vet. Ai mashtrim i ndihmon individit që të mbetet i pavetëdijsëm për pasigurinë e vet, por kjo është e vetmja ndihmë të cilën mashtrimi i tillë mund t'ia ofrojë. Në të vërtetë, është dobësuar uni personal i individit, kështu që ai nuk ndihet i pafuqishëm dhe tejet i pasigurt. Ai jeton në botën me të cilën nuk është më me të vërtetë në lidhje, ku ai është bërë pjesë e makinës të cilën e ka ndërtuar me duart e veta. Ai mendon, ndien dhe dëshiron atë që beson se duhet të mendojë, të ndiej edhe të dëshirojë; brenda vetë këtij procesi ai e humb unin e vet personal, në të cilën duhet të ndërtohet çdo siguri e vërtetë e individit të lirë.

Humbja e unit personal e ka rritur domosdosinë e përshtatjes, sepse rrjedhë e saj është dyshimi i thellë në identitet. Nëse unë nuk jam asgjë tjetër veçse ajo që besoj se duhet të bëhem — atëherë kush jam »unë«? Kemi parë se si individ — gjatë shkatërrimit të rendit mesjetar, në të cilin zinte vend të pamohueshëm e të përcaktuar, filloi të dyshoj në unin e vet personal. Identiteti i individit është njëra nga çështjet kryesore të filozofisë moderne prej Dekartit e këtej. Sot e marrim si punë të kryer se ne jemi ne. E megjithatë, dyshimi ynë në ne ende ekziston e, madje, edhe është rritur. Pirandello e ka shprehur në pjesët e veta atë ndjenjë të njeriut modern. Ai nisët nga pyetja: kush jam unë? Çfarë prove tjetër kam për identitetin tim veç vazhdimësisë së unit tim trupor? Me përgjigjen e tij ai nuk e vërteton unin personal — siç bën Dekarti — por e mohon: unë nuk kam identitet, uni im personal nuk është asgjë tjetër veçse shprehje e asaj që të tjerët presin të jem; unë jam »ashtu siç më dëshironi«.

Ikja nga liria

Zgjodhi dhe përktheu:
Muhamedin Kullashi

KATALOGU I »THEMĚS«

KATALOG »THEME«

Nenad Mišćević

FILOZOFIJA JEZIKA

Naprijed, Zagreb 1981, f. 253.

Ekziston një mendim sipas të cilit filozofia e gjuhës zhvillohet pikërisht në momentet kur kontestohet filozofia. Por në të njëjtën kohë ekziston e dhëna e rëndësishme se filozofia dhe ligjërimi janë të pandashme, e dhënë që del në shesh fare qartë në të gjithë mendimin njerëzor. Ç'do të thotë tash ta shtrosh çështjen e filozofisë së gjuhës si disiplinë e veçantë? Ç'do të thotë disiplinë e veçantë dhe ç'do të thotë që »filozofia të ndahet në disiplina të veçanta«? Ç'do të thotë tash të shkruash një tekst të hyrjes në filozofinë e gjuhës, ashtu si na prezantohet libri që kemi në dorë, sado që autori i tij e titullon »Filozofia e gjuhës«? Nëse ligjërimi është gjithnjë më shumë se vetë ligjërimi, e filozofia e pandashme nga vetë ligjërimi, tashmë e ndërthyer brenda ligjëritimit, si të përcaktohet disiplina e veçantë filozofia e gjuhës?

Një përgjigje të qartë, të thjeshtë e të menduar mirë në këto dhe shumë

pyetje të ngjashme provon të na japë filozofi i ri N. Mišćević në 250 faqet e librit të tij për rrethanat jugosllave gjithsesi të dalluar.

Mišćevići, në përcaktimin e tij të problematikës me të cilën do të merret nisët nga epiqendra e mendimit më se dymijëvjeçar perëndimor, nga përcaktimi i Platonit për të folurit si »udhëheqje e shpirtit përmes logosit«, drejt njohjes dhe të vërtetës, në të cilën rrugë ndeshen temat e mëdha të filozofisë, të qenies, të së vërtetës, të të qenit dhe të raportit të subjektit ndaj tyre. Kështu filozofia e gjuhës ngadalë jo vetëm që nuk do të mbetej disiplinë në skajet e filozofisë, po në fakt do të shndërrohej në vetë filozofinë. Prandaj Mišćevići vazhdon t'i përcaktojë më tutje konturat dhe kufijtë e disiplinës: »filozofia e gjuhës (është) ajo disiplinë filozofike që merret me ligjërimin (jezična djelatnost)«. Dhe vazhdon ta përcaktojë më tutje në mënyrë eksplicite si fushë

që për pasojë duhet ta ketë parasysh »jo vetëm gjuhën, po edhe atë që flet« dhe, prandaj, duhet të përfshijë edhe hulumtimin e »atyre veprimtarive simbolike që në thelb janë të ngjashme me gjuhën«. Kështu e përcaktuar ajo ende nuk e arrin specificitetin e ekzistencës së vet, sepse me ligjërimin merren edhe shumë disiplina të tjera, si disiplinat e ndryshme linguistike, psikologjia, sociologjia, e për të mos thënë gati të gjitha dijet shoqërore. Prandaj autori e ndien nevojën ta arsyetojë edhe më tutje ekzistencën e filozofisë së gjuhës si disiplinë e veçantë. Po përmendim këtu shkurtimisht disa nga këto arsye: filozofia e gjuhës duhet të merret me tërësinë e ligjërimit në njësinë e tij, ndryshe nga disiplinat e veçanta shkencore, të cilat merren me aspekte të caktuara; filozofia e gjuhës studion thellën e ligjërimit, e jo aspektet e tij të përvojës së jashtme dhe kontingjente; ajo merret me ligjërimin si proces »në gjenezën dhe në historinë e tij«, e jo si të dhënë; ajo merret me veprimtarinë ligjërimore me vështirim në problemet klasike filozofike, gjë që në shumicën e rasteve linguistika nuk e bën. Madje, autori nuk e lë pa e nxjerrë në shesh qartë se filozofia bashkëkohore çështjes së gjuhës i jep më shumë rëndësi sesa filozofia klasike, në rezultatet e saj ajo shkon

madje deri aq larg sa »gati nuk ka mundësi që raportin tonë ndaj gjësë ta mendojmë jashtë fushës së gjuhës apo ndonjë sistemi të ngjashëm shenjash«. Në këtë mënyrë filozofia e gjuhës në fakt bëhet vetë filozofia, bëhet diçka që hyn në themclet e mendimit, diçka ngjashëm me filozofinë e historisë që nga Hegeli e deri te Hajdegeri, mendon autori. »Kthimi nga gjuha kështu bëhet njëherësh kthim kritik dhe vetëkritik i filozofisë të kushtet e *poiein* dhe *poieisthai* të saj« (f. 14).

Për ta përcaktuar më tutje objektin e kësaj disipline filozofike autori e ndien nevojën t'i përcaktojë, gjithnjë në vija të shkurtëra, edhe veçoritë e veprimtarisë ligjërimore, të cilat veçori njëherësh në të vërtetë e përcaktojnë edhe problematikën parimore me të cilën merret ai në këtë libër. Këto veçori ai përpiqet t'i përmbledhë në pesë fusha: origjina e gjuhës, që sot më nuk është aktuale; me të lidhet grupi i problemeve që dalin nga problemi i lidhjes së gjuhës me gjërat, a është kjo lidhje arbitrare apo e motivuar; grupi i dytë i çështjeve që i veçon këtu Mishçeviçi lidhet me gjuhën dhe mendimin, e bashkë me to shkojnë çështjet e gjuhës si krijim dhe të gjuhës si veprimtari, të gjuhës si sistem dhe të gjuhës si proces; grupi i tretë i çështjeve ka të bëjë me

raportin midis subjektit folës dhe gjërave, raport për të cilin në filozofinë e sotme mendohet se ndërmjetësohet nga praktika gjuhësore, pra gjuha konceptohet jo më si mjet, po si element përbërës i vendosjes së këtij raporti; Mishçeviçi, mbi mendimin e Marksit se njeriu është qenie e raporteve, nxjerr përmbysjen gjuhësore: »njeriu krijon raporte si qenie e praktikës gjuhësore»(15); grupin e katërt të çështjeve e sheh në domethënien e faktit se njeriu ka gjuhë, se duhet të krijojë raporte ndaj kuptimit të themeluar gjuhësisht, se flet, kupton dhe interpreton; dhe grupi i fundit i çështjeve ka të bëjë me modusët autentikë dhe jo-autentikë të praktikës gjuhësore, e në këtë kontekst edhe problemin e shtrembërimeve ideologjike ndaj një shkalle të caktuar të shtrembërimit të domosdoshëm që nënkuptohet me vetë gjuhën. Në këtë mënyrë, ndërmjetshëm, por edhe në mënyrë të shtjelluar përmes një shënimi në kllapa, autori lë anash një grup të rëndësishëm të çështjeve të fushave që merren me ligjërimin, qofshin ato filozofike apo dije të specializuara: në tërësi çështjet e filozofisë së gjuhësisë, të epistemologjisë së gjuhësisë, dhe të filozofive që merren me ligjërimin e filozofisë. Qasja e Mishçeviçit ndaj filozofisë së gjuhës është thjesht filozofike, prandaj në hulumtimet e saj

shtrohen çështjet filozofike lidhur me ligjërimin, e jo çështjet e filozofisë së shkencave të ligjërimin, apo filozofimi rreth çështjeve që nxjerrin në shesh studimet e specializuara. Për ta konkretizuar më shumë objektin e hulumtimit të filozofisë së gjuhës Mishçeviçi merret më tutje në disa faqe me problemin e komunikimit si praktikë gjuhësore, ku me pak fjallë tregon ku dalin dhe si zbërthehen çështjet filozofike.

Konceptimi i tillë, siç u paraqit deri këtu, duke lënë anash elementet që u përmendën dhe mbase edhe elemente të tjera, mbase na bën të mundur të flasim edhe për diçka që nuk është filozofi e ligjërimin, diçka si jo-filozofi e ligjërimin. E pikërisht kur jemi te filozofia, vallë ka mundësi të përcaktohet mirë ajo që quhet filozofi pa qenë përcaktuar kjo që mbetet si jo-? Ç'mbetet në fushën e ligjërimin e që do të dille në jo-filozofi të ligjërimin? Ç'është fati i kësaj mbetjeje, fati i kësaj jo-filozofie?

Po, të vijojmë me prezantimin e autorit. Në vijim të pjesës së parë të librit Mishçeviçi gradualisht na i paraqet problemet kryesore të filozofisë së gjuhës përmes tre kapitujve: *Teoritë e domethënies* (semantika dhe pragmatika), *Teoritë e shenjës dhe Teoritë e ligjëratës dhe të interpretimit* (28—88). Për filozofinë,

mendon autori, ekziston një pyetje e rëndësishme: »ç'do të thotë të flasësh për gjërat dhe si është e mundur«? Problematikën e domethënies në mënyrë të shtjelluar e gjejmë të shtruar te Huserli përmes konceptimit të tij të përgjithshëm të intencës (synimit?), ndërsa te logjistët e tjerë në forma të ndryshme të teknikizuarra dhe për qëllime të tjera. Nga fundi i shekullit të kaluar dhe sidomos në fillim të shekullit tonë problematika e referencës së fjalëve ndaj gjërave u pa si e gabuar. Me Fregen fillon konceptimi pas të cilit fjalët kanë kuptim vetëm në kuadër të tërësive më të mëdha dhe se në fakt domethënia e fjalëve në njëfarë mënyre mund të shihet vetëm në lidhje me tërësinë e funksionimit praktik të gjuhës. Pra, raporti midis fjalës dhe realitetit, për teoritë e kontekstit, nuk është domethënia. Ky raport »është gjithnjë tashmë i ndërmjetësuar përmes kontekstit të fjalës dhe përdorimit të saj praktik« (29). Duke vendosur të merret vetëm me teoritë e këtij lloji, autori vazhdon t'i zbërthejë problemet dhe interesimet në kuadër të teorisë të domethënies mbi bazë të tri aspekteve të veprimtarisë gjuhësore: semantikë (domethënia e thënieve dhe e elementeve të tyre), sintaksë (mënyra se si lidhen midis tyre elementet) dhe pragmatikë (ku-

shtet në të cilat zhvillohet veprimtaria ligjërimore). Meqenëse kjo ndarje tashmë është bërë e zakonshme dhe shumë shpeshtë merret si e gatshme, autori shënon një numër vërejtjesh hyrëse, në mënyrë që të evitohen moskuptimet. Paraqitja e qartë dhe substanciale e autorit më tutje vijon me zbërthimin e pikave kyçe të teorisë së domethënies të Freges, Kuajnit, Davidsonit dhe të Dametit, që mbindërtohen në njëra tjetrën dhe njëherësh bëjnë kritikën e njëra tjetres gjithnjë në rreth të semantikës. Me të njëjtën rrugë zhvillohet problematika e pragmatikës, ku pak më gjerë jipen disa koncepte themelore të Ostinit, pastaj të Grajsit dhe shënime për nënkuptime të Vitgenshtajnit, teoria e të cilit në Jugosllavi është pak më e njohur qoftë përmes përkthimeve të veprave të tij, qoftë përmes shkrimeve më të gjera për të. Në fund autori vetëm sa arrin të sugjerojë se teoritë letrare të Bahtinit, të Uspenskit e të Mukazhovskit, po të integroheshin në trajtimet filozofike, do të sillnin ndihmë në përcaktimin e subjektit folës dhe varësisë së tij nga gjuha.

Në një formë po kështu elementare, por prandaj mjaft të qartë, autori arrin ta eksponojë problematikën e teorisë të shenjës në aspektin filozofik, në një anë përmes konceptimit klasik filozo-

fik përmes vështrimit të tij nga aspekti prapë filozofik (Hajdegeri) dhe në anën tjetër përmes teorisë së tërë të zhvilluar në kuadër të shpërthimit që bëri në këtë fushë gjuhësia moderne (Sosyri e strukturalizmi), përgjithësisht semiologjia, për t'u rikthyer te Hajdegeri, Derida e Mileri, te kritika e shenjës e te teoria e Milnerit. Rruga e semiotikës ka qenë deri tash e tillë që ka kaluar nga problematika e domethënieve dhe e njësive të gjuhës te teksti. Me këtë filozofia e gjuhës kalon në fazën e vështrimit të funksionimit global të gjuhës, pikërisht ashtu siç del në semiotikë, në filozofinë analitike dhe në hermeneutikë.

Kapitullin për teoritë e ligjëratës dhe të hermeneutikës Mishçeviçi e nis me vërtetimet e Hajdegerit si teori e të kuptuarit midis teorisë të hershme të kuptimit dhe të interpretimit (Huserl, Niçe, Diltaj) dhe hermeneutikës moderne. »Derisa filozofia e të kuptuarit e Hajdegerit është e mbjellë drejtpërsëdrejti në problematikën ontologjike, hermeneutika më e re, përfaqësuesit më të rëndësishëm të së cilës janë Gadameri dhe Rikëri, provon të arrijë te rrafshi ontologjik përmes analizës së tërthortë dhe të ndërmjetme të veçorive themelore të krijimeve gjuhësore«(78). Autori këtu na e paraqet një problematikë vërtetë të ndër-

likuar në një mënyrë të qartë e të shkurtër, për të nxjerrë në fund një numër pyetjesh dhe problemesh që njëherësh e vënë në pikëpyetje vetë hermeneutikën e konceptuar si të tillë dhe i gjejnë edhe rrënjët dhe mbase edhe mëshitetjet e saj si filozofi e mirëfilltë.

Kjo pjesë është ajo që mund të quhet hyrje në problematikën e filozofisë së gjuhës në kohën tonë, përkatësisht e asaj problematike që qoftë edhe me vetë zgjedhjen autori e konsideron si dominante dhe më të kuptimshme në kohën tonë. Përveç qartësisë së eksponimit dhe thjeshtësisë në manevrimin me idetë dhe teoritë e shumta dhe komplekse filozofike të kohës sonë, autori manifeston edhe një saktësi dhe maturi të rallë terminologjike në trajtimet e këtylla në Jugosllavi (adapton terma kroatë gjithnjë në shkallën e pranueshme, ndryshe nga mjaft autorë linguistë që në këtë fushë mbase krijojnë edhe më shumë probleme).

Pjesa e dytë e librit mban titullin »Historia e çështjes mbi gjuhën« dhe eksponon problematikën e filozofisë së gjuhës në Antikë, në Mesjetë dhe në kohën e re deri te Niçeja. Duket i pranueshëm arsyetimi i autorit që këtë problematikë ta kapë në tërësinë e manifestimit të saj (jo vetëm në filozofi, po edhe në semioti-

kë, hermeneutikë, retorikë - poetikë), prandaj edhe konceptimi i librit si hyrje e orientim del më i qartë. Kjo nuk është histori, por orientim nëpër histori të filozofisë së gjuhës. Dhe do thënë se ky orientim më duket shumë i sigurt.

Pjesa e tretë e librit merret me filozofinë bashkëkohëse të gjuhës. Qëllimi i saj është të tregojë »si u krijua dhe si u zhvillua filozofia bashkëkohëse e gjuhës«, por gjithnjë vetëm në pika globale. Kjo pjesë përbëhet nga dy kapituj të mëdhenj: *Kthimi nga gjuha në filozofinë bashkëkohëse* dhe *Nga gjuha te revolucioni*. Më duket e drejtë që këtu të shënohen edhe temat kryesore të preokupimit të autorit: Gjuha si fakt themelor kulturor, Shqyrtime logjiko-filozofike: gjuha si model dhe anticipim i realitetit, Logosi e fenomeni: gjuha si bartëse e kuptimit, Semiotika si teori e interaksionit, Gramatika filozofike: gjuha si veprimtari e drejtuar me rregulla, Gjuha si rend shenjues, Gjuha si medium i filozofisë dhe i mendimit; Marksizmi, Bah-tini-Voloshinovi: realiteti ideologjik si botë e shenjave, Kritika e filozofisë së të folurit të tëhuajësuar, Mënyra e prodhimit të domethënies dhe tëhuajësimi gjuhësor, Ligjë-rata si mjet i kallëzimit ideologjik të subjektit, Revolucionet e ligjërimit poetik, Probleme të hapu-

ra. Në këtë vistër kaq të gjerë problemesh autori skicon çështjet e filozofisë së gjuhës dhe orientimet e ndryshme të një numër vërtet i madh autorësh. Prandaj edhe e sheh të arsyeshme t'i njejtojë kufizimet në paraqitjen e tij që në hyrje: megjithatë eksponimi kaq i shpejtë i Vitgenshtajnit apo Bylerit e ndonjë figure tjetër të rëndësishme në këtë fushë në raport me gjerësinë që i jepet krejt pjesës së dytë të këtij trajtimi, nuk më duket se arsyetohet vetëm me mungesë vendi, apo me shqyrtim global. Më duket se megjithatë kemi të bëjmë me preferenca të autorit për problematikën e trajtuar në këtë kuadrin e dytë. Problematika që shtron Bahtin-Voloshinov, megjithatë e aktualizuar me vonesë, apo bartja ngapak artificiale nga ekonomia në semiotikë të Rosi-Landi, e deri edhe përzierja gjuhësi strukturale - marksizëm - psikanalizë - sharm i shprehjes të Kristeva, më duket se nuk kanë merituar kaq shumë vend përveç se me faktin se shprehin tendenca për një shpërthim drejt kapërcimit të ndarjeve filozofie e gjuhës (gjuhësi) semiologji, etj. Këtë mbase e sugjeron edhe fragmenti i tekstit të V. Benjamins në fund: »Rrjedha historike ashtu si shfaqet me nocionin e katastrofës për mendimtarin nuk mund të thotë asgjë më shumë

se kaleidoskopi në dorën e fëmijës, në të cilin pas çdo lëvizjeje gjithë ç'është rregulluar përmyset në rend të ri. Në thelb pamja ka të drejtë. Nacionet e sunduesve gjithmonë kanë qenë pasqyrë në sajë të së cilës është krijuar pamja e ndonjëfarë »rendi«. — Kaleidoskopi do thyer«.

Nenad Mishçeviçi me këtë libër ka pasur për qëllim të na japë një pamje të qartë dhe të shkurtër, por të plotë në aspektin e problematikës, të filozofisë së gjuhës në gjendjen e sotme dhe në zhvillimin e saj. Me këtë tekst ai këtë qëllim e ka arritur plotësisht. Ka arritur të na japë një pasqyrë jo të thatë, jo indifereente, po kritike, për aq

sa është e tillë kritika e ndërmjetme përmes zgjedhjes së problematikës, zgjedhjes së autorëve të prezentuar dhe vërejtjeve të tij të pandërmjetme. Kjo pasqyrë shumë e mirë e tij e dëshmon vërejtjen e P. Rikërit në vepërën e tij *Mbi interpretimin*: »Sot jemi në fazën e hulumtimit të një filozofie të madhe të ligjërimit e cila do t'i nxirrte në shesh funksionet e shumëfishta të shenjuesisë (signifier) njerëzore dhe relacionet e tyre të ndërsjella... Dyshoj se këtë mund ta bëjë një njeri i vetëm«.

Të themi në fund se libri i Mishçeviçit përmban edhe bibliografinë dhe indeksin e emrave.

Rexhep Ismajli

Tzvetan Todorov

LA CONQUÊTE DE L'AMÉRIQUE

Seuil, Paris, 1982, fq. 279.

Autor i këtij libri ngapak të çuditshëm, por gjithsesi shumë interesant, është Cvetan Todorovi, një nga studiuesit më të njohur në Francë për çështje të teorisë së letërsisë dhe për çështje të semiologjisë, francez me origjinë bullgare, një nga njohësit dhe përhapësit më autoritativë të formalistëve rusë në Perëndim me një përvojë të jetuar intensivisht të asaj që quhet »strukturalizëm« — nga gjuhësia e deri te semiologjia e teoria e tekstit, disa nga veprat e të cilit tashmë janë bërë shumë të njohura pikërisht si përpjekje për një njohje më të thelluar e njëherësh më të formalizuar: *Gramatika e Dekameronit*, *Letërsia dhe domethënia*, *Hyrje në letërsinë fantastike*, *Poetika e prozës*, *Poetika*, *Fjalor enciklopedik i shkencave të ligjërimit*, *Simbolizëm e interpretim*, *Llojet e ligjëratës*, *Bahtini — parimi dialogjik*, etj., që të gjitha të botuara pas vitit 1966. Sigurisht, se as përcaktimi »formalizëm rus« e as tjetri »strukturalizëm«

nuk thonë shumë gjë pa i pasë përcaktuar më për afër qëndrimet e autorit, megjithatë, në studimet e letërsisë dhe të problematikës së shenjave këto përcaktime mund të shërbejnë si një kuadër i përgjithshëm, sidomos nëse theksojmë më tutje interesimin e autorit për teorinë e të thënit (énonciation) të përthyer nëpër psikanalizën e nëpër njëfarë marksizmi, që në të njëjtën kohë janë edhe mbështetje kryesore për përpjekjet e tij për të bërë shpërthim, kapërcim të kufizimeve të problematikës dhe teorive strukturale. Nxënës i Bartit, ai patjetër do të përpiqet të mos e shohë thellimin në problematikën e studimit të vet përmes ngushtimit të kuadrit, po pikërisht përmes inkuadrimit të ideve në një kuadër shumë më të gjerë, në kuadër të semiologjisë (të domethënies dhe të kuptimit), që për shumëkënd sot mund të jetë kuadri i përgjithshëm i dijeve të ashtuquajtura humanitare. Këto kontura të përgjithshme, e madje edhe

tendenca mbase për t'i kapërcyer edhe vetë ato, më, duket, duan theksuar edhe më shumë pikërisht në lidhje me librin »Pushtimi i Amerikës. Çështja e tjetrit«, por të cilin po bëjmë fjalë tash.

Problematikën e shenjësise, pra edhe të komunikimit, që dominon në shumë fusha të dijeve të sotme, në mënyrë të nënkuptuar, autori i këtij libri e sheh si praktikë shenjëzimi e komunikimi, si proces në të cilin në mënyrë të domosdoshme, çështja e subjektit nuk mund të shtrohet ndarazi nga çështja e tjetrit, ashtu siç thuhet në gjuhësi nga Humbloti e deri te Benvenisti tash vonë si unë që njëherësh është domosdo edhe ti dhe e kundërta, si dialektizim i këtij raporti, apo si dialog (në termat e Bahtinit). Për këtë arsye, po edhe për ta theksuar mbase më shumë rëndësinë e komunikimit, autori provon ta shtrojë këtë çështje në një kuadër të gjerë — në kuadër të procesit të zbulimit dhe të pushtimit të Amerikës në më se një shekull. Ky kuadër nuk është zgjedhur fare rastësisht: në këtë rast kemi të bëjmë me mundësinë e shprehjes së dy botëkuptimeve të ndryshme, të dy ideologjive të ndryshme, të vëna përballë njëra-tjetrës, të konfrontuara deri në zgrip dhe me mundësinë e shprehjes së tyre pikërisht në tërësinë e raporteve »unë—ti«. Megji-

thatë, shtrohet pyetja pse dhe si të shkruhet sot një libër për pushtimin tashmë të largët të Amerikës? Më parë do të duhej thënë qartë se një histori të pushtimit të Amerikës që do të pretendonte të jetë shkencë, në asnjë mënyrë nuk do ta bënte një studiues i letërsisë, qoftë edhe nga pozitat e semilogjisë. E, libri i Todorovit është shkencë, është dije e avancuar. Ai nuk është asnjëherë histori e pushtimit, nuk është histori fare. Ai është rizbërthim, rivështrim i historisë tashmë të njohur, është sprovë për të kaluar përtej historisë, për t'i parë konturat dhe kufijt e saj. Thënia e pushtuesve të lashtë *Historia magistra vitae est* këtu më nuk lexohet si fatalitet i njeriut për ta përsëritur veten, po si mësim që do nxjerrë nga e kaluara, që të mos përsëritet më. »Dua të flas për zbulimin e tjetrit nga uni«. Pra libri i Todorovit në thelb ka një qëllim moral dhe prandaj është shkruar si rrëfim që njëherësh është jo-histori dhe më shumë se histori.

Çështja e zbulimit të tjetrit në librin e Todorovit nuk shtrohet në frymën e personalistëve të tipit të Buberit, apo të ekzistencialistëve: »Ky grup nga ana e tij mund të jetë brenda shoqërisë: gratë për burrat, të pasurit për të varfërit, të marrët për »normalët«; ose të jetë i jashtëm, një tjetër

shoqëri, pra, që, sipas rasis, do të jetë i afërt apo i largët: qenie që çdo gjë i afron me ne, në plan kulturor, moral, historik; ose të panjohur, të huaj të cilëve nuk ua kuptoj as gjuhën as zakonet, aq të huaj sa ngurroj, në kufi, ta pranoj përkatësinë tonë të përbashkët në një lloj të vetëm». Pikërisht një të huaj kështu të largët, një *tjetër* të largët, zgjedh Todorovi për të na folur për mënyrën sesi e kemi njohur tjetrin (Evropa Perëndimore), si e kemi kuptuar, me ç'rast fjala kuptoj do të përmblote edhe vështrimin »pshtoj«. E mbi këtë bazë ai na flet edhe për konstituimin tonë (Evropa Perëndimore) si *unë*, pra si pushtues. Pikërisht në këtë pushtim Todorovi e sheh origjinën e të gjithë subjektësisë deri sot. »Shekulli gjashtëmbëdhjetë do ta ketë parë duke ndodhur gjenocidin më të madh të historisë njerëzore«. Nëse ky gjenocid është në themelet e një shoqërie, për Todorovin, ia vlen t'i hyhet ndërmarrjes së vetëdijesimit dhe ndryshimit të qëndrimit ndaj tjetrit, për ta ndryshuar veten. Sartri për kolonistin dhe për të kolonizuarin thotë se mund të bëhet njeri vetëm nëpër aktin e vrasjes së kolonizuesit nga ana e të kolonizuarit. Todorovi sikur ka pak më shumë optimizëm dhe prandaj i hyn një ndërmarrjeje të tillë me synime etike.

Për ta arritur këtë Todorovi i hyn rindërtimit të zbulimit dhe të pushtimit të Amerikës së Mesme nga spanjollët përmes dokumentacionit ekzistues: ditarë të kohës, shënime, raporte, histori, përshkrime etnologjike, gjeografike e të tjera. Analiza e tij në thelb është analizë e ligjeratës, analizë e teksteve. Kjo analizë në libër nuk na paraqitet: libri e supozon shkencën e analizës së teksteve, që lexuesi mund ta gjejë në librat e tjerë të tij. Këtu na del një rrëfim përmes Kolombit, Moktezumës, Kortosit, Dyranit, Sahagunit, Las Kasasit, figura që marrin pjesë drejtpërsëdrejti në këtë pushtim nga të dy anët. Ata edhe analizohen, por edhe u lejohej të flasin vetë, të bëjnë dialog, ndërsa autori ndërhynte si udhëheqës nëpër këtë rrëfim, po edhe më shumë se udhëheqësi, ai edhe gjykon. Ky libër mund të lexohet si një roman, por në të njëjtën kohë edhe konstituohet si teori: këtë na e thotë në mënyrë të padysishme sistemimi i rrëfimeve. Rrëfimet nuk janë thjesht rrëfime për perandorin Moktezuma, apo ndonjë tjetër, po rrëfime për Moktezumën dhe raportin e tij ndaj shenjave gjithnjë në raport me Kortestin dhe raportin e tij ndaj shenjave. Ja kapitujt: I. Të zbuluarit, II. Të pushtuarit, III. Të dashurit, IV. Të njohurit, V. Epilog. Kapitulli *Të dashurit*, për

shembull, ndahet në pjesët: *Kuptoj, marr e shkatërroj, Barazi ose pabarazi, Skllavëri, kolonializëm e komunikim*. Çdokush e di se titulli shënon dhe sintetizon atë që vjen pas: ec e beso se ke të bësh me rrëfim. Rrëfimi këtu del kuadër që shpreh në një mënyrë ndoshta më adekuate për autorin rezultatit e analizës, ndoshta edhe e bën më të mundur analizën pikërisht për shkak se do të dalë përtej të analizueshmes. Mbase rrëfimi shpreh edhe qëndrimin e autorit ndaj subjekteve objekte të analizës.

Kapitulli i parë, që për objekt ka zbulimin e Amerikës, merret me studimin e motiveve të Kristofor Kolombit (Kristobal Kolon-it) për të ndërmarrrë udhëtime të gjata deri në brigjet e Indisë. Gjithandej në tekste dalin motive nga më të ndryshmit, por dominon motivi i arit. Analiza (rrëfimi) e Todorovit tregon se në thelb Kolombi kishte tri motive: pasurinë (që mund të jetë mjet), besimin në krishtërimin dhe vullnetin për ta përhapur atë (Kristobal, kështu e shkruan vetë, do të thotë »bartës i Krishtit«), dëshirën për të zbuluar se toka është një. Në këtë odisejadë Kolombi megjithatë nuk merr pasuri, po vetëm vijon të zbulojë; ai nuk i kupton njerëzit që i zbulon, vetëm i vlerëson, ua imponon vlerësimet e veta, hapi i parë drejt asi-

milimit. Ai e zbulon Amerikën, jo amerikanët, s'ka qëndrim të qartë ndaj alteritetit. Ai e zbulon dhe e refuzon tjetërsinë përnjëherë. Kjo për Todorovin lidhet me historinë e Spanjës: më 1492 Spanja hedh *tjetrin* brenda *vetes* duke fituar mbi maurët dhe duke i nxjerrë jashtë çifutët; po në këtë vit Spanja zbulon *tjetrin* e *vet* jashtë, Amerikën që do të bëhet latine. Kolombi (dhe bashkëkohësit e tij) nuk e vëren tjetrin dhe ia imponon vlerat e veta, por njëherësh veten e quan: *i huaj*.

Kapitulli *Pushtimi* vijon më tutje në këtë rrugë. Si u bë pushtimi i Amerikës, kur dihet se banorët e saj me numër ishin tejet më shumë, pra forcë më e madhe se konquistadorët? Për ta shtruar këtë çështje Todorovi procedon në rrëfimin e tij si vijon: rindërton arsyen që e nieh historia — heshtjen e Parandorit Moktezuma, mosreagimin e tij, praktikisht dorëzimin e tij, pikërisht për shkak të mënyrës së tij të komunikimit dhe besimit që i thotë se duhet të dorëzohet; rindërton përçarjet e brendshme të meksikanëve dhe epërsinë e spanjollëve në armatim. Ai shton madje edhe se konquistadorët bënë edhe luftë bakteriologjike (ua shpunë variolën), e megjithatë se këto nuk duken arsye të mjaftueshme për të mundur ushtri me qindra mijëra njerëz. Në të vërtetë,

ai kërkon diçka që i bashkon të gjitha këto arsye. Rrëfimet indiane i japin ndoshta një përgjigje: »Po u zhduk marrëveshja, u zhduk dija«; kronikat e mëvona: »Kërkuan nga perënditë e tyre t'u ndihmojnë dhe t'ua japin fitoren kundër spanjollëve dhe armiqve të tjerë. Por duhet të ketë qenë tepër vonë sepse nuk kishin më përgjigje te orakujt e tyre; atëherë perënditë i morën për memecë ose të vdekur«. Majat dhe astekët humbën zotërimin e komunikimit. »Mos fituan spanjollët mbi indianët me ndihmën e shenjave?« Duke folur mbi qëndrimin e Moktezumës ndaj shenjave Todorovi jep një përgjigje. Indianët, siç tregon analiza, kishin një shoqëri shumë të klerarizuar, ku çdogjë varej nga i pari, e edhe ky nga të kuptuarit, pra nga parathënja e shenjave të analizave të ndryshme simbolike, të yjeve e të tjera. Në të vërtetë ata kishin kalendarin e tyre ciklik mbi bazë të të cilit edhe parashikonin të ardhmen. Në cikël çdo gjë përsëritet. E nëse shenjat e këtij cikli pajtohen disi me të dhënat e luftës a të jetës, besimi në të parathënë bëhet i patundshëm. Todorovi sjell tekste që e thonë këtë. Pra ata i besojnë rendit të vendosur që më parë, jamë shoqëri që jeton me të kaluarën, nga e kaluara, prandaj shqetësimi i tyre konsiston në pyetjen: »si

të mësoj?«, jo në pyetjen »ç'të bëj?«, që i karakterizon spanjollët. Komunikimi i indianëve ishte i tipit njeri/botë, ndërsa i evropianëve njeri/njeri. Në këtë relacion njohjet shumë të mëdha të Moktezumës për ushtrinë pushtuese vetëm interpretohen në suaza të parathënieve dhe e bëjnë të dorëzohet. Duke mos qenë mësuar që të komunikojë me njerëzit si të barabartë dhe të ndryshëm, Moktezuma në kuadër të komunikimit të tij me shenjat humbet lidhjet, nuk di ku t'i vendosë spanjollët. Informimet e tij i paraqesin të paparashikueshëm, të ndryshëm — krijohet vizioni i perëndisë. Kjo natyrisht vetëm sa e nxjerr në shesh edhe më shumë taktikën perfide të evropianëve për pushtim. Në komunikimin e tyre njeri/njeri tjetri mund të jetë vetëm i ndryshëm: i barabartë, superior ose inferior. Tjetri për këtë konceptcion është i huaj, e po të jetë i barabartë — si të matesh me të, po të jetë superior — duhet t'i shtrohesh, vetëm inferiorin e sundon. Konkuistadorët që në fillim imponojnë superioritetin: ata nuk e mësojnë gjuhën e indianëve, i përdorin ata si përkthyes. Ata në mënyrat më të ndryshme rrënojnë sistemin e komunikimit të indianëve, rrënojnë sistemin e vlerave të tyre dhe njëkohësisht ua imponojnë të vetat. Nuk është e rastit që ba-

shkë me pushtimin ushtarak, madje edhe para tij, shkon pushtimi kishtar, i cili ka për detyrë që të imponohet pikërisht në këtë rrugë. »Indianët nuk dinë të gënjejnë«, thonë kronikat. Në komunikimin njeri-njeri indianët janë më inferiorë, prandaj evropianët fitojnë, thotë Todorovi. Por kjo fitore ka një faqe të zezë: prapa zhduket veprimtaria simbolike. Evropiani me këtë humb përfundimisht aftësinë e komunikimit me rruzullimin, duke e shpallur komunikimin njeri-njeri për të vetmin. Nga ana tjetër, Kortesi, ai që mundi Moktezumën, pra edhe spanjollët, të gjithë sistemin e tyre të komunikimit e kanë të drejtuar nga integrimi në shoqëri, po edhe nga manipulimi i tjetrit. Manipulimi i tjetrit në këtë rast për ta bëhet qëllimi kryesor, prandaj edhe krijohen veprime të shumta vetëm me qëllim simbolizues. Një politikë e tërë evropiane që po lindte aplikohet në pushtimin e Amerikës: Kortesi bëhet gati prototip i Makiavelit. Imponimi i gjuhës bëhet i domosdoshëm. Për këtë fillon të krijohet vetëdije e theksuar, prandaj edhe nis analiza e gjuhës po në këtë kohë. Në këtë kohë lind gramatika e parë e spanjishtes (Nebriha), ku shkruan në mënyrë të prerë: »Gjuha gjithmonë ka qenë shoqëruesja e perandorisë«.

Konkuistadorët e kuptojnë mirë botën e indigjenëve, shpesh madje e admirojnë, e megjithatë e shkatërrojnë E shkatërrojnë si të huajën, si tjetrin; tjetri për ta është inferior. Pushtimi ishte detyrimisht shkatërrim: indianët duhe-shin shkatërruar në sasi e në cilësi, sepse ishte krijuar vlerësimi i mirë /i keq = spanjoll/ indian. Të mirit = spanjollit i lejohet çdogjë: masakri është gjëja më e zakonshme. Kjo shkon bashkë edhe me dijen që lihet prapa. Pushtimi krijon vakuum: edhe zakonet, edhe jeta e indianëve do të përshkruhen nga vetë pushtuesit. Në Meksiko ata bëjnë masakër, kur kthehen në Spanjë bëhen dijetarë.

Të shumta dhe të mëdha janë informatat dhe problemet që shtron Todorovi në rrëfimin e tij. Epilogun e librit ai e fillon me një mallëkim të kohës (Las Kasas): »Besoj se për shkak të veprave kaq të pështira, . . . , të bëra në mënyrë kaq të padrejtë, tiranike e barbare, Zoti do të shtrijë mbi Spanjën tërbimin dhe hidhërimin e tij, për shkak se e gjithë Spanja e ka marrë pjesën e pasurive të përgjakshme të uzurpuara me çmimin e aq shumë rrënimeve e çrrënjosjeve«. Me këtë përkujtohet fajësia e bashkëkohësve të vendeve pushtuese dhe rreziku nga mundësia për hakmarrje. Prandaj Todorovi nuk harron ta ritheksojë aspektin moral të librit

të tij: tjetrin do marrë si të ndryshëm dhe raporti social do parë si ndryshueshmi në barazi.

Epilogu në mënyrë fare të qartë nxjerr në shesh linjat e qëndrimit ndaj tjetrit edhe në gjendjen e sotme: histori që s'i takon vetëm së kaluarës. Shoqëritë e sotme, as të sakrificës, as të masakrit, edhe të njërës edhe të tjetrës, nuk ngurren t'i quajë shoqëri të *masakrificës*. Termi i tretë në raportin me tjetrin, më i keqi.

Duke e pranuar në mënyrë tacite dallimin e Benvenistit midis ligjëratës së rrëfyer dhe ligjëratës së komentuar, dhe duke i dhënë këtij të dytit edhe një vulë eksplicite të tipit evropian, për pasojë pushtues — kolonizues, duke e përcaktuar të parin si tip ligjëratare që vetëm propozon, ndërsa të dytin që edhe imponon, Todorovi vetë zgjedh si mjet dhe formë të parin, në fakt duke e përzier mënyrash të ndryshme, pikërisht për shkak se ai vjen si tip i zgjedhur jo a priori, po si zgjedhje a posteriori, pasi të jetë bërë analiza mbase kryesisht në tipin e dytë. Prandaj, nëse karakterizimi kryesor i li-

gjëratës së komentuar vlen, atij nuk mund t'i shpëtojë as ligjërata e autorit tonë, i cili thotë: »Unë nuk mund të ndahesha nga vizioni i »pushtuesve« pa hequr dorë në të njëjtën kohë nga forma diskursive që ata e kishin bërë të veten«. Analiza që bën Todorovi tregon se ligjërata e pushtuesit për pushtimin e Amerikës përmban në vete bërthamën e ligjëratës së të pushtuarit, që do të duhej të kishte formë rrëfimi.

»Semiotikja nuk mund të mendohet jashtë raportit ndaj tjetrit«. Është kjo kufizim për semiotikën?

Ja një libër i jashtëzakonshëm. Libër që të bën të mendosh më thellë për tjetrin, mbase më shumë për veten. Libër që shtron shumë çështje. Libër që përmes një historie të një masakri konstituues të »superioritetit« evropian të trumbetur gjithandej kërkon rrugën e humanizmit: vetëdijësimi mund të jetë megjithatë edhe racionalizim i pozitave të vetvetes, nëse nuk i tregon shenjat e sigurta të transformimit.

Rexhep Ismajli

»BESËLIDHJA E RE«

Përktheu nga teksti origjinal Don Simon Filipaj
Kršćanska Sadašnjost - Drita, Zagreb - Ferizaj, 1980.

Cdo përkthim i Bibles në çfarëdo gjuhe botërore — e sot dihet se Bibla është e përkthyer pothuajse në të gjitha gjuhët apo dialektet botërore — është një ngjarje kulturore. Po këtë domethënie e ka për kulturën shqiptare edhe përkthimi më i ri i »Besëlidhjes së Re« në gjuhën shqipe.

Për ta kuptuar rëndësinë dhe cilësinë e përkthimit të Besëlidhjes së re nga ana e Don Simon FILIPAJT,¹ duhet të thuhet se tradita e përkthimeve të teksteve biblike, qofshin fragmentare apo in-

tegrale, në gjuhën shqipe, është mjaft e gjatë,² për t'u intensifikuar në shek. XIX, si pjesë e veprimtarisë së rilindësve. Pas K. Kristoforidhit,³ në shekullin e kaluar si përkthyes i Ungjillit të Mateut përmendet edhe njëfarë P. Francesco Rossi.⁴ Pa e mohuar vlerën e përkthyesve të mëparshëm, interesi dhe puna në përkthimin e Bibles vazhdon edhe në fillim të shekullit tonë.

Kështu më 1915 del përkthimi i Ungjillit sipas Mateut nga penda e P. Anton M. Xanonit.⁵ Siç mund të kuptohet nga parathënia i këtij përkthimi

¹ Don Simon Filipaj u lind më 1.V.1925 në Klleznën e Poshtme afër Ulqinit. Shkollën fillore e kreu në Selitë — Vladimир, ndërsa gjimnazin në kolegjin papnor të jezuitëve në Shkodër. Prej vitit 1946 — 1950 studioi filozofinë dhe teologjinë në Zagreb, ku, më 29.VI.1950, u shugurua për prift. Përveç shqipes dhe serbokroatishtes i zotëron gjermanishten, frengjishten dhe italishten, ndërsa i zotëron mirë gjuhët klasike: greqishten dhe latinishten. Prej vitit 1965 shërben si famullitar në Shën Gjergj afër Ulqinit. Përveç tjerave e ka përkthyer Ungjillin sipas Mateut dhe Biblën e Ilustruar. Tashti punon në përkthimin e të »Besëlidhjes së Vjetër«.

² Dh. S. Shuteriqi, Shkrimet shqipe në vitet 1352 — 1850, »Rilindja«, Prishtinë, 1978.

³ R. Qosja, Historia e letërsisë shqipe, Romantizmi II, »Rilindja«, Prishtinë, 1984, fq. 384ss.; G. Petrotta, Popolo, lingua e letteratura albanese, Palermo 1931 — IX, fq. 64 — 78, 86 — 100ss; XXII dhe 287.

⁴ P. Francesco Rossi, Il vangelo di S. Mateo, in albanese, London 1870. Këtu duhet theksuar, se shqipëruet i shkëlqyer i »Psalmëve të Davidit« është edhe don Ndue Bytyçi, që e pan dritën në revista, por jo edhe në botim të veçantë.

A. M. Xanoni ka pasur ndërmend t'i përkthejë edhe librat e tjerë të »Besëlidhjes së re«. Mirëpo, kësaj nuk ia arriti dot, meqë vdekja e rrëmbeu mu në vitin 1915.

Në vitet e 30-ta të këtij shekulli kanë qenë të përkthyer edhe ungjit e Markut dhe të Lukës në përgatitje të P. Pietro Palladint dhe P. Zef Valentinit dhe nën mbikëqyrjen e P. Gjon Karmës dhe Don Ndre Mjedes. Për më tepër ka qenë i programuar përkthimi i Biblës integrale — Besëlidhja e vjetër dhe Besëlidhja e re — në bashkëpunim të shkrimtarëve dhe intelektualëve të ndryshëm jezuitë, françeskanë dhe priftërinjë shekullarë në krye me P. Gjergj Fishtën.⁶ Mirëpo, ky projekt nuk u realizua, ngase shpërtheu Lufta e Dytë Botërore. Kështu u desht të kalonte një kohë e gjatë që sërish dikush t'i kthehej përkthimit të Biblës.

Kur themi kështu atëherë mendojmë se përkthimi i Biblës nuk bëhet njëherë e përgjithmonë. Dihet se gjuha është e

gjallë dhe qenësia e saj qëndron në dinamizmin e vet, në procesin evolutiv të saj. Nga ana tjetër njohuritë biblike, zbulimet arkeologjike, materialet epigrafike po sjellin dritë gjithnjë e më tepër në të kuptuarit e teksteve dhe me këtë, kuptohet, edhe në të lehtësuarit e përkthimit.

Ndonëse përkthimi i teksteve biblike nuk është i lehtë dhe i thjeshtë, me një entuziazëm të lartë shpirtëror e intelektual i është rrekur Don Simon FILIPAJ. Kur themi kështu atëherë mendojmë se »po deshtëm që këto tekste t'i përkthenim me plotkuptim të fjalës drejtë, duhet të dihet më tepër se kuptimi i thjeshtë i fjalës. Duhet të njihen edhe rrethanat e jashtme, bota e të menduarit dhe natyra e gjuhës biblike«. ⁷ Së këndejmi gjuha e teksteve të »Besëlidhjes së re« ka qenë gjuha greke e kohës së A. të Madh që e kanë folur popujt e Mesdheut Lindor, kuptohet me një vulë të theksuar të frymës semite, konkretisht të hebreishtes dhe

⁶ Anton M. Xanoni, S. J., Ungjilli i Jezu Krishtit mas Sh'Ma-teut. Shkodër. »Shtyp. e Zojës s'Paperlyme« 1915.

⁷ Giuseppe Valentini S. J., La missione dei Gesuiti e la cultura albanese, Milano 1976(?) fq. 29. Vërtetë, në vitet e '70-ta del përkthimi i vlefshëm i Besëlidhjes së re, por jo i tërësishëm me titull: »Shkrimi shëjt. Katër ungjijt dhe punët e apostujvet«. Përkthye shqip prej teksteve origjinale nga Msgr. Dr. Joseph J. Oroshi. New York 1978, Our Lady of Good Counsel. Albanian Roman Catholic Center.

⁸ Otto Goldmann, Ima li Biblija pravo (përkthim nga gjermanishtja: Wege in die Bibel), Zagreb 1971, fq. 6.

⁹ W. J. Harrington, Uvod u Novi zavjet — Spomen ispunjenja (përkthim nga anglishtja: Record of the Fulfillment — The New Testament), »Kršćanska Sadašnjost«, Zagreb 1975, fq. 145s; 162s.

arameishte.⁸ Andaj, kur i kemi të gjitha këto parasysh, çfarë mund të thuhet për përkthimin e »Besëlidhjes së re« nga ana e Don Simon Filipajt?

Nga ajo që lexohet në parathënie që i paraprin përkthimit të kësaj »Besëlidhje të re«, shihet qartë, se autori ka qenë i vetëdijshëm për problemet me të cilat ballafaqohet secili përkthyes i këtyre librave.

Mirëpo, ajo që këtë përkthim e veçon nga gjitha përkthimet e deritashme të teksteve biblike është parathënia e gjerë (fq. XI—XXII) ku jepen të gjitha të dhënat më të domosdoshme për secilin lexues lidhur me origjinën e Biblës, me karakterin e librave të saj, me rrethanat dhe vendkrijimin e saj dhe me botën greko-romake. Pos kësaj para secilit tekst të »Besëlidhjes së re« jepen të dhëna të shkurtëra rreth autorit të tyre dhe karakterit të kohës. Së këndejmi me vlerë të madhe janë komentet biblike të teksteve të »Besëlidhjes së re« (fq. 781—1004) dhe me vlerë tejet të rëndësishme është tabela kronologjike paralele me ngjarjet biblike dhe ato politike të kohës (fq. 1005—1066) dhe në fund skicat e tempullit të Herodit në Jeruzalem, Jeruzalemit me rrethinë dhe karta gjeopolitike e botës mesdhetare dhe e Azisë së Vogël me lokalitete që kanë qenë ngushtë të lidhura me ngjarjet biblike. Të gjitha këto bëjnë

që përkthimi të veçohet nga të gjitha përkthimet e deritashme të teksteve biblike në gjuhën shqipe. Vetë fakti se është bërë nga origjinali dëshmon po ashtu vlerë të madhe si për autorin ashtu edhe për vetë gjuhën e përkthimit. Kuptohet se gjatë përkthimit të »Besëlidhjes« Don Simon Filipaj ka konsultuar edhe përkthime të tjera, gjë që është vetëm veti e punëtorëve të ndërgjegjshëm, si ndaj tekstit ashtu edhe ndaj lexuesit.

Meqë e shumë ngjajshme është këtij përkthimi, lirisht mund të thuhet, e të këtij mendimi janë edhe kritikët më rigoroz të gjuhës, se ajo është e rrjedhshme, në frymën e gjuhës letrare, ndonëse në Paraqitjen e vet e shfaq shqetësimin lidhur me problemet me të cilat ballafaqohet secili që merret me të shkruarit në gjuhën e sotme letrare shqipe, e jo që më, siç thotë vetë, një: *»famullitar i thjeshtë... larg çdo qendre me mundësi konsultimi të vogla, sigurisht që edhe më fort e bën »barrën të pabarabartë me fuqitë e mia«* (fq. IX). Me përjashtim të disa lëshimeve, që janë më tepër të karakterit të lekturës, përkthimin e veçon gjuha e bukur, e kujtuar, letrare shqipe. Lirisht mund të thuhet se ajo është e një lavruesi të gjuhës. Kjo më së miri shihet jo vetëm në strukturën e fjalisë, por edhe në përdorimin e termino-

logjisë biblike në gjuhen shqipe.

Që në fillim thamë se përkthimi i teksteve biblike nuk është punë e thjeshtë dhe e lehtë. Andaj çdo përkthim, sado i përsosur nga aspekti gjuhësor, aty-këtu vuan edhe nga lëshimet e vetë përkthyesit, si pasojë e vështërsive ose edhe të lodhjes apo të mungesës së fjalorëve adekuatë dhe të konsultimeve me ekspertët gjegjës. Këto vërehen edhe në këtë përkthim.

Kemi bërë krahasime me tekstin origjinal.⁹ Dhe kur bëhet krahasimi edhe me përkthimet e tjera, mund të thuhet në tërësi se autori nuk është larguar nga domethënia dhe porosia e tekstit origjinal. Në qoftë se aty-këtu vërehet ndonjë përkthim i lirë apo i adaptuar i frymës së gjuhës shqipe, atëherë kjo ka qenë nevojë e domosdoshme e gjuhës në të cilën përkthehej. Sidoqoftë, autori asesi nuk e cënon autenticitetin e origjinalit. Nga disa raste që mund të konsiderohen se mund t'u bëhet vërejtje në këtë përkthim, ne këtu jemi ndalur në letrën e Palit dërguar kolosianëve, ku lexojmë: *»Ruanu të mos ju gënjejë kush me anë të »filozofisë« — me*

stërholime të kota, që bazohen në thashethënat njerëzore, në »elementet e botës« e jo në Krishtin« (Kol 2,8). Fjala është për nocionet filozofi dhe elementet e botës të cilat përkthyesi i vë në thonjëza. Megjithatë, siç do të shohim, as në origjinalin grek: *»Blépete mé tis hymas estai ho sylagogon dià tes filosofias kai kenés apates katà tèn paradosin ton anthrópon, katà tà stoiheia tou kosmou kai ou katà Xristón«* (Kol 2,8) as në përkthimin latinisht: *»Videte ne quis vos decipiat per philosophiam, et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum«* (Kol 2,8) nuk janë nën thonjëza. Siç duket këtë përkthyesi, Don Simon Filipaj, e ka bërë nën ndikim i përkthyesve të Biblës në gjuhën serbokroate, botimi i *»Stvarnostit«*,¹⁰ se vetëm në këtë përkthim këto dy nocione janë nën thonjëza sikurse edhe në përkthimin e Dr. Ljudevit Rupçiqit, ku vetëm nocioni *filozofija* është nën thonjëza, por jo edhe *»elementet e botës«*, të cilën Rupçiqi e përktheu me *»ustanove svijeta«*, *»institucionet e botës«*.¹¹ Megjithatë, në

⁹ Novum Testamentum graece et latine. Utrumque textum cum apparatu critico imprimendum curavit EBERHARD NESTLE novis curis elaboraverunt Erwin Nestle et Kurt Aland Editio vicesima secunda. United Bible Societies London.

¹⁰ Biblija. Stari i novi zavjet. »Stvarnost« Zagreb 1968.

¹¹ Sveto Pismo Novi zavjet s izvornog grčkog teksta preveo i bilješkama propratio Dr. Fr. Ljudevit Rupčić, hercegovački franjevac. Za tisak priredio Dr. Fr. Rufin Šilić, Sarajevo 1961.

përkthimin e Bonaventura Dudës dhe Jerko Fuçakut të »Besëlidhjes së Re« të vitit 1977¹² këto nocione nuk gjenden nën thonjëza, ndonëse të dytë kanë qenë redaktorë biblik të përkthimit të »Stvarnostit«. Madje këto nuk gjenden as në përkthimet në gjuhën sllovene dhe gjermane që kemi pasur mundësi t'i konsultojmë.

Nuk e kemi ndërmend që këtu të flasim në mënyrë të hollësishme rreth kësaj çështjeje. As që jemi kompetent të japim vlerësim biblik rreth këtyre çështjeve. Megjithatë, na merr mendja se këtu kemi të bëjmë me ndikimin e shikimit modern të egzegetëve të tekstit përkatës biblik. Mendojmë se nuk është këtu fjala për »filozofinë« si »filozofi«, ndonëse dihet se Pali ka qenë njëri prej intelektualëve më komplet nga çdo aspekt, pra, edhe nga aspekti i filozofisë së kohës. Fjala është për »*masktrime*«, »*opsesione*«, pikërisht ashtu siç e gjejmë të përkthyer në gjuhën gjermane, përkthim i përbashkët i protestanëve dhe i katolikëve: »*Gebt acht, dass euch keiner durch die Vorspiegelung höherer Erkenntnisse betrügt. Das alles ist nur von Menschen erdacht. Was sie über die kosmischen*

Mächte sagen, hat mit Christus nichts zu tun« (Kol 2,8),¹³ që në shqipe kishte me qenë: »Kini kujdes, që asnjëri prej jush mos të mashtrohet përmes opsesioneve të njohurive të larta. Sepse të gjitha janë të trilluara prej njerëzve. Atë që e thoni për fuqitë kozmike, asgjë nuk ka të bëjë me Krishtin« (përkthimi nga gjerm. Z. Mirdita). Pra, besojmë se tejet qart mund të shihet edhe nga ky përkthim në gjermanishte, përkatësisht shqip, se Pali nuk ka të bëjë asgjë me »*filozofinë*« si të tillë, por me trillime, përkatësisht me të menduarit e njerëzve. Duhet ta kemi parasysh faktin se letrat e Palit janë qarkore, drejtuar bashkësive të posalindura krishtere, me karakter pedagogjiko-edukativ e moral, shikuar sub specie aeternitatis. Tekefundit, edhe përkthyesi, Don Simon Filipaj, e jep shpjegimin e këtij rreshti, sesi e kuptojnë egzegetët këtë fjali të Palit (fq. 945). Pavarësisht nga kjo, mendojmë se tekstit është dashur t'i përmbahej ashtu siç është dhe jo t'ia shtojë thonjëzat.

U tha edhe më parë se lehtë mund të kërkohej »gabimet« apo »lëshimet«. Por nuk do të ishte e udhës dhe as e ndershme

¹² Novi Zavjet s grčkog izvornika preveli Bonaventura Duda-Jerko Fučak, »Kršćanska sadašnjost« Zagreb 1977.

¹³ Die gute Nachricht. Das Neue Testament in heutigem Deutsch. Herausgegeben von den Bibelgesellschaften und Bibelwerken im deutschsprachigen Raum. Stuttgart 1971.

që për gjëra të tilla, përkatësisht për shkak të mënyrës së të kuptuarit të tekstit nga ana e përkthyesit t'i mohohet suksesi dhe vlera e përkthimit. Kjo as që mund të ndodhë me përkthimin e »Besëlidhjes së re« të Don Simon Filipajt. Pavarësisht se në këtë përkthim mund të gjendet ndoshta edhe ndonjë dobësi e na-

tyrës tjetër gjuhësore apo stilistike, ky përkthim e plotësoi një zbrazëti dhe nevojë të kahershme që është ndier ndër intelektualët dhe ndër ata që dëshirojnë të komunikojnë me tekstet biblike. Pa kurrfarë ngurimi mund të themi se ky përkthim do të jetë dëshmi e kohës.

Zef Mirdita

PROBLEMI SOCIJALISTICKOG RAZVOJA POLJOPRIVREDE I SELA

Izdavački centar »Komunist«, Beograd, Jugoslovenski centar za teoriju i praksu socijalističkog samoupravljanja »E. Kardelj«, Ljubljana, 1983, fq. 1 — 737.

Problemet e bujqësisë dhe të fshatit sot janë të shumta e të ndërlikuara, ndërsa zgjidhja e tyre është shumë e rëndësishme për zhvillimin e mëtejshëm socialist vetëqeverisës të Jugosllavisë. Bujqësia dhe fshati përgjithësisht janë lënë pas dore në tërë periudhën e pasluftës, ndërsa — duke marrë parasysh situatën e tashme ekonomike në vend, nevojën për ushqim dhe transformim të fshatit — tashti shtrohet si kërkesë e domosdoshme dhe e ngutshme para shkencës dhe shoqërisë që të shqyrtohen gjendja, problemet dhe kundërthëniet e praktikës, të politikës dhe të teorisë në zhvillimin dhe në transformimin socialist të bujqësisë e të fshatit. Një ndër pasojat më të mëdha në bujqësinë dhe në fshatin e Jugosllavisë dhe veçanërisht në territoret kodrinore e malore të saj, aktualisht janë devitalizimi, shpërngulja dramatike, shpopullimi, devasta-

cioni etj., nga të cilat dalin një varg problemesh të tjera.

Pikërisht për këto arsye dhe shumë të tjera në Osijek më 27 dhe 28 janar të vitit 1983 u mbajt tubimi shkencor »Çështje aktuale të bujqësisë dhe të fshatit në zhvillimin socialist të Jugosllavisë«. Tubimi u organizua në kuadër të shqyrtimeve teorike »Mendimi dhe vepra revolucionare e Eduard Kardelit«. Këto tubime tashmë janë bërë formë tradicionale e shqyrtimeve shkencore dhe shoqërore mbi problemet më të rëndësishme të zhvillimit të mëtejshëm të shoqërisë; ky tubim është i katërti me radhë. Organizatorë të këtij tubimi të madh, ku morën pjesë rreth 200 vetë, ishin Qendra Jugosllave e Teorisë dhe Praktikës së Vetëqeverisjes »E. Kardelj«, Universiteti i Osijekut, Lidhja Kooperativiste e Jugosllavisë, Oda Ekonomike e Jugosllavisë, Komiteti Federativ i Bujqësisë dhe

Seksioni për Fshat dhe Bujqësi i Konferencës Federative të LSPP të Jugosllavisë.

Në publikimin *Probleme të zhvillimit socialist të bujqësisë dhe të fshatit* përfshihen të gjitha referatet dhe kumtesat e paraqitura në këtë tubim shkencor, të cilat deri tash nuk janë botuar dhe që kanë kaluar nëpër recensurë profesionale para se të mbahet tubimi. Sa i përket strukturës themelore, të gjitha kontributet janë grupuar në katër pjesë tematike: 1. Bujqësia në strategjinë e zhvillimit ekonomik dhe shoqëror të Jugosllavisë (fq. 65—279); 2. Sektori shoqëror në bujqësi (fq. 281—412); 3. Ekonomia bujqësore individuale dhe proceset e bashkimit dhe të integritetit të saj në sistemin e riprodhimit shoqëror (fq. 413—573); dhe 4. Fshati në proceset e zhvillimit shoqëror-ekonomik dhe shoqëror-politik (fq. 575—697).

Ky publikim voluminoz, pas vërejtjes së Këshillit redaktues (fq. 4—5), përmban edhe fjalën hyrëse të Hamdi-ja Pozdercit (fq. 7—8), shqyrtimet hyrëse të Anton Vratushës (fq. 9—16) dhe rezymetë e shqyrtimeve të mëparshme, që janë rezultat i disa »tryezave të rrumbullakta«, ku merrnin pjesë shumë punëtorë shkencorë, profesionistë dhe shoqërorë (fq. 17—61). Publikimi në fund ka edhe rezymetë në gjuhën serbo-

kroate, sllovene, maqedone, shqipe, hungareze dhe angleze (fq. 699—726), si dhe një regjistër të lëndës (fq. 727—733).

Në kuadër të këtyre pjesëve tematike trajtohen një varg çështjesh të zhvillimit dhe të transformimit socialist të bujqësisë e të fshatit. Në *rezymetë e shqyrtimeve të mëparshme* (6 punime) bëhet fjalë për ndikimin e forcave subjektive socialiste në zhvillimin e marrëdhënieve shoqërore-ekonomike në bujqësi dhe fshat, për prodhimin bujqësor dhe pozitën shoqërore-ekonomike të bujqve në Vojvodinë, për gjendjen, mundësitë dhe vendin e prodhimitarisë bujqësore të rajoneve kodrinore-malore në B e H dhe të territorit mediteran, për shfrytëzimin dhe mbrojtjen e hapësirës bujqësore, për shkencën, transferin e teknologjisë dhe arsimin e kuadrove në zhvillimin vetëqeverisës të bujqësisë etj.

Në *pjesën e parë tematike* (15 punime) shqyrtohen këto probleme: vendi i bujqësisë në zhvillimin e deritashëm dhe në zhvillimin e ardhshëm shoqëror dhe ekonomik të Jugosllavisë dhe pozita e saj në ndarjen ndërkombëtare të punës, roli i komplekseve agroindustriale në zhvillimin ekonomik të vendit dhe marrëdhëniet shoqërore-ekonomike në këto komplekse, pastaj realizimi i detyrave të politikës agrare, shfrytëzimi dhe

shoqërorizimi i tokës, roli i bujqësisë në stabilizimin ekonomik të Jugosllavisë, disa aspekte regjionale të zhvillimit të bujqësisë, roli i shkencës, i arsimit dhe i kuadrove në përpërimin e bujqësisë etj.

Në kuadër të *pjesës së dytë tematike* (9 punime) trajtohen shumë, çështje të sektorit shoqëror të bujqësisë, siç janë prodhimi primar dhe lidhja e industrisë përpunuese me prodhuesit e lëndëve të para, riprodhimi shoqëror i ekonomive të mëdha bujqësore dhe roli i tyre në zhvillimin agrar, zhvillimi dhe organizimi i kombinateve bujqësore-industriale dhe perspektiva e prodhimit në to, stagnimi i blëgëtorisë në ekonomitë e bujqësisë shoqërore, shkaqet e stagnimit të sektorit shoqëror të bujqësisë në përgjithësi etj.

Pjesa e tretë tematike (14 punime) përmban punimet që u kushtohen problemeve të ekonomisë bujqësore individuale dhe proceseve të integritimit në sistemin e riprodhimit shoqëror, sikurse janë shkaqet dhe pasojat e zvogëlimit të popullsisë aktive, të rritjes së numrit të makinave prodhuese dhe të mjeteve të tjera të prodhimtarisë agrare, të rritjes së jobujqëve si pronarë të tokës, të orientimit të vogël të ekonomive individuale bujqësore nga tregu etj. Në këtë pjesë të publikimit disa punime përqëndrohen

në mendimin marksist të të Kardelit mbi fshatin dhe fshatarësinë dhe veçanërisht shqyrtohen punimet e tij mbi lidhjen fshatare-punëtore në revolucionin socialist, mbi konceptcionin e tij të politikës kooperativiste etj.

Në *pjesën e katërtë tematike* (9 punime) trajtohen një varg çështjesh të transformimit social, ekonomik, demokratik dhe politik të fshatit. Ndër këto probleme duhet veçuar sidomos strukturi-min social të fshatit dhe disa dukuri jo të volitshme në zhvillimin e tij: procesin e deagrarizimit, braktisjen dramatike, tendencat shpopulluese dhe rrjedhimisht shuarjen e jetës në shumë fshatra, konstituimin e disa kategorive ndërmjetësuese në bujqësi, mospunimi i sipërfaqeve të punueshme bujqësore («ugari social») etj., që janë pasojë e stagnimit të zhvillimit të bujqësisë në pronën individuale, por edhe të shkollimit të brezeve të reja etj.; sot në Jugosllavi në rreth 27.500 fshatra sa janë, në rreth 20.000 sish është zvogëluar numri i popullsisë, ndërsa në një numër të konsiderueshëm të tyre në të ardhmen e afërt do të shuhet jeta dhe do të mbesin të braktisura ose disa tashmë kanë mbetur vetëm si nocione gjeografike. Një kujdes i merituar në këtë pjesë të publikimit iu është kush-

tuar edhe ekonomive të përziera shtëpiake (bujqësore-jobujqësore) si element afatgjatë i strukturës sonë agrare, si dhe zgjerimit të strukturave urbane në fshat dhe pasojave të mungesës së shumë institucioneve shoqërore e kulturore dhe elementeve urbane infrastrukurale etj.

Nuk ka dyshim se punimet e botuara në këtë *Buletin* shumë voluminoz kanë rëndësi të madhe për njohjen e gjendjes dhe të problemeve aktuale të bujqësisë dhe të fshatit, si dhe për strategjinë dhe përpjekjet e zhvillimit dhe të transformimit të mëtejme socialist të tyre. Një

pjesë e mirë e punimeve dhe e kontributeve në këtë publikim kanë të bëjnë me analizën e shumë çështjeve të bujqësisë, të fshatit e të fshatarëve në territorin e Vojvodinës. Edhe pse Kosova karakterizohet me një varg specifikash dhe problemesh interesante të bujqësisë e të fshatit për zhvillimin shoqëror dhe ekonomik, në tubimin e përmendur shkencor dhe në këtë publikim ajo përfaqësohet vetëm me një punim me titull »Ndryshimet sociale-demografike në fshatin kosovar« (fq. 641-657) të autorit të këtij vështrimi.

Hivzi Islami

PRAKSA — VRIJEME — SVIJET

Nolit — Beograd, 1984.

U mogućnosti smo da proučimo jednu zaista značajnu studiju iz oblasti filozofije, studiju koja je »rezultat istraživačkog procesa« na problemima etike i revolucije u klasičnoj nemačkoj filozofiji, kojim se prof. M. Kangrga odavno bavi. On smatra da su problemi prakse i vremena logičan nastavak upravo tog istraživanja, pogotovo što se, po mišljenju autora, »nijedan značajniji marksistički mislilac nije posebno pozabavio problemom vremena, da se, zatim, pojam *prakse* nije »dokraja i dostojno problematizirao«, a da je pojam »svijeta gotovo sasvim ostao izvan vidokruga marksističke misli«. Iz ovog polaznog stava autora sledi zaključak da su »marksisti u osnovi ostali u horizontu građansko-kapitalističkog svijeta i to u njegovu najlošijem idejnom ili duhovnom izdanju«. Ovako preostre i ne baš argumentovane tvrdnje, autor nastoji opravdati izvođenjem dela. Nai-

me, njegov osnovni cilj se sastoji u nastojanju da se »probi je taj misaoni horizont i kroz analizu veze praksa—vrijeme—svijet ukaže na obrat filozofije (kao teorije)« koji se sastoji u njenom ozbiljenju.

U samom polazištu Kangrga smatra da je bitno istaći razliku između pojmova: »čovjek = povijesno događanje« i »čovjek = historijsko biće« da bi mogao ostvarivati plodan prostor razumevanja Marksovog stava po kome čovek nije samo i isključivo proizvod okolnosti već je istovremeno i sam proizvođač tih okolnosti, a time i sebe samog. Ono što nam se čini da je od posebnog značaja za promišljanje odnosu čoveka i istorije svakako jeste Kangrgino uočavanje i isticanje da iz prethodne činjenice sledi da biti istorijsko biće zapravo znači biti biće postojanja, događanja, odnosno »mogućnosti drugačijeg nego što već neposredno, faktički, aktuelno, odnosno realno jest.«

Dakle, istražujući uslove dijalektičkog mišljenja koje dopijeva do »povijesnog procesa«, M. Kangrga u ovom delu, kako sam kaže, »problemizira povijesno proizvedeni i uspostavljeni odnos: praksa—vrijeme—svijet.« On to čini kroz tri osnovna tematska područja: 1) Moderni pojam prakse, 2) U traganju za vremenom i 3) Idealitet svijeta. Na kraju dela navodi bogato korišćenu literaturu i registar imena.

Prvo poglavlje započinje svoj misaoni hod istraživanjem razlike shvaćanja starog i novog pojma prakse. Nema nikakve sumnje da je Prof. Milan Kangrga svoj plodni filozofski rad već oprobao na veoma značajnim temama. Međutim, istraživanjem problematike biti i odnosa praksa—vreme—svet kao da se sabire njegova sintetička znatiželja i istovremeno iskazuje u svom najdubljem i najboljem svetlu. Baveći se odavno ovom problematikom, on zapravo ovim delom saopštava svoj osnovni filozofski i ljudski credo. Otuda je upravo ova studija ne samo značajna po svojoj celovitosti i dubini razmišljanja, već, rekao bih, da ona predstavlja neku vrstu rezultata jedne filozofske škole, jednog načina shvaćanja života i sveta u kojoj je delo i delovanju Kangrge predstavljalo ključnu kariku.

Pošto je naša pažnja ovoga puta usmerena brigom predstavljanja ovoga dela putem kratkog prikaza, ograničićemo se samo na osnovne probleme. Pri tome smatramo opravdanim samo onaj prikaz koji, s jedne strane, sintetički izlaže osnovne misli dela u njihovoj autentičnoj formi a, s druge strane, ukazuje na domete i granice takvog načina mišljenja. Tako se podstiču budući čitaoci ovog dela da vlastitim intelektualnim naporom proniknu u celovitost njegova sadržaja da bi obogatili svoju svest i svoje biće.

Dakle, da bi nam izložio svu problematičnost tematiziranog područja, autor započinje svoju misao od »epohalnog obrata« kojim se »prekida i ukida tisućljetni metafizički primat teorijskog nad praktičnim«, a koji započinje Kantovom filozofijom »praktičnog uma«. Kantov posao nastavljaju i razvijaju dalje Fihte i Šeling, da bi sa Hegelovom filozofijom nastao pojam »samoprodukcije čovjeka i njegova svijeta« u obliku »povijesnog događanja«.

U svet prakse Kangrga nas uvodi preko Aristotelovih pojmova tehne, poiesis i praxis. On smatra da su sva tri pojma na višoj razini, u novom kvalitetu našla svoje očuvanje u pojmu prakse koji je inaugurirala nemačka klasična filozofija. Taj novi kvalitet postiže se, pre

svoga, unošenjem novog pojma theoria, kao konstitutivni, organski elemenat pojma praksa. No i to, po mišljenju autora još ne bi bilo dovoljno da do kraja u celini, izrazi bit pojma praksa u njegovoj modernoj varijanti, ukoliko ne bismo uneli još jedan pojam, pojam v r e m e kao »povijesnog događanja«, odnosno kao »produktivnog ljudskog vremena«.

Autor smatra da sa Kantom započinje ne samo »misaona revolucija«, već »ujedno revolucija sama«. Zašto? Zato što je Kant preko pojmova spontanosti i slobode kao »radnji razuma« ukazao na postajanje jednog novog sveta. Taj svet je rezultat svesne delatnosti kao sodelatnosti, a time i slobode. Proces »proizvođenja vlastitog svijeta«, koji se odigrava kod Aristotela u poiesisu, a kod Kanta u »praktičnom umu«, nalazi svoje moderno ispunjenje u misaonom jedinstvu pojmova: tehne-poiesis-praxis-theoria-vrijeme. Moderni pojam prakse tako otkriva svoje »iskonsko, istinsko neponovljivo i utopijsko povijesno događanje«, nasuprot »tehničko-znanstvenoj operativnosti i instrumentalizmu razuma«.

Takav pojam prakse Kangrga suprotstavlja pojmu rada, tvrdeći da se kod Marksa »eksplicite« rad određuje kao »negativni oblik samodjelatnos-

ti«. Uz svo poštovanje autorovog napora da pokaže razliku između pojmova rad i praksa, ostaje i dalje veoma diskutabilno upotreba Marksovih tekstova u tu svrhu. Naime, zaista Marksova teorija »otuđenog rada« i drugi tekstovi daju pravu Kangrgu ali isto tako nije teško naći drugih stavova koji u radu ne vide samo otuđenu i instrumentalnu delatnost. Čini nam se da kod Marksa postoji daleko plodnija veza između rada i prakse nego što to hoće Kangrga da pokaže. I ne samo to.

Ističući istorijsku činjeničnost shvatanja rada kao »prokletstva i ispaštanja« sve do danas, autor kao da i sebe opovrgava tvrdeći da sa Hegelovom filozofijom nastaje radikalni preokret u poimanju rada u smislu njegove »povijesne uloge«. Šteta je što nam nije detaljnije izložio upravo Hegelovu teoriju rada, bez koje se ne može shvatiti Marksova teorija rada i prakse.

Da bi mogao suvislo dokazivati »povijesno jedinstvo: tehne-poiesis-praxis-theorie-vrijeme« autor nas vešto vodi kroz misaone lavirinte nemačke klasične filozofije, da bi nas približio Marksu i njegovom učenju o biti i odnosu prakse-čovaka i samosvrhe ili samodelatnosti kao izvorišta čovekove slobode.

Ono što je posebno autoru stalo pri tome jeste da pokaže da se »tim

novim pojmom prakse zbiva jedan uistinu revolucionarni obrat... djelatnost proizvođenja i uspostavljanja čovjekova bitka i njega samoga kao posebnog, otvorenog ljudskog bića, a time i otvaranja događanja njegova vlastitog svijeta... (to je) prevratnička djelatnost ili revolucionarno - kritička praksa, koja uspostavlja jedan novi svijet iz samoga temelja, pri čemu je na djelu već samodjelatnost kao samosvrha«. (str. 52/3).

Iz ovakvog određenja savremenog pojma prakse, autor vrlo uspješno i suvislo izvodi pojam vremena. Naime, »proces postojanja čovjeka čovjekom kao proizvođenje mene i mogega svijeta iz nedostatnosti — konačnosti bića, implicira vrijeme kao bitni konstituens i horizont ovog pretvaranja konačnog bića u beskonačno... (53)

Posebno se vredi zadržati na dokazima koje prof. Kangrga nudi kada raspravlja o bitnim razlikama između »rada« i »prakse«. Za njega pojam rad ima samo dva značenja: to je ili »otuđena« ili »instrumentalna« delatnost za razliku od prakse koja je »samodjelatnost, tj. slobodno samoproizvođenje čovjeka kao univerzalnog bića roda«. (str. 64) Iz toga on dalje izvodi zaključak da je upravo »praksa kao totalni način prisvajanja svijeta opća historijska pretpostavka ko-

ja omogućuje rad kao svoje vlastito otuđenje«. (65) No i pored ubedljivosti, koja je svojstvena načinu izlaganja autora, za nas je prihvatljivije rešenje koje nam nudi Vanja Sutlić u delu »Praksa rada kao znanstvena povijest« ili Mihailo Marković u delu »Preispitivanje«. Time nikako ne smatramo da argumenti Milana Kangrga nisu zasnovani i da ih treba odbaciti, Naprotiv. Posebno je privlačno za plodno razmišljanje o tom krucijalnom problemu marksizma to što autor ostaje dosledan svom polaznom stavu. U polemici sa nekim Habermasovim stavovima o radu, Kangrga kategorički tvrdi da je besmislena »jedna filozofija rada« jednostavno zato što bi takva filozofija morala rad razmatrati samo u pozitivističkom smislu i nikako drugačije«. Ako ovaj stav povežemo sa prethodnim (»praksa... je opća historijska pretpostavka koja omogućuje rad...«) čini nam se da Kangrgi izmiču dve bitne moguće značajke njegove inače bitno dijalektičke metode promišljanja o ovom problemu. Radi se s jedne strane, onedostatku dijalektike rada i prakse i, s druge strane, o izmenjenom odnosu u horizontu »historijske pretpostavke« između rada i prakse. Naime nije za podcenivanja jedna komparacija koja se može napraviti između rada i prakse, i majmuna

i čoveka. Kada je Marks izrekao potpuno tačan sud da »anatomija čoveka krije tajnu anatomije majmuna a ne obratno« to ne znači da je anatomija čoveka prepostavka i uslov nastajanja anatomije majmuna. Obratno je u istorijskom pogledu. Slično je i kada se radi o odnosu rada i prakse. Kangrga ima pravo kada u filozofiji prakse traži i nalazi tajnu (filozofiju) rada ali rad je »historijska prepostavka koja omogućuje praksu« a ne obratno. Istorijskim razvojem rada, njegovim re-evolutivnim promena rađala se praksa kao »univerzalna, slobodna« itd. čovekova delatnost. Uostalom i Marks u više rasprava a posebno u »carstvu slobode i carstvu nužnosti« daje šansu i takvom promišljanju o odnosu rada i prakse. Sigurno je da je prof. Kangrga potpuno u pravu kada tvrdi da to nisu isti pojmovi, da se oni razlikuju, da se praksa ne može svesti na rad, itd.

Uvlačeći u igru novi pojam, pojam proizvodnje, Kangrga na zavidnoj misaonoj visini razmatra odnos između samodelatnosti i diktature proletarijata. On pokazuje na analizi jednog konkretnog primera (X Kongresa KP Sovjetskog saveza) od kakvog je značaja za razvoj socijalizma ne samo u Sovjetskom savezu nego i u svetu, imao sukob između jedne državno-birokratske koncepcije i druge,

samoupravne, radničke koncepcije. Da nam je sa ovom analizom sukoba misaonih »koncepcija« koje su bez sumnje vrlo značajan faktor za razumevanje razvoja socijalizma, izneo i »objektivne faktore« koji su takođe sudelovali u koncipiranju jedne bitno »političke revolucije« koja pitanje vlasti i vladanja stavlja u prvi program svoje delatnosti, imali bismo jednu celovitu studiju i tog problema.

Druga glava ove značajne studije bavi se »traganjem za vremenom«. Autor polazi od stava da je »vrijeme ne samo bitni ili konstitutivni momenat modernog pojma, prakse, *nego sama ta praksa*, tj. *sam život*«, pa je stoga bavljenje pojmom i problemima vremena od odlučnog značaja »za život suvremenog čovjeka«. (str. 113) Služeći se sa Hegelovom kritikom »teološko-metafizičkog pojma vječnosti kao *pukom apstrakcijom* koja ne reflektira svoju vlastitu mogućnost«, Kangrga smatra da je »realno i konkretno vrijeme svagda *povijesno*« pa je takvo polazište uslov i osnova upitnosti o samom poreklu vremena. Ta upitnost ga vodi do Sv. Augustina koji je »u konačnom rezultatu, mogućnost i bit vremena smestio u »čovjekovu unutrašnjost (u dušu), negirajući stav po kome je vrijeme objektivno svojstvo stvari ili tjelesa, a pogotovo ne samo njihova gibanja«. (str. 117)

U takvom poimanju početka vremena autor nalazi plodište vlastitog promišljanja o vremenu, jer »traganje za početkom vremena omogućilo bi upravo prije svega identifikaciju istinskog vremena... Ta tačka proboja ili prodora ili prekida ili jaza ili bezdana (u-toposa), na kojoj se vrijeme kao vrijeme uopće može pojaviti, odlučna je dakle, za određenje same biti vremena. Jer, tajna svake pojave rješava se u njezinoj povijesti«. (str. 117/18)

Kada je svoje istraživanje doveo do spoznaje samog izvorišta vremena, do upitnosti o njegovom početku, Kangrga dalje traga za različitim shvatanjima vremena, neprestano dajući vlastiti doprinos razvoju i spoznaji biti te kategorije. U istoriji filozofije nije niko tako temeljno, sveobuhvatno i metodom marksističke dijalektike prodro u bit vremena kao što je to uradio Kangrga ovim delom. Bilo bi nemoguće u ovom kratkom prikazu pokazati sve čvorne misaone tačke analize vremena, zato ćemo se zadržati samo na onim koje više upućuju na to.

Bit vremena on vidi u »ozbiljenju - osmišljenju (sadašnjeg) vremena kao naše vlastite budućnosti... našeg autentičnog života«. Tako će vreme i život zadobiti novi odnos u kome život vreme i obratno. Tako se »traganje za (historijskim) početkom vremena« izražava istovremeno i kao traganje »za vlasti-

tim autentičnim povijesnim životom«.

Vrlo ubedljivo kritikujući prirodno-naučni pojam vremena sa svojim »antipodom« prostorom, zatim mitološko shvatanje vremena kao »čiste prolaznosti koja »proždire svoju djecu«, Kangrga se posebno zadržava na Aristotelovom određenju vremena: »Vrijeme je broj kretanja prema onom ranije i prema onom kasnije«, da bi tek u novovekovnoj filozofiji, sa »podizanjem svijesti na nivo samosvijesti« otkrio uporišnu tačku modernog shvatanja vremena.

Od pojma i biti vremena autorova analiza se kreće do problema kontinuiteta i diskontinuiteta, povijesnog smisla odnosa percepcije i apercepcije, spontanosti kao stvaralaštvo-istinske dimenzije vremena, budućnosnog karaktera vremena, vremena i pojma, vremena kao »DUREE REELLE«, »fundamentalne ontologije i vremena, »Fenomenologije percepcije« (koja) promašuje bit vremena, metafizike (kao) negacije vremena, događanja krajolika kao intimiziranog vremenovanja, ontologije i povijesti, povijesti i historije, vremena i napretka — pojam »prirodnog vremena«, radnog i slobodnog vremena — emancipatorskog karaktera vremena i u zaključku ove veoma opsežne studije o vremenu, autor istražuje problem utopijskog smisla vremena.

Ako bismo u sintetičkoj formi, na što manjem prostoru, hteli da izrazimo suštinu autorove misli o vremenu koja podrazumeva novu kategoriju, kategoriju sveta, možda je najbolje učiniti preko njegovog sledećeg stava: »Svijet, naime, kao čovjekov proizvod, kao vremensko događanje ili kao povijesno postajanje konačnog, ograničenog, nedostatnog bića, treba kao takav da bude uvijek iznova započinjan, uspostavljen, proizvođen, otvaran, dakle, upravo omogućen, što se u svojoj paradigmaticnosti i događa stalno samo »punktualno«, tj. na određenim (stvaralačko-proizvodilačkim) probojima re-evolucije. Stoga pojam »početka« postaje, protivurečan sebi onoga časa, kad prestane na bude to što jest, dakle, upravo — početak! ... Jer, početak može biti samo neprekidni konačni početak konačnog bića, samo ono uopće može »imati« početak ili započinjati da bude, i to upravo obnavljano započinjati, da bi se i samo održalo u onome što kao konačno jest. Njegov je početak (a time i svršetak) — svagda dakle kao njegov, tj. konačan — njemu imanentan kao njegova vlastita granica i mogućnost«. (str. 446) »Zato neka nas stalno prati bitno životno pitanje: Da li ikad, u bilo kojem trenutku možemo is-

tinski biti kao vremenovati? Ili je sve otišlo u nepovrat? Imamo li još snage za odluku na život dostojan čovjeka, koji traži tek toliko *odvažnosti* da bismo sebi bar postavili to pitanje, odnosno, da bismo imali još toliko vremena za nj?!« (str. 462)

Treća glava ove studije razmatra »idealitet svijeta« kroz tematizirane probleme: a) »Svijet kao apstraktna onostranost, b) Svijet kao čovjekov proizvod, c) Svijest — samosvijet — povijest — svijet, d) Svijet kao povijesno gađanje«.

Za one koji još pijano drže do suprotnosti materijalizma i idealizma, smatrajući svaki materijalizam, pa i vulgarni, metafizički ili naivno-mehanicistički istinosnim, a svaki idealizam lažnim, M. Kangrga nudi na uvid poznati Hegelov stav koji glasi: »Stav da je ono konačno idealno... sačinjava idealizam. Idealizam filozofije ne sastoji se ni u čemu drugom do u tome da se ono konačno ne prizna kao istinski postojeće... Filozofija koja konačnom opstanku kao takvom pripisuje istinski, poslednji, apsolutni bitak, ne bi zasluživala ime filozofije«. Ova krucijalna Hegelova misao nezaobilazna za svako suvislo, filozofsko, dakle racionalno promišljanje o svetu, postaje za Kangrgu izvoriste »misaonog obrata« koji je učinjen nemačkom

klasičnom filozofijom. Jednom finom, izrazitom osjetljivošću filozofskog duha, autor pokazuje kako je i Marks Foerbachove »osjetilne predmete« pretvorio u »osjetilnu de-latnost«, čime je utrt put »povijesnoj praksi« kao rodilištu čovekovog sveta. Iz ovoga Kangrga vrlo tačno izvodi sud da ne samo »jedinstvo već i bit ili mogućnost svijeta kao svijeta leži u povijesnoj praksi, a ne u »njegovoj materijalnosti«, kako to tvrdi Engels.

Provodeći nas kroz različita značenja pojma svet, od starogrčkog pojma kosmos i lat. mundus pa sve do Marksovog i marksističkog poimanja sveta, on vrlo uspješno pokazuje svu složenost i problematičnosti tog »pojma«.

Ono što je bitna karakteristika poimanja sveta smatra autor sve do pojave racionalističke filozofije, sadrži se u stavu o »apsolutnoj gotovosti i bitnoj dovršenosti svega što jest«, čime se »pojam svijeta misli kao postojanje, zbivanje i kretanje izvan čovjeka, s o n u stranu njega, bez čovjeka, mimo čovjeka, i protiv čovjeka, dakle, kao nešto još-ne-ljudsko, tj. u apsolutnoj onostranosti ili izvanjskosti«. (str 469)

Smatramo da je ovakav jedan pristup suštinskim kategorijama jedne filozofije sveta, od ogromnog značaja ne samo kao jas-

no izložena suštinska misao jednog vremena, već i kao bitna pretpostavka onog novuma koji može nastati u okvirima savremene marksističke filozofije.

Klicu radikalno drugačijeg poimanja sveta i čoveka Kangrga vidi kao G. Vico-a, ali tek sa Kantom, Fihteom, Selingom i Hegelom ta radikalnost biva do kraja izvedena i domišljena. On nemačku klasičnu filozofiju vazda posmatra i valorizira kao istinsku revoluciju ne samo »u obliku svesti« već i života, pa se neprestano vraća njenim horizontima da bi mogao postaviti relevantna pitanja za koje odgovore traži savremenost. Tako će i tražanje za problematikom sveta započeti pitanjem: »Da li uopće imamo posla s pojmom svijeta, dokle god se on misli i živi kao puka *apstraktna onostranost*, koja se čovjeku može tada pojavljivati samo u liku strane ili tuđe, sile, elementarne (prirodne) nepogode, fatuma ili usuda, dakle, nečega što mu nadilazi izvana jedino u liku neke prirodne prijetee stihije?« Da bi mogao dati suvisle odgovore na ova i druga pitanja, Kangrga koristi primerene stavove mnogih autora. Tako će na tragu misli Lukača i Fihtea doći i do odgovora na postavljeno pitanje: »Objekat, odnosno svijet objekata, jest ili bolje: postaje ono drugo me-ne samoga kao (djelatnog)

subjekta, dakle, rezultat svjesnog čina, koji zna sebe kao takvog, a ujedno je svjestan svog svjesnog sadržaja, pa se odmah pokazuje u obliku samosvjesti (= samospoznaja = samodjelatnost = sloboda)«. (str. 479/80)

Čvrsto se držeći epohalnosti tog obrata u poimanju sveta, Kangrga tvrdi da se ona sastoji zapravo u »pretvaranju apstraktne objektivnosti i onostrane izvanjskosti u svoj (čovjekov) predmet, u istinsku dimenziju ili horizont svog vlastitog života, a time i u svoj vlastiti proizvedeni i uspostavljeni svijet (objekata iskustva) pomoću akta spontanosti (razuma ili »radnje razuma«, a uistinu kao uma!), tj. slobode«. (str. 482)

Doživljaj sveta kao tuđe, od čoveka nezavisne onostranosti, zbiva se u procesima otuđenja, koje je Marks briljantno eksplicirao. Razrađujući te i mnoge druge probleme odnosa čoveka i sveta ali ne kao dve suprotstavljene pojave već kao jedinstvo dijalektičkog prožimanja, odnosno svet kao čovekov svet, kroz kategorije prakse-vremena i sveta, M. Kangrga veoma uspešno završava svoju analizu stavom: »Svijet je moguć tek kao fihteovski subjekt-objekt, dakle, kao povijesno događanje u svome totalitetu do kojega se dopire tek na nivou samosvjesnosti = samodjelatnosti = slobode, a to znači ne kao nekom

»izvanjskom predmetu«, nego unutrašnjem samoproizvođenju ili stvaralačkom previranju iz kojeg uvijek iznova proizilazi djelo potvrđivanja mene i drugoga, drugoga kao mene i mene kao drugoga. Stoga je svijet uspostavljena mogućnost mene sa svima što jeste, mogućnost komunikacije sa čitavom historijom kao tradicijom i njezino obnavljanje u budućem. On je otvoreni horizont budućnosti«. (str. 489)

Mi se ne moramo, ne samo u detaljima, slagati sa autorom na ovim temama, ali svaki istinski intelektualac će morati da prizna da pred sobom ima veoma značajno filozofsko delo. Milan Kangrga, ugledni profesor filozofije i plodan pisac mnogih dela, je po našem skromnom mišljenju, upravo ovim delom krunisao tu svoju plodnu delatnost. Možda je poseban kvalitet ovoga dela upravo u tome što će svakoga njegovog čitaoca naterati na nova promišljanja, na viši stepen upitnosti o bitnim temama našeg života. Otuda toplo preporučujemo delo za proučavanje ne samo filozofima od zanata, već svima onima koji svoju svest o svetu strpljivo podižu na nivo samosvesti, brinući se stalno o svojoj bitno ljudskoj slobodi.

Dragoljub Živković

Fridrih Niçe

»KËSHTU FLISTE ZARATUSTRA«

Rilindja, Prishtinë, 1981

(Përktheu Vehap Shita; autor i parathënies Danko Gërliq)

Në tërësinë e krijimtarisë mjaft voluminoze të Fridrih Niçes (1844 — 1900), voluminoze duke marrë parasysh edhe faktin se ky e përfundoi jetën e tij filozofike në moshën 44-vjeçare, *»Kështu fliste Zaratustra«* (e botuar në vitet 1883 — 1891, në katër pjesë të veçanta sipas ndarjes klasike të veprës së bërë nga vetë autori) zë vendin qendror, jo vetëm në të ashtuquajturën *»MESDITË«* të filozofisë së Niçes, periudhës së tretë të kronosit filozofik të tij, në të cilën ndodh vetëgjetja e Niçes, por edhe në tërë trashëgiminë e këtij mendimtari. Këtë qëndrim e vërtetojnë edhe veprat e periudhës post-Zaratustriane, sidomos *»Gjenealogjia e moralit«* dhe *»Nga ajo anë e së mirës dhe e së keqes«*, të cilat nga aspektet e ndryshme u kthehen di-

sa pjesëve apo tërësisë së veprës në fjalë.

Mësimi i Zaratustrës zhvillohet në tri faza themelore, të cilave iu paraprin prologu i *»zbritjes dhe i rënies«*, dhe të cilat fitojnë epilogun në takimin e Zaratustrës me *»njerëzit më të lartë«*, në pjesën e katërt (dhe të fundit) të veprës.

Temat qendrore të fazës *»Kështu fliste Zaratustra«* janë *vdekja e përrëndisë* dhe *shpresa për lindjen e mbinjeriut*.

Niçe mendon se njeriu do ta fitojë lirinë e vet, e cila është tjetërsuar gjatë tërë historisë së njerëzimit në *»perspektivën«* qiellore, në *»jetën«* hyjnore; njeriu duhet t'i rikthehet natyrës njerëzore, jetës tokësore njerëzore: *»Ju përtej, vëllezërit e mi, rrini besnikë ndaj tokës, dhe mos u besoni atyre që ju flasin për shpresat mbitokësore«*¹ Derisa zoti

¹Fridrih Niçe, *»Kështu fliste Zaratustra«* Rilindja, Prishtinë, 1981 faqe 20

ekziston, (zotin Niçe, si-
kurse edhe Fojerbahu, e
kupton si realitet antro-
pologjik) njeriu e ka ve-
tëm *ekzistencën* ndërsa
esenca e tij është në »du-
art« e perëndisë. Me vdek-
jen e zotit, njeriu prapë
e fiton *esencën*.

Themeli i urrejtjes aq
të madhe të Niçes ndaj
krishterimit (saqë pohon
se kanë vendin në shtë-
pinë e të çmendurve) që-
ndron në momentin se re-
ligjioni i tillë, në emër të
moralit (i cili në esencë
është imoralitet), pavdek-
shmërisë fiktive, »mëka-
tit«, e shkatërroi botën e
jetës së ngazëllyer *Apolo-
niano-Dionisiane*, të një
qytetrimi tragjik grek pa-
rasokratian. Në qoftë se
religjioni krishter prokla-
moi se »Jeta (tokësore) ka
vdekur«, prandaj »Rroftë
zoti«, (dhe i tërë sistemi
religjioz të cilin Niçe e ci-
lëson si »Metafizikë e xhe-
latit«), Niçe me entuziaz-
min e një Prometheu bu-
çet: »Zoti ka vdekur pra-
ndaj »Rroftë jeta tokëso-
re«.

Me proklamimin e
»vdekjes së zotit« Niçe
mundohet që njeriu ta
çlirojë nga iluzionet e ko-
ta, ta zbresë nga qielli i
mashtimeve në tokën e
njëmendsisë (a në njëme-
ndësinë e tokës), ta shka-
tërrtojë iluzionin me anë
të realitetit botëror ekzis-
tues. Këtë iluzion e për-
faqëson jo vetëm religjio-

ni por edhe filozofia tra-
dicionale.

Pra, derisa Hegeli në
konstruktin e tij filozofik,
të tërë trashëgiminë filo-
zofike, të tërë traditën e
paraqet si paraardhëse,
stërarqitekte të ndërtesës
së përkryer të sistemit
idealist (pra historinë pa-
raprake e cilëson si pozi-
tive dhe të domosdoshme),
Niçe, përkundrazi është
përfaqësues i mendimit se
historia paraprake (duke
përfjashtuar normalisht pe-
riudhën e civilizimit tra-
gjik grek), meriton të mos
përmendet fare, gjegjë-
sisht se kjo është peri-
udhë e qeniesimit të çme-
ndur të shkaktuar nga
priftërinjtë e religjionit
dhe metafizicientët e filo-
zofisë.

Niçe duke dëshiruar të
lirohet nga njeriu i histo-
risë dymijëvjeçare e kri-
jon nocionin e mbinjeriut
(si shpresë të vetme) dhe
raportin njeriu-mbinjeri si
raport ZERO, asgjë - NJË,
çdo gjë, edhe pse në esen-
cë njeriu i tjetërsuar dy
mileniume paraqet *Nën-
njeriun*, pseudonjeriun,
ndërsa mbinjeriu paraqet
Njeriun e njëmendtë.

Kur pohon se »njeriu
është diçka që duhet të
zotërohet«² Niçe nuk e
thotë këtë në aspektin e
eksploatimit të njeriut nga
njeriu, por në perspekti-
vën e tejkalimit të Nën-
njeriut me një njeri kua-
litativisht të ri, që do të

² E njëjta vepër faqe 19

thotë se Niçe vendos një greminë të pakalueshme midis njeriut të fundit dhe mbinjeriut, njeriut të njëmendtë, i cili dëshiron të jetë i lirë, apo, thënë në gjuhën e Fihthes, »të vetëveprojë në mënyrë të vetvetëdijshme«.

Mbinjeriun Niçe e cilëson si kuptim të tokës (*»Le të jetë mbinjeriu kuptimi i tokës³«*), esencë e ekzistencës, det në të cilin mund të spastrohet ndyrësia e njeriut të zakonshëm (deti simbolizon pakufijshmërinë e lartësisë apo lartësinë e pakufijshme), rrufe e cila duhet të ndezë zjarrin e ndryshimit. *Epsi, push-teti, egoizmi* si tri momente të rëndësishme në filozofinë e Niçes, paraqesin veçori, cilësi të njeriut të shëndoshë, të mbinjeriut i cili hedh poshtë Krishterimin (religjionin, inkvizicion të epsheve të shëndosha njerëzore), i cili anon kah pushteti, dhe egoizmin, si raport të mbinjeriut ndaj njerëzve të fundit. Përkundër mbinjeriut, njeriu i fundit është njeri i cili gjendet në gjumë, i cili kërkon »paqë me perëndinë dhe fqinj⁴«, të cilit gjendja ekzistuese nuk i pengon, ndërsa të vetmin qëllim

e ka të plotësuarit e kënaqësive të vogla. Në një gjendje ekzistuese të tillë, në të cilën Nënnerëzit nuk dinë, nuk munden dhe frikësohen që të arrijnë në shkallën e njeriut të njëmendtë, Mbinjeriu paraqet malet e larta, simbolizon diellin rreth të cilit sillen planetat e sistemit diellor.

Në pjesën »Mbi tri metamorfozat«, Niçe me anë të metaforës triadike e pasqyron të kaluarën, të tashmen dhe të ardhshmen. Në kontekstin historik *DEVA* paraqet *Nënneriun*, individin i cili barti dy mijë vjet gabimin, »mëkat⁵«, mashtrimin; *LUANI* simbolizon njeriun *nihilist i cili* mohon, shkatërron »tabelat e vlerave të vjetra« të trashëgimisë historike, duke krijuar lirinë të cilën nuk di ta shfrytëzojë, prandaj kjo është *Liri negative*; ndërsa *FEMIJA* paraqet *mbinjeriun* i cili me anë të lojës spontane, të lirë, të »një rrote që rrotullohet nga vetvetja«, ⁵ krijon »tabelat e reja« të një jete të re. Sipas Eugen Finkut ⁶ në tri metamorfozat mund të vërejmë edhe zhvillimin e rrugës mendore të Niçes. Devës i përgjigjet *gjeniu*, si njeri i

³ E njëjta vepër faqe 20

⁴ E njëjta vepër faqe 38 (*»Mbi predikimin e virtytit«*)

⁵ E njëjta vepër faqe 37 (*»Mbi tri metamorfozat«*)

⁶ Autor i veprës *»Nietzsches philosophie«*, C. W. Kohlamer Verlag Stuttgart Berlin Köln Mainz, 1960 Përkthyer në Kroato-serbishte nga Branko Despot: Eugen Fink: *»Nietzscheova filozofija«* Biblioteka Znaci, Zagreb, 1981.

cili i shërben »fuqisë më të lartë«, luanit i përgjigjet *shpirti i lirë* si kritik dhe detar i cili lundron kah brigjet e pazbuluara, ndërsa fëmija simbolizon vetë Zaratustrën i cili krijon vlera të reja.

Faza e dytë e veprës »Kështu fliste Zaratustra« karakterizohet me ligjëratat të cilat në qendër të vëmendjes vënë *Vullnetin për fuqi*.

Vullnet për fuqi është rrjedhim, produkt i drejtpërdrejtë i *vdekjes së përvërditshme* dhe *shpresës për mbinjeriun*. Derisa zoti ishte gjallë, njeriu ishte i zbehtë, i pafuqishëm, sepse *fuqia absolute* ishte përcaktimi themelor i zotit, ndërsa tashti, njeriu i ringjallur, i çliruar, ka nevojë për vullnetin për fuqi. Duke shkatërruar të *kufijshmen, absoluten*, Niçe ka nevojë që të shfaqë vullnetin për fuqi të cilin e definon si vullnet të pashtërrshëm jetësor që krijon, si vetëqenie të mbinjeriut.

Niçe i kritikon ashpër të gjithë ata të cilët në mënyrë direkte apo indirekte e kundërshtojnë këtë motiv, instikt themelor jetësor: Në radhë të parë këtu hyjnë ithtarët e pesimizmit Shopenhauerian (nën influencën e të

cilit filozof Niçe bëri hapat e parë në filozofi), të cilët pohojnë se jeta është e pakuptimtë dhe të vetmen zgjedhje e shohin në animin tonë kah *Nirvana*, asgjësimi, vdekja, duke mos vërejtur se esenca qëndron në momentin që një gjendje e tillë të ndryshohet radikalisht: »Jeta është vetëm vuajtje. Bëni ju diçka të mos jetë kështu! Bëni që të zhduket jeta që është vetëm vuajtje«.⁷

Në kuadër të të kritikuarve vend qëndror »meritojnë« predikuesit e barazisë, sidomos socialistët,⁸ demokratët borgjezë dhe priftërinjtë të cilët janë »merimanga të helmueshme«: »Predikues të barazisë, çmendja tiranike e dobisë rënkon prej jush për »drejtësi«: Lakmia juaj e fshehtë për tirani do që të mbështillet kështu në fjalët e virtytit«.⁹

Niçe proteston kundër barazisë nga fuqia, dobësia, (para zotit të gjithë jemi të barabartë — pohojnë priftërinjtë) dhe kërkon pabarazinë nga fuqia, nga vullneti për fuqi, shkallë kjo që ndoshta do të mund të shpinte deri te barazia nga madhësia, nga fuqia njerëzore. Me *vdekjen e zotit*, njeriu ka mbetur pa ndihmën e dikujt

⁷ Fridrih Niçe: »Kështu fliste Zaratustra«, Rilindja, Prishtinë, 1981 faqe 55 (*»Mbi predikuesit e vdekjes«*)

⁸ Sa është e njohur, Niçe nuk ka lexuar asgjë nga krijimtaria e Karl Marksit dhe anasjelltas Marksit nuk ka qenë i njohur me veprën e Niçes.

⁹ E njëjta vepër fq. 109 (*»Mbi merimangat e helmueshme«*)

tjetër, të asaj *Jashtënjere-zores*, tashti çdo gjë është në domenin e *Brendanjer-zores*, por njeriu i tillë ka nevojë *vullneti për fuqi* për ta siguruar esencën e ekzistencës së vet, veprimtarinë e lirë krijuese në formë të lojës. Për këtë arsye Zaratustra nuk kërkon ithtarë të verbër të cilët do të shkonin pas tij sikurse pas zotit a mesias së ri. Zaratustra ka nevojë për *Krijues* e jo për *Imitues*, gjë që vërehet sidomos në dialogun e tij me »majmunin e Zaraturës«, »Unë e urrej urrejtjen tënde: dhe pasi po më *udhëzon* mua pse nuk e ke *udhëzuar vetveten*«. ¹⁰

Kthimi i përhershëm i së njëjtës paraqet, (sipas Finkut, Gërliçit dhe një numri të konsiderueshëm të mendimtarëve) shtyllën themelore të fazës së tretë dhe të tërë veprës »Kështu fliste Zaratustra«, por, nga ana tjetër paraqet edhe momentin më problematik, më kontravers të gjithë filozofisë Niçeane.

Problematika shprehet në pyetjen se athua *Kthimi i përhershëm i të së njëjtës* është *Metafizikë deterministe* apo *Dialektikë ciklike*?

Në rastin e parë (*Metafizikë deterministe*), në

qoftë se Kthimi i përhershëm i të së njëjtës është njëmendësi pozitive (»pozitive« në aspektin që ekziston dhe nuk mund të tejkalohet, të mbisundohet), *vdekja e perëndisë, shpresa për mbinjeriun, vullneti për fuqi* si rezultate, të arritura të dy fazave të mëparshme të Zaraturës hedhen poshtë si të pavlefshme, gjegjësisht shpallen iluzione të pastra, sepse *fatalizmi i tillë* në asnjë mënyrë nuk mund të tejkalohet.

Në të kundërtën (*Dialektikë ciklike*), pra, nëse Kthimi i përhershëm i të së njëjtës është njëmendësi negative (»negative« në aspektin që ekziston, por që mund të tejkalohet, mbisundohet), *vdekja e perëndisë, shpresa për mbinjeriun, vullneti për fuqi, kthimi i përhershëm i së njëjtës*, paraqesin një tërësi, kompleks të ndërlikur të temave qendrore të filozofisë së Niçes çes në »Kështu fliste Zaratustra«; sepse me *vdekjen e perëndisë* lind *shpresa për mbinjeriun*, njeriun e njëmendtë i cili me anë të *vullnetit për fuqi* do të tejkalojë tragjikën e fatalizmit, do të krijojë *lirinë e vullnetit*, gjegjësisht nuk do të *jetojë më sipas historisë* por do ta krijojë historinë. ¹¹

¹⁰ E njëjta vepër fq. 190 (»Mbi ikjen«)

¹¹ Ky qëndrim vërehet sidomos në pjesët »Mbi vizionin dhe enigmën« (fq. 166—171) dhe »Në rrugën e shërimit« (fq. 229—236) ku fatalizmi i kthimit të përhershëm të së njëjtës është paraqitur në trajtë të gjarprit i cili e mbyt shpresën njerëzore, ndërkaq kafshimi i kokës së gjarprit simbolikisht paraqet tejkalimin, mbisundimin e fatalizmit të Kthimit të përhershëm të së njëjtës.

Duke pranuar një *Dialektikë të tillë* ciklike, Niçe proklamoi ekzistimin e qëllimit aktual, i cili, duke e kujtuar (urrejtur) të kaluarën, e jeton (urren) të tanishmen dhe e paramendon (dashuron) të ardhshmen.

Shenjat e para të realizimit të këtij qëllimi, apo shenjat e para të shërimit shfaqen në takimin e Zaratustrës me *Njerëzit më të lartë* në EPILOGUN e kësaj vepre, në takimin me njerëzit të cilët nuk mund të jetojnë më në turmën e *Nënnjerëzve*, por të cilët ende nuk meritojnë të jenë *Mbinjerëz*.

Njerëzit më të lartë: *Dy mbretërit, magjistari i vjetër, papa, lypësi vullnetar, hija, i ndërgjegjshmi në shpirt, profeti i pikëlluar dhe njeriu më i shëmtuar*, të gjithë këta i kishin shkatërruar *Tabelat e vjetra* të qenisimit, por ende nuk i kuptonin *Tabelat e reja* të cilat i vendosi Zaratustra, *Mbinjeriu i parë, profeti i mbinjerëzve*.

Njerëzit më të lartë paraqesin *qeshjen fëmijënore, minutat, momentet çastet e para* të PASMES-NATËS të historisë të njeriut të zakonshëm, *Nënnjeriut*, të një *agimi të ri, shprese të re*, të mënjje-

sit të Nihilizmit pozitiv (Mohimit pohues), i cili shpie në *Mesditë*, në kohën e shfaqjes së *Mbinjerëzve*.

Fridrih Niçe simbolizon *Procesin* e të gjykuarit në të cilin akuzohen *Filozofia metafizike, Morali, Religjioni, Njeriu* i të së përditshmes zero jetësore, aktvendimi i të cilit proces dihet që në frymëmarrjen e parë të ajrit të stohtë e të ashpër të »maleve të larta« — *dënimi me asgjësim, tejkalim*.

*Antikrishti*¹² më 30 shtator të këtij viti i mbush 97 vjet jete. Në muzgun e jetës së arsyes së tij filozofike Niçe shkruan: »Askush më nuk vjen tek unë. Ndërsa unë vetëm: Shkoj kah të gjithë, por nuk arrij tek askush«.

Niçe u nis me bindjet, pikëpamjet, veprat e tij në *Paramesnatën* e shekullit të kaluar, për ta përjetuar dritën e re, në ditët e ekzistencës sonë, në shekullin XX, për të marrë frymë jo vetëm në kokat e katedërfilozofëve, por edhe në mendjen e njeriut të interesuar që *diçka të ndryshohet*.

Blerim Shala

¹² Niçe në një letër dërguar Malvida Fon Majzenbugut shkruante: »Dëshironi emër të ri për mua? Gjuha kishtarë e ka një të tillë: Unë jam Antikrisht«. Më 30 shtator të vitit 1888 Niçe proklamoi »Ligjin kundër krishtërimin«, me ç'rast deklaroi se ajo ditë paraqet ditën e shpëtimit, ditën e parë të vitit të ri të një jete të re.

LIBRA:

Zan-Pol Sartr:

IZABRANA DELA, 9-12 (VEPRA TË ZGJEDHURA, 9-12).
NOLIT, Beograd, 1983

9. BICE I NIŠTAVILO. Ogled iz fenomenološke ontologije (QENIA E ASGJËJA. Sprovë nga ontologjia fenomenologjike). Përktheu Mirko Zurovac. NOLIT, Beograd 1983.

Përmbajtja: Hyrje, TË KËRKUARIT E QENIES (I. Ideja e fenomenit, II. Fenomeni i qeniesimit dhe qenia e fenomenit, III. Cogitoja *pararefleksive* dhe qenia e *perciperes*, IV. Qenia e *percipiut*, V. Argumenti ontologjik, VI. Qenia më vete, *Pjesa e parë*, PROBLEMI I ASGJËSË, Kreu i parë: Prejardhja PREJARDHJA E NEGACIONIT (I. Çështja, II. Negacioni, III. Konceptioni dialektik i asgjësë, IV. Konceptioni fenomenologjik i asgjësë, V. Prejardhja e asgjësë), Kreu i dytë: BESIMI I KEQ (I. Besimi i keq dhe gënjeshtër, II. Sjelljet e besimit të keq, III. »Besimi« i besimit të keq), *Pjesa e dytë*: QENIA-PËR-VETE, Kreu i parë: STRUKTURAT E DREJTPËRDREJTA TË QENIES-PËR-VETE (I. Prania për vete, II. Fakticiteti i qenies-për-vete, III. Qenia-për-vete dhe qenia e vlerës, IV. Qenia-për-vete dhe qenia e mundësisë, V. Vetja dhe të sjellët e vetëdijesisë), Kreu i dytë: TEMPORALITETI (I. Fenomenologjia e tri dimensioneve të kohës, II. Ontologjia e temporalitetit, III. Temporaliteti burimor dhe temporaliteti psikik: refleksioni), Kreu i tretë: TRANSCENDENCA (I. Njohja si lloj i raportit në mes qenies-për-vete dhe qenies-më-vete, II. Mbi determinimin si negacion, III. Kualiteti e kuantiteti, potencialiteti, instrumentaliteti, IV. Koha e botës, V. Njohja), *Pjesa e tretë*: QENIA-PËR-TJETRIN, Kreu i parë: EKZISTENCA E TJETRIT (I. Çështja, II. Rreziku i solipsizmit, III. Huserl, Hajdeger, IV. Shikimi).

10. BICE I NIŠTAVILO. Ogled iz fenomenološke ontologije, II (QENIA E ASGJËJA. Sprovë nga ontologjia fenomenologjike, II). Përktheu Mirko Zurovac. NOLIT, Beograd, 1983.

Përmbajtja: Kreu i dytë: TRUPI (I. Trupi si qenie-për-vete: fakticiteti, II. Trupi-për-tjetrin, III. Dimensioni i tretë ontologjik i trupit), Kreu i tretë: RAPORTET KONKRETE ME TJETRIN (I. Qëndrimi i parë ndaj tjetrit: dashuria, gjuha, mazohizmi, II. Qëndrimi i dytë ndaj tjetrit: indiferenca, dëshira, urrejtja, sadizmi, III. »Bashkë-qenia« (*Mitsein*) dhe »ne«), *Pjesa e katërt:* POSEDIMI, BËMJA DHE QENIESIMI: Kreu i parë: QENIESIMI DHE TË BËMIT: LIRIA (I. Liria është kusht i parë i veprimt, II. Liria e fakticiteti: situata, III. Liria e përgjegjësia) Kreu i dytë: TË BËMIT E POSEDIMI (I. Psikanaliza ekzistenciale, II. Të bëmit e posedimit, III. Mbi kualitetin si zbulim i qenies), PËRFUNDIM (I. Qenia-më-vete dhe qenia-për-vete: implikimet metafizike, II. Perspektivat morale).

11. KRITIKA DIJALEKTIČKOG UMA, I (KRITIKA E MENDJES DIALEKTIKE, I). Përkthyen: Sreten Mariq, Branko Jeliq dhe Petar Zhivadinoviq. NOLIT, Beograd 1983.

Përmbajtja: ÇËSHTJE TË METODËS (Marksizmi e ekzistencializmi, Çështja e ndërmjetësimeve dhe e disiplinave ndihmëse, Metoda progresive-regressive, *Përfundim*), KRITIKA E MENDJES DIALEKTIKE, *Hyrje:* A. Dialektika dogmatike dhe dialektika kritike, B. Kritika e përvojës kritike, *Libri i parë:* PREJ »PRAXISIT« INDIVIDUAL KAH PRAKTIKO-INERTJA (A. Mbi »Praxisin« individual si totalizim, B. Raportet njerëzore si ndërmjetësim ndërmjet fushave të ndryshme të materialitetit, C. Mbi materien si totalitet të totalizuar dhe mbi përvojën e parë të domosdoshmërisë, Ç. Kolektivitet).

12. KRITIKA DIJALEKTIČKOG UMA, II (KRITIKA E MENDJES DIALEKTIKE, II). Përkthyen: Mladen Kozomara, Milorad Bilançiq, Milan Mladenoviq dhe Mirjana Paunoviq. NOLIT, Beograd 1983.

Përmbajtja: *Libri i dytë:* PREJ GRUPIT KAH HISTORIA (A. Mbi grupin. Ekuivalentiteti i lirisë si domosdoshmëri dhe i domosdoshmërisë si liri. Kufijtë dhe arritjet e çdo dialektike realiste, B. Lëvizja e reciprocitetit të ndërmjetësuar në brendi të grupit formon një qenie të bashkësisë praktike si detotalizim të përhershëm, të cilën e lind lëvizja totalizuese, C. Mbi përvojën dialektike si totalizim: Niveli i konkretës, vendi i historisë). Dobrilo Aranitoviq, *Sartri në Jugosllavi:* Bibliografia e përkthimeve të veprave e artikujve të Zhan-Pol Sartrit në gjuhët e kombeve e kombësive të Jugosllavisë dhe e literaturës mbi veprën e Sartrit.

Max Horkheimer: KRTIČKA TEORIJA, I (TEORIA KRITIKE, I). Përkthyer: Nadezhda e Zharko Puhovski. Parathënia: Zharko Puhovski. STVARNOST, Zagreb, 1982.

Përmbajtja: Parathënie me rastin e botimit të ri, Vërejtje mbi shkencën dhe krizën (1932), Historia e psikologjia (1932), Materializmi e metafizika (1933), Lidhur me »Les deux sources de la morale et de la religion« të Henri Bergsonit (1933), Materializmi e morali (1933), Lidhur me problemin e parashikimit në shkencat sociale (1933), Lidhur me kontestin mbi racionalizmin në filozofinë bashkëkohore (1934), Mbi metafizikën bergsoniane të kohës (1934), Vërejtje lidhur me antropologjinë filozofike (1935), Mbi çështjen e të vërtetës (1935), Autoriteti e familja (1936), Mbi »Kristusin e historinë« e Th. Haeckerit (1936), Mendimi mbi religjionin (1935).

Max Horkheimer: Kritička teorija KRITIČKA TEORIJA, II (TEORIA KRITIKE, II). Përktheu Davor Rodin. Pashënia Zharko Puhovski. STVARNOST, Zagreb, 1982.

Përmbajtja: Letër shtëpisë botuese Fischer, Egoizmi dhe lëvizja çlirimtare, Sulmi më i ri mbi metafizikën (1937), Teoria tradicionale dhe teoria kritike (1937), Shtesë (1937), Filozofia e koncentrimit absolut (1938), Psikologjia e sociologjia në veprën e Wilhelm Diltheyit, Funksioni shoqëror i filozofisë (1940), Arti i ri dhe kultura e masave (1941), Pashënia, Bibliografia e punimeve të M. Horkheimerit të botuara në Jugosllavi.

Agnes Heler: VREDNOSTI I POTREBE (VLERAT DHE NEVOJAT). Përktheu Olga Kostreshoviq, Parathënia Zdravko Kučinar. NOLIT, Beograd, 1981.

Përmbajtja: Vlerat dhe nevojat — dy aspekte të leximit të ri të Marksit (Zdravko Kučinar), *Pjesa I: HIPOTEZA MBI TEORINË MARKSISTE TË VLERAVE* (Vërejtja paraprake, Aksiomet e Marksit mbi vlerat, Kategoritë e orientimit të vlerave, Raporti i vlerave, Vlerat e pastërta — vlerat morale, Vlerat e personalitetit, Vlerat dhe historia), *Pjesa II: TEORIA E NEVOJAVE TE MARKSI* (Vërejtje paraprake: Mbi nocionin e Marksit mbi vlerat, Mbi nocionin e përgjithshëm filozofik të nevojave. Të huajsimi i nevojave, Mbi nocionin e »nevojës shoqërore«, Të ashtuquajturat »nevoja radikale«, »Sistemi i nevojave« dhe shoqëria e »prodhuesve të shoqëruar«).

Rozhe Garodi: **MENDIMI I HEGELIT (HEGELOVA MISAO)**. Përktheu Muhamedin Kullashi, Rilindja, Prishtinë, 1983.

Përmbajtja: Dy fjalë për Hegelin, KAPITULLI I: Jeta dhe çështja e Hegelit, KAPITULLI II: Metoda e Hegelit, KAPITULLI III: Dialektika e njohjes: Fenomenologjia e frymës (Fryma subjektive, Fryma objektive, Fryma absolute), KAPITULLI IV: Dialektika e qenies: Logjika (Teoria e qenies, Teoria e esencës, Teoria e konceptit), KAPITULLI V: Humanizmi i Hegelit (Estetika, Feja, Filozofia), Kronologjia e jetës së Hegelit, Terma të përkthyer.

Isuf Berisha

In memoriam

VLLADIMIR FILIPOVIQ

(1906 — 1984)

Me vdekjen e profesorit Vladimir Filipoviq, veprimtaria filozofike e vendit e humbi edhe njërin nga krijuesit e saj të frytshëm.

Breze të tëra studentësh e mbajnë në mend profesorin Filipoviq për mprehtësinë dhe gjallërinë e të menduarit të tij, cilësi këto me të cilat ai arrinte të hedhë dritë e t'i zbërthente edhe problemet më të ndërlikuara të filozofisë. Filozofinë, ndërkaq, ai nuk e kuptonte si »urti të muzgët« (Hegeli) por si mendim i cili, duke ndriçuar momentet kyçe të ekzistencës së njeriut në shoqëri e histori, ndihmon krijimin e një hapësire për qeniesim autentik.

Mbresë të veçantë studentëve të tij u linte aftësia e prezentimit të qartë e koherent të teorive më komplekse të mendimit njerëzor, e njëherazi prirja e tij e theksuar që ato teori të mos i trajtonte si eksponate të një muzeu të ideve por të nxirrte prej tyre aspekte që na thonë diçka të rëndësishme.

Profesori Vladimir Filipoviq i kreu studimet e filozofisë në Universitetin e Berlinit dhe doktoroi më 1930 në temën »Çështja e vlerave«. Pjesën më të madhe të veprimtarisë së vet arsimore e pedagogjike e zhvilloi, veç institucioneve të tjera, në Fakultetin Filozofik të Zagrebit. Para do kohe, njëri nga artistët më të mëdhenj të artit skenik në Jugosllavi, Pero Kvërgiq, rikujtoi, në një intervistë, me admirim sensibilitetin artistik të profesorit Filipoviq, i cili pat ligjëruar psikologjinë pranë Akademisë së arteve dramatike të Zagrebit.

T'i përmendim këtu veprat kryesore të profesorit Filipoviq: »Pedagogjia dhe aksiologjia« (1934), »Psikologjia moderne në pedagogji« (1937), »Logjika« (1941), »Filozofia e renesancës« (1956 — botimi i parë, ndërsa më 1983 botimi i katërt), »Idealizmi klasik gjerman« (1959 — botimi i parë e më 1983 botimi i katërt), »Filozofia më e re e Perëndimit« (1968 — botimi i parë, e më 1983 botimi i katërt). Veç kësaj ai botoi edhe një varg punimesh nëpër revista të vendit dhe të vendeve të ndrysh-

me të botës. Kurreshtje të veçantë kanë zgjuar studimet e profesorit Filipoviç mbi raportin midis *fenomenologjisë e marksizmit*.

Vladimir Filipoviç mori pjesë në një numër të madh të simpoziumeve filozofike në vend dhe në botën e jashtme, ku dallohej me luciditetin e pikëpamjeve që i mbronte dhe me qëndrimin kritik ndaj teorive si tradicionale si bashkëkohore.

Mungesa e tij do të ndihet në jetën filozofike të vendit. Mirëpo, Vladimir Filipoviç mbetet i pranishëm me shkrimet dhe veprimtarinë e tij të përgjithshme kulturore, me afirmimin e mendimit filozofik si parakusht për ekzistencë të kuptimtë të njeriut.

Muhamedin Kullashi

In memoriam

KASIM PROHIQ

(1937 — 1984)

Një lajm, që na erdhi kohëve të fundit, i rëndë jo vetëm për opinionin kulturor të Sarajevës por edhe të tërë vendit, është lajmi për vdekjen e hershme dhe të papritur të profesor Dr. Kasim Prohiqit.

Ndonëse vdekja e mori në moshën dyzeteshtatë vjeçare, atëherë kur ishte në vllugun e një veprimtarie të frytshme, ai megjithatë arriti brenda një dekade (hiq kohën e domosdoshme për ngritje profesionale dhe punë pedagogjike) t'i botonte gjashtë libra, pa llogaritur këtu punimet e tjera të shumta nëpër revista, antologji, parathënie e studime të tjera në tekstet nga estetika, filozofia bashkëkohore, letërsia etj.

Kasim Prohiq i takonte gjeneratës së mesme të arsimtarëve të degës së filozofisë të Fakultetit Filozofik të Sarajevës, i cili pati fatin që në vitet e përpjekjeve të fakultetit dhe të subjekteve të tjera për të zgjeruar e thelluar studimet nga Filozofia, të qëndronte disa vjet me radhë në universitetet më me famë të Evropës, ku kontaktoi dhe mësoi nga filozofët më eminentë si: E. Bllohu, Markuze, Satri, Merlo Ponti etj., për ta bartur këtë përvojë në mesin kulturor ku veproi deri në nëntorin e vitit që shkoi.

Nga kontaktet me të dhe veçanërisht nga shkrimet, shihet se ai kishte një kulturë të gjerë filozofike, të cilën, ç'është më me rëndësi, insistonte ta bënte normë jetësore. Ish-studentët e tij, të cilët me dhëmbje e respekt e përkujtojnë këto ditë, me të drejtë theksuan këtë moment të jetës së tij dhe faktin se të gjithë ata të cilët kanë pasur fatin të bashkëpunonin me të, ishin bërë edhe miq të tij.

Në degën e filozofisë të Universitetit të Sarajevës disa vjet ai e ligjëroi estetikën dhe filozofinë bashkëkohore. Veçanërisht u dallua me një nivel të lartë të dijes filozofike në ligjëratat e studimeve postdiplomike ku me sukses i inkuadronte studentët në hermeneutikën filozofike.

Vitet e fundit ishte aq aktiv e dinamik e aq i prishëm në jetën kulturore, saqë kështu ndoshta edhe i shpenzoi mundësitë fizike për të jetuar më gjatë. Vetëm prej vitit 1970 deri më 1980 Kasim Prohiq botoi

këto libra: »Odvažnost izricanja« (Konsekuenca e të shprehurit), 1970; »Činiti i biti« (Të bësh e të jesh), 1972; »Apokrifnost poetskog govora« (Apokrifiteti i të folurit poetik), 1974; »Figure otvorenih značenja« (Figurat e domethënieve të hapura), 1976; »Egzistencija, mogućnost, sloboda« (Ekzistenca, mundësia, liria), 1978; »Prizma i ogledalo« (Prizma dhe pasqyra), 1980 etj. Të gjitha këto tekste nga kritika profesionale janë pritur mjaft mirë dhe janë çmuar lart.

Përveç kësaj, Kasim Prohiq ka bërë shumë edhe në përkthimin e teksteve nga filozofia dhe estetika. Hiq dhjetëra përkthime kulminante nëpër hrestomati dhe revista, këtu po përmendim ato më të rëndësishmet si p.sh. »Teorinë e romanit« të Gjergj Lukaqit; Bisedat me Gj. Lukaqin, nga Holz Kofler, Albendroth. Mandej »Teorinë estetike« të T. Adornos etj. Me një fjalë, Kasim Prohiq ishte njëri ndër protagonistët kryesorë të aktivitetit filozofik dhe të jetës kulturore, jo vetëm në Sarajevë, mëse dy dekada.

Në shkrimet e tij Kasim Prohiq ka kultivuar një formë specifike të eseut filozofik, si negacion të ngurtësisë sistemore-kategoriale të filozofisë tradicionale. Kështu, për shembull në librin e tij »Prizma i ogledalo«, ai i përdor këto nocione, të pranishme në pikëpamjet tradicionale për artin që nga Platoni e deri te teoritë bashkëkohore. Historia e metafizikës evropiane prej Platoni deri më tash, nënvizonte Prohiq, në njëfarë mënyre është dhe histori e filozofisë së artit apo histori e takimit të filozofisë me artin. Për dallim nga grindja e hershme midis filozofisë e artit, për të cilën fliste Platoni, problemi i raportit të artistikes me filozofiken, në kohën tonë mori kuptim krejtësisht tjetër. Metafizika bashkëkohëse hapet ndaj konkretës dhe të veçantës. Këtë ai e ilustron me shembuj nga vepra e Bllohut, Lukaqit, Adornos, Markuzes etj. Me këtë rast shqyrtimi mbi pikëpamjet e këtyre autorëve inkorporon njëkohësisht çështjet më relevante me të cilat sot ndeshet estetika. Të gjitha studimet e profesor Prohiqit i përshkon qasja marksiste dhe duhet theksuar se për të marksizmi s'është vetëm një drejtim filozofik, por një epokë, brenda së cilës janë të mundshme variacione të shumta, për ç'gjë, normalisht, as Bllohu, as Lukaqi, as V. Benjamin të arti nuk e kërkojnë e nuk e shohin të njëjten gjë, me çka sigurisht edhe e begatojnë orientimin marksist në estetikë.

Me një qasje të këtillë, të haptë dhe antidogmatike, Kasim Prohiq u bashkohet atyre mendimtarëve filozofikë të ne që me kohë kanë dalë prej shabloneve dhe kornizave të ngushta të ideologjisë dhe të politikës së ditës, për të hapur perspektivën e një mendimi kritik, krijues e antidogmatik.

Kadri Metaj

THEMA

*Revistë e Shoqatës së Filozofëve, Sociologëve dhe Politikologëve
të KSA të Kosovës
Çasopis Društva Filozofa, Sociologa i Politikologa SAP Kosova*

Numër 1/2 1985
Broj

Redaksia — Redakcija

Fehmi Agani
Murteza Luzha
Gjergj Rrapi
Ramush Mavriqi
Dragoljub Zivković, zëvendës kryeredaktori — 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 e redaksisë — Adresa redakcije

Fakulteti Filozofik, Instituti për filozofi e sociologji
38000 Prishtinë (për revistën »Thema«)
Filozofski Fakultet, Institut za filozofiju i sociologiju
38000 Priština (za časopis »Thema«)

Llogaria rrjedhëse 68400—687—4062
Žiro račun

Shoqata e FSP të Kosovës (për revistën »Thema«)
Društvo FSP Kosova (za časopis »Thema«)

Çmimi për një numër 100D
Cena pojedinog broja

Çmimi i këtij dynumërsi 200D
Cena ovog dvobroja

Parapagimi për një vit 350D
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: Beqir Sadiku

Korektor:

Redaktor teknik Tomanović Milenko

Tehnički urednik

Shtyp: OP për veprimtari grafike »Progres — S. Gjorgjeviq«
Mitrović e Titos
Stampa: RO za grafičku delatnost »Progres — S. Đorđević«
Titova Mitrovica

