

Alija Izetbegović

Islami

NDËRMJET

LINDJES E PERENDIMIT





ISLAMI NDËRMJET LINDJES E PERËNDIMIT

Alija Izetbegović

Alija Izetbegović

ISLAMI NDËRMJET LINDJES E PERËNDIMIT

ISLAMI NDËRMJET LINDJES E PERËNDIMIT

*“Though it is from the East that the sun rises,
showing itself bold and bright,
without a veil, it burns and blazes with inward fire
only when it escapes from the shackles of East and West.
Drunk with the splendor it springs up out of its East
that it may subject all horizons to its mastery,
its nature is innocent of both East and West,
though in origin, true, it is an Easterner.”*

Muhammad Iqbal, Javid-Nama

*Edhe pse në lindje dielli lind
dhe dëfton trimërisht shkëlqimin e vet, pa tis,
ai bëhet flakë e dritë nga zjarri i brendshëm vetëm kur
u ikën verigave të Lindjes e të Perëndimit;
i dehur nga shkëlqimi ai shfaqet në lindjen e vet
që t'i pushtojë të gjitha horizontet;
qenia e tij s'i përket as Lindjes, as Perëndimit,
edhe pse nga lindja është.*

Muhammed Iqbal, Xhavid-Nama

Hyrje

1.

Bota e sotme karakterizohet nga përleshja e ashpër ideologjike që zgjat me vite, pa qenë e mundshme t'i parashihet fundi. Në një mënyrë a në një tjetër, përleshja na ka përfshirë të gjithëve, qoftë si pjesëmarrës të saj, qoftë si viktimë. Cili është vendi i Islamit në këtë ballafaqim gjigant? A ka ky ndonjë rol në formimin e botës së sotme?

- Ky libër përpiket që, së paku pjesërisht, të përgjigjet në këtë pyetje.

Vetëm tri janë botëkuptimet integrale mbi botën dhe asnjë më shumë: religjioz, materialist dhe islamik¹.

Ato u përgjigjen, ose janë projeksione të atyre tri mundësive elementare, që jemi mësuar t'i emërtojmë si vetëdije, qenie dhe njeri. I tërë spektri i ideologjive, filozofive e i sistemeve më të ndryshme të mendimit nga lashtësia deri më sot mund të reduktohet në njërin nga këto tri botëkuptime bazë mbi botën, po që se analizën e shpiejmë deri në fund. I pari nisët nga ekzistenca ekskluzive ose primare e shpirtit, i dyti nga ekzistenca ekskluzive ose primare e materies, i treti nga ekzistenca e njëkohshme e shpirtit dhe e materies. Sikur të ekzistonte vetëm materia, materializmi do të ishte filozofia e vetme konsekuente, ndërkaq religjioni do të ishte tërësisht i padobishëm. Anasjelltas, në ekzistoftë shpirti, atëherë ekziston edhe njeriu, kurse jeta e njeriut do të ishte e pakuptim pa një formë religjioni o morali. Islami është emri për një parim të unitetit të shpirtit dhe materies, forma më e lartë e të cilit është jeta njerëzore. Jeta e njeriut është konsekuente ndaj vetvetes nëse sendërton njëkohësisht konceptin human, pa hequr dorë, madje pikërisht duke afirmuar të gjitha supozimet e ekzistencës zoologjike. Të gjitha dështimet e njeriut reduktohen në esencë ose në mohimin religjioz të jetës biologjike, ose në mohimin materialist të njeriut.

Disa nisen nga natyra dhe, të mrekulluar nga rendi dhe siguria e saj, e shpallin realitet të vetëm. Të tjerët nisen nga njeriu dhe, duke kundruar qiellin e yjësuar të shpirtit të tij, gjejnë një kuptim të ri që vlen të jetohet. Ne, të tretët, nisemi nga situata e papërsëritshme e njeriut në botë. Shpirti është i amshueshëm, por njeriu është kohor dhe në atë dimension kohe është misioni që s'mund të injorohet (Kur'ani, 28/77).

Të vjetrit thoshin se dy janë supstancat, shpirti dhe materia, duke nënkuptuar me to dy parafille, dy botë, dy rende të gjërave që kanë origjinë dhe natyrë të ndryshme, që nuk rrjedhin njëri nga tjetri dhe as që reduktohen njëri në tjetrin. Edhe prijësit më të mëdhenj shpirtërorë e mendorë të botës s'kanë pasur mundësi t'i shmangen këtij dallimi, edhe pse qasja ka mundur të jetë e ndryshme. Do të mund t'i paramendonim ato dy botë si të ndryshme në kohë, dy botëra, "të njëpasnjëshme" ("e tanishmja" dhe "e ardhmja"), ose t'i kundrojmë si të ndryshme për nga natyra e kuptimi, por edhe si dy botë të njëkohshme, dhe kjo është më afër esencës.

Dualizmi është ndjenja më intime njerëzore, por s'është edhe filozofia më e lartë njerëzore. Përkundrazi, të gjitha drejtimitet e mëdha filozofike kanë qenë moniste.

¹ Termi "religjion" në këtë vepër përdoret sipas kuptimit që ky ka në Evropë. Prandaj ndërmjet religjionit dhe Islamit, nga aspekti i këtij libri, nuk mund të ketë shenjë barazimi. Islami është më shumë se religjion.

Njerëzit jetojnë, ndijnë dhe e pranojnë botën në mënyrë dualiste, mirëpo monizmi gjendet në natyrën e çdo filozofie e mendimi. Filozofia nuk e duron dualizmin. Megjithatë, ky fakt s'ka aq rëndësi. Sepse, mendimi s'mund ta gjykojë jetën, që është më e lartë se ai. Në të vërtetë, duke qenë njerëz, ne gjendemi vetvetiu në dy realitete. Ato dy botë mund t'i mohojmë e mos t'i pranojmë, mirëpo s'mund të dalim syresh. Jeta nuk varet nga fakti se sa e kuptojmë.

Prandaj çështja se a do t'i jetojmë njëkohësisht dy jeta (sepse as që mund të jetohet ndryshe) nuk parashtrohet, porse a do të jetojmë në atë mënyrë me vullnet dhe duke qenë thellë të vetëdijshëm për këtë gjë. Këtu qëndron rëndësia më e madhe e Islamit. Çdo jetë është dytrajtësore. Ta jetojë vetëm një jetë për njeriun është një lloj i pamundësisë "teknike" që nga çasti kur pushoi të jetë dru ose shtazë, që nga kalu bela (Kur'ani), që kur u vendos enigma morale në qiell, që kur njeriu u flak në "botë" ose në "realitetin shoqëror". Njeriu mund të mendojë ose të besojë një jetë, por kur jeton, ai jeton dy jeta.

Ne nuk kemi prova racionale se ekziston edhe një botë, përveç të jashtmes, shqisores, mirëpo e kemi fare të qartë se të prodhosh e të shpenzosh s'është jeta e vetme njerëzore. Shkencëtarët a mendimtarët që përpiqen për të zbuluar të vërtetën, me meditim nuk do ta zbulojnë atë jetën tjetër, më të lartë, mirëpo pikërisht vetë jeta e tyre e kaluar duke kërkuar të vërtetën me një mospërfillje të jetës animale, është ajo forma tjetër, më e lartë, e ekzistencës së njeriut. Lufta për njerëzit e tjerë e për të vërtetën, të drejtën e të mirën, është gjithnjë mohim i kufirit dhe fundit të jetës. Therorizimet e atyre që humbin jetën, lirinë e qetësinë për t'u mbetur besnikë ligjeve morale, çfarëdo qofshin ato, paraqesin shpalljen më të mirë të pafundësisë së jetës dhe të kuptimit tjetër të saj, më të lartë. Ato janë shkëndija drite që, si vetëtimat në terrin e natës, për një çast na ndriçojnë horizontet e largëta. Madje edhe po qe se do të vazhdojmë të qëndrojmë në errësirë, horizontet e shfaqura të atyre çasteve nuk janë gënjeshtër, as mashtrim; ato janë dhe mbeten e vërteta më e thellë dhe më e madhe.

Madje edhe përgjigjja që i japim vetvetes kur pyesim se ku e kemi vendin, edhe kur është më e çiltër, dendur nuk shpreh qëndrimin tonë të vërtetë. Çdonjëri prej nesh ka bërë dosido përfytyrimin e vet të botës që zakonisht është tejet jokonsekuent dhe mbahet në saje të mungesës sonë kritike të natyrshme. E quajtmë religjion ose ateizëm, mirëpo në të shumtën e rasteve ai s'ka të bëjë me ato emërtime. Këtu bëjnë pjesë besimtarët që përpiqen me shkencë të dëshmojnë besimin e vet dhe ateistët që predikojnë fljimin në emër të "qëllimeve të larta" ose mrekullohen me pikturat e Michelangelos ose me skulpturat e Rodinit. Sa prej tyre do të ngelnin në mëdyshje të plotë para shfaqjes së botës së tyre konsekuente! Edhe materializmi edhe religjioni i pastër për masivitetin e tyre sipërfaqësor mund t'i falënderohen para së gjithash faktit se shumica e njerëzve nuk e kuptojnë domethënien e tyre të vërtetë.

2.

Këto dy linja të përhershme mendimi gjatë historisë së njeriut mund të skicohen lehtë. Ato janë paralele, të njëkohshme, dhe në esencë nuk dëftojnë zhvillim fare. Që në Greqinë e Vjetër me Epikurin (ose Aristotelin) dhe Platonin ato shfaqin të gjitha tiparet e sistemit tashmë të formuar. Sentenca e njohur e Aristotelit se "kënaqësia e dhembja janë shtysat e mëdha të jetës njerëzore" (që do ta gjejmë thua të pandryshueshme të Holbachu njëzet shekuj më vonë) merr përgjigjen gati në të njëjtën kohë me mendimin tërësisht të kundërt të Platonit se njeriu i padrejtë është gjithsesi fatkeq, për më tepër nëse mbetet i pandëshkuar - mendim që gjendet në themelin e çdo etike të vërtetë.

Përkundër kundërshtimit e luftës së ndërsjellë, këto dy linja mendimi vazhdojnë deri në ditët tona. Do të hetojmë qartë idetë epikureiste të Lukreci, Baconi, Hobbesi, Gassendi, Helvetiusi e Holbachu pastaj përmes Spencerit e Marxit deri te Russeli në shekullin tonë. Në të njëjtën mënyrë Platoni do të pasohet denjësisht nga të gjithë mendimtarët e krishterë, pastaj nga Gazali, Malebranchei, Leibnizi, Fichte, Cudworthi, Schellingu, Hegeli, Kanti dhe, në kohën më të re, Bergsoni e Whiteheadi. Po t'i rikonstruojmë në mënyrë konsekuente këto dy sisteme, mund të befahemi me rezultatin dhe për shumicën pamja do të jetë e papritur.

Në fushën e caqeve praktike njerëzore, këto dy pole të mendimit njerëzor mund të përfaqësojnë progresin dhe humanizmin. Religjioni nuk njih progres, shkenca nuk njih humanizëm. Në rastin më të mirë, ato mund të jenë produkte të dorës së dytë të tyre, sepse në jetën reale nuk ka as religjion e as shkencë të pastër, që do të thotë se s'ka religjion pa një dozë shkençe, as shkencë që nuk ngërthen në vete ca shpresa religjioni. Mirëpo pikërisht kjo gjë mundëson paraqitjen e një përzierje në të cilën nuk dihet origjina e vërtetë e dukurisë a e tendencës. Shumica janë që të gjitha këto i futin në të njëjtin thes dhe, pa i njohur kriteret e drejta të dallimit, aplikojnë shijet dhe përcaktimet e veta.

Duke shqyrtuar këto dy pikëpamje të kundërta, qëllimi ynë është që t'i ekspozojmë në "trajtat e pastra" të tyre, duke u nisur nga konkludimet e tyre të sprasme, logjikisht konsekuente, por praktikisht dëndur absurde. Do të shihej atëherë se si këto dy sisteme me një tërësi të brendshme logjike në një moment fillojnë të ndërtojnë njëri-tjetrin. Ndonjëherë kjo gjë merr trajtën e fjalëpërfjalshme, kështu që vendi i zbrazët i mozaikut mund të plotësohet me argumentin kundërshtar. Kur, p.sh. materializmi pohon se shtytat e vërteta të ngjarjeve historike janë forcat objektive të pavarura nga njeriu, do të duhej të gjendej patjetër për antitezë pohimi tërësisht i kundërt. Në të vërtetë, nuk u desh të gjurmohet shumë e të zbulohet doktrina e quajtur interpretimi heroik i historisë (Carlyle, p.sh.) e cila rrjedhat historike i shpjegon me ndikimin dhe energjinë e personaliteteve të jashtëzakonshme - të heronjve. Sipas disave "historia nuk ecën me kokë" (Marx), sipas të tjerëve ngjan pikërisht e kundërta: historinë e bëjnë gjenitë.

Siç është dashur që - nga shembulli i sipërsheñuar - kundruall materializmit historik të qëndrojë personalizmi kristian, sipas logjikës së njëjtë të pashmangshme, kundruall evolucionit duhet të gjendet krijimtaria, ndaj interesit - ideali, ndaj uniformitetit-liria, ndaj shoqërisë - personaliteti, etj. Kërkesa e religjionit: "Zhdukni dëshirat" është dashur të ketë ekuivalentin e vet të kundërt në imperativin e civilizimit: "Krijoni vazhdimisht dëshira të reja" etj. Në tabelën e ekspozuar në fund të kësaj hyrjeje lexuesi do të gjejë një përpjekje përmbledhëse të klasifikimit të ideve sipas kësaj skeme. Ky rezultat, edhe pse jo i plotë dhe krejt i shkurtër, mund të dëftojë se pikërisht religjioni e materializmi janë ato dy botëkuptime elementare mbi botën, që nuk mund të zbërthehen më tej, por as të reduktohen njëri në tjetrin - "dy dete... që s'mund të ngadhënjëjnë njëri-tjetrin" (Kur'ani, 55/19,20).

Mund të supozohet se kjo anatomi e vogël idesh nuk do t'u përshtatet atyre të cilëve u përgjigjet konfuzioni i tanishëm, mirëpo pa i dalluar gjërat saktë nuk mund të ketë shqyrtime të këtij lloji.

S'ka gjë më të kotë sesa të kërkojë argumente racionale për të dëshmuar njërin a tjetrin botëkuptim mbi botën. Që të dytë brendapërbrenda vetes janë sisteme logjike dhe s'gjendet asnjë logjikë që do të rrinte mbi to e t'i gjykojë. Edhe parimisht edhe praktikisht, vetëm jeta qëndron mbi to. Sepse të jetosh e për më tepër të bësh jetë të drejtë e të plotë - kjo tejkalon çdo religjion e çdo socializëm. Krishterimi kërkon dhe

ofron shpëtim, por vetëm shpëtim të brendshëm. Socializmi kërkon dhe ofron vetëm shpëtim të jashtëm. I ballafaquar me këto dy botë paralele në një përleshje të pazgjidhshme logjike, njeriu ndien se detyrohet që t'i pranojë që të dyja, duke ua zbuluar pikën e re qendrore të natyrshme. Tërë të vërtetën për jetën dhe fatin njerëzor ato e përgjysmojnë ndërmjet veti.

3.

Ka megjithatë një numër faktesh me të cilat gjatë jetës të gjithë llogarisin, pa marrë parasysh filozofinë e vet zyrtare. Qoftë arsyeja e shëndoshë ajo që ua mëson, qofshin pësimet e veta. Faktet e tilla janë p.sh. familja, siguria materiale, synimi për lumturi, simpatia për të drejtën e të vërtetën, shëndeti, edukata, puna, synimi për liri, interesi, forca përgjegjësia etj. Po t'i krahasojmë këto fakte, do të vërejmë se ato grupohen, në një distancë më të madhe a më të vogël, rreth një boshti të përbashkët dhe përbëjnë një sistem, mundet jokonsekuente e heterogjene, por tejet realist, që të përkujton parimet themelore të Islamit.

Dallimet ndërmjet doktrinëve të krahasuara janë esenciale dhe të pamposhtura. Por kjo është vetëm në teori. Në jetë, përkundër armiqësisë së përbetuar, zhvillohet procesi i huazimit të ndërsjellë të ideve. Shumë gjëra të anatemuara deri dje gjejnë vend dhe arsyeshmëri, ndërkaq shumë pohime të dashura mbeten vetëm stoli e teorisë.

P.sh. marksizmi sulmonte familjen e shtetin, por në praktikë qëndroi tek këto institucione. Çdo religjion konsekuente e ka sulmuar brengën për këtë botë, por si ideologji praktike e njerëzve realë ai edhe vetë i ka përvetësuar devizat për drejtësi sociale dhe është bërë faktor i luftës për jetë më të mirë. Marksizmi u detyrua të pajtohet me një shkallë të caktuar të lirisë, ndërkaq religjioni, përkundër filozofisë së vet, u detyrua ta pranojë dobinë e forcës, etj. etj. Në të vërtetë u dëshmuar se në shumicën e rasteve s'është e mundur të qëndrosh brenda kufijve të arsyes së shëndoshë dhe t'i qëndrosh besnik një filozofie konsekuente.

Shkurt, nuk është fjala se a mundet krishterimi, në njërin anë, dhe materializmi, në anën tjetër, të gjejnë shtegdalje nga vështirësitë ku bien nga shkak se nuk i përshtaten "masës" së jetës ose se nuk i përgjigjen natyrës njerëzore. Fjala është për çështjen se a mundën ata të gjejnë daljen, duke mbetur çfarë janë, pa dalë jashtë suazave të veta. Sepse dendur ngjan kur shtegdalja kërkohet duke huazuar në mënyrë të palejueshme nga ana tjetër. Kështu krishterimi, i bërë tash institucion, katolicizëm, kishë, do të flasë për punën, për pasurinë, për hierarkinë, për arsim, për shkencë, për bashkëshortësi, për ligje, për drejtësi sociale etj. Ndërkaq materializmi, i bërë tashmë praktikë, socializëm, rend politik, fillon të flasë për edukatën, për humanizmin, për moralin, për artin, krijimtarinë, drejtësinë, përgjegjësinë, për lirinë dhe për kategori të tjera të rendit shpirtëror që s'kanë fare të bëjnë me materializmin. Në vend të doktrinëve të pastra, që s'janë të pranueshme, na ofrohen interpretimet e tyre "për përdorim të përgjithshëm", në të vërtetë një lloj i religjionit e i materializmit për masa, që mund të jetë gjithçka, por jo skemë konsekuente e këtyre doktrinëve. Deformimi edhe i religjionit edhe i materializmit, shmangia e tyre nga mësimet burimore bëhet sipas një lloji të ligjshmërisë, meqë në të dy rastet është fjala për të njëjtën gjë: për nevojën që një gjë, shprehje vetëm e një aspekti të jetës, të aplikohet në jetën si tërësi.

Mund të jesh, pra, në teori çfarëdo, materialist ose i krishterë, i formës radikale ose të matur, mirëpo para dyerve të praktikës shkarkohesh nga shumëçka. Në jetën reale nuk është askush materialist konsekuente dhe as i krishterë konsekuente.

Utopitë bashkëkohore në Kinë, Kore e në Vjetnam, që e konsiderojnë veten skema më konsekuente të mësimit marksist, në të vërtetë janë shembull i mrekullueshëm i kompromiseve e i moskonsekuencës. Në vend që të lejojnë formimin e shkallëshkallshëm të moralit të ri “si refleksi i marrëdhënieve të reja në bazë”, ato vetëm huazojnë dhe në shërbim i vëjnë vlerat morale tradicionale të atyre shoqërive, sidomos dy syresh: modestinë dhe nderimin e të vjetërve².

Në këtë mënyrë, në vetë themelet e sistemit, bashkë me parimet e marksizmit gjenden edhe dy normat më të njohura të religjioneve të ndeshura. Autorët e sistemit nuk e pranojnë me dëshirë këtë fakt, mirëpo konkludimi s’lë fije dyshimi, ndërkaq faktet nuk varen shumë se a i pranojmë a jo.

Në praktikën e ca shteteve socialiste, që betohen në materializëm, do të hasim në të ashtuquajtur nxitës moralë (në vend të atyre materialë) gjatë shpërblimit të punës. Ky fakt do vërtetuar dhe shpjeguar, mirëpo pikënisja qëndron tek vërtetimi se a thua dukuria për të cilën është fjala i përket fare arsenalit të materializmit, apo është e huaj, e huazuar. Një gjë është që në fillim e sigurt: asnjë nxitës moral s’mund të shpjegohet me filozofinë konsekuente materialiste. E njëjta gjë ndodh me mbështetjen te humanizmi e te devizat humaniste, drejtësia, barazia e njerëzve, liria, që mund të kenë burimin autentik vetëm në religjion. S’ka dyshim se e drejta e secilit është të jetojë siç e konsideron se është më së miri, duke përfshirë edhe të drejtën të mos ndjekë me konsekuencë skemën e vet, por për të kuptuar drejt botën çdo studiues e çdo analizë duhet të dijë origjinën e vërtetë dhe thelbin e ideve që vëjnë në lëvizje dhe udhëheqin botën bashkëkohore.

Gjatë këtij hulumtimi rrezikun më të madh e paraqesin gjërat e ndryshme “evidente” dhe të ashtuquajturat botëkuptime të pranuara nga të gjithë. Dielli nuk rrotullohet rreth Tokës, edhe pse e kundërta është “evidente”. Balena s’është peshk, edhe pse shumica mendojnë se po. Materializmi e liria nuk shkojnë bashkë, pa marrë parasysh frazat e ngjashme dhe përsëritjet me ngulm. Përkundër konfuzionit të përgjithshëm, të forcuar nga fakti se tjetër mendojmë e tjetër flasim e punojmë, gjërat ngelin ato që janë, ndërkaq idetë veprojnë në botë sipas kuptimit e domethënies burimore, jo sipas sipërfaqësore e të përkohshmes.

4.

I jemi afruar kështu përkufizimit të Islamit, në mënyrën siç e kupton dhe e përfaqëson ky libër. Duke mbajtur parasysh raportin elementar, mund të thuhet se Islami është përpjekje që së pari të kuptohet e të përvetësohet dhe pastaj të mposhtet ky dualizëm primar i botës.

Atributi “islamik” përdoret këtu për të shënuar tërësinë e rregullave e të institucioneve që mbajnë emërtimin islam, por edhe më shumë për të emërtuar parimin ose idetë që gjenden në bazat e tyre. Është fjala për një analogji më të thellë (kijas) të pikëprerjeve të brendshme në thelbin vetë, në ide, në princip. “Islamik” është këtu më tepër emër për metodën, sesa për zgjidhjet e gatshme dhe shënon principin e sintezës së parimeve kontradiktore e të kundërta. Parimi bazë i Islamit na përkujton skemën me të cilën është udhëhequr Natyra duke krijuar jetën dhe format e saj. Duket se në bazë të asaj që vuri lidhje në mes të pastrimit e lutjes, të unitetit në trajtën e namazit islamik, ka qëndruar i

² Modestia është e mirëseardhur për standardin tejet të ulët shoqëror, ndërkaq respekti ndaj të vjetërve u shndërrua lehtë në respekt të pushtetit.

njëjti frymëzim që në jetë lidhi lirinë e shpirtit dhe determinizmin e natyrës. Një intuitë e fuqishme do të rikonstruktonte nga vetë namazi tërë Islamin, ndërkaq nga Islami dualizmin e përgjithshëm të botës.³

Asnjëherë Evropa nuk qe në gjendje ta gjejë rrugën e mesme dhe të qëndrojë në të. Anglia, siç do të shohim më vonë, bën njëfarë përjashtimi.

Së këndejmi thuaja se është e pamundshme që Islami të shprehet me terminologjinë evropiane. Shprehjet islame: namazi, zekati, halifi, xhemati, abdesti nuk janë: lutja, tatimi, sundimtari, bashkësia, larja e të ngj. Definicioni se Islami është sintezë e religjionit dhe materializmit, se gjendet në mes të krishterimit dhe socializmit, është tejet i ashpër dhe mund të pranohet vetëm pjesërisht. Ai qëllon vetëm përafërsisht një aspekt të gjërave. Islami nuk është një mes i thjeshtë matematikor ndërmjet këtyre dy doktrinave, as ndonjë prerje e tyre. Namazi, zekati, abdesti - janë nocione që nuk zbërthehen më tej, sepse shprehin ndjenjën më intime, prandaj edhe të pandarë, një njëmendësi e cila për t'u shprehur kërkon një fjalë të vetme, një figurë, por që megjithatë shpreh një gjendje logjike dualiste. Paralelja me njeriun është evidente. Njeriu është masa dhe shpjegimi i tyre.⁴

Është e njohur se si te lexuesi i thjeshtë ose te analizuesi Kur'ani lë përshtypje josistematike dhe të një bashkimi elementesh kontradiktore. Mirëpo Kur'ani është jetë, jo literaturë, andaj vështirësia zhदारaritet posa e vështrojmë jo si mënyrë mendimi, por si mënyrë jetese. Komenti i vetëm autentik i Kur'anit mund të jetë jeta dhe, siç e dimë, kjo ishte jeta e Muhammedit. Shkenca e Islamit, e cila në formën e shkruar të Kur'anit do të dukej e pakapshme dhe kontradiktore, me jetën e Muhammedit u dëshmuar si harmoni e plotë, e natyrshme dhe si unitet tejet efikas i dashurisë dhe forcës, i të madhërishtes dhe reales, i hyjnore dhe njerëzore. E mishëruar me jetën e popujve, këto “vende eksplozive” të religjionit e të politikës liruuan energji të mëdha të llojit më të lartë. Formula e Islamit në një çast njësohet me vetë formulën e jetës.

Pozita e mesit që mban Islami vërehet edhe nga fakti se ai gjithnjë detyrohet të mbrohet prej sulmeve nga dy drejtime të kundërta: nga ana e religjionit të pastër se është tepër i natyrshëm, material, i tokës dhe nga ana e shkencës se përmban elemente religjioze, joshkencore, mistike. Megjithatë Islami është një, mirëpo, si dhe njeriu, ka shpirtin dhe trupin, kurse trajtat që vështrohet i duken tërësisht të ndryshme, varen nga zgjedhja e ndryshme e pikëvështrimit: materialisti Islamin do ta shohë gjithnjë vetëm si religjion e mistikë, si tendencë të djathtë, sikur që i krishteri do të shohë në të gjithnjë lëvizjen shoqërore e politike (si tendencë “të majtë”). Nga këto “kundrime” mund të përcaktohet rruga specifike e Islamit, në të vërtetë pozita e tij e mesit.

5.

E njëjta përshtypje dualiste përsëritet edhe tek vrojtimi nga brenda. Sërisht kemi dy “kundrime”. Asnjë ent burimor islamik s'i takon as religjionit të pastër, as shkencës (politikës, ekonomisë, botës së jashtme). Mistikët vazhdimisht theksonin anën religjioze të Islamit, racionalistët atë tjetër. Por si njëra palë si tjetra, kanë pasur gjithnjë vështirësi me Islamin, për arsien e thjeshtë se Islami nuk mund të radhitet me sukses në

³ Çanësimi i Islamit si parim ka një rëndësi esenciale për zhvillimin e tij të mëtejshëm. Sa herë është konstatuar - me plot të drejtë - se Islami dhe bota islame është ngurëzuar, mbyllë. Kjo situatë ishte, pa dyshim, pasojë e kundërimit të Islamit si një doktrinë e mbaruar dhe e çanësuar përgjithnjë.

⁴ Një fragment i Kur'anit duket se flet në mënyrë të drejtpërdrejtë për këtë gjë: “Me devocion ktheje fytyrën kah feja jote, vepër e Zotit, sipas së cilës ai krijoi njerëzit...” (Kur'ani, 30/30)

asnjërin nga klasifikimet e tyre. Po të shikohet hollësisht, as mistiku, as racionalisti nuk janë muslimanë. Ta marrim abdestin. Mistiku do ta definojë si pastrim fetar me domethënie simbolike, racionalisti do ta reduktojë ekskluzivisht në higjienë. Që të dytë kanë të drejtë, por pjesërisht secili. Mangësia e shpjegimit mistik vërehet kur larjen e abdestit e redukton në formë të thjeshtë, në lëvizje simbolike, me një fjalë, duke pasur këtë logjikë edhe në çështjet e tjera, Islami shkallë-shkallë reduktohet në religjion të pastër, duke eliminuar pak nga pak të gjitha komponentet fizike, intelektuale e sociale të tij. Racionalistët do të ndjekin rrugë tërësisht të kundërt dhe, duke përjashtuar religjionin, do ta degradojnë Islamin në devizë politike të tubimeve të njerëzve, në krijimin e një nacionalizmi të ri, atij islamik, pa përmbajtje religjioze-etike, të zbrazët dhe të njëzuar nga ky aspekt me të gjithë nacionalizmat e tjerë. Në këtë mënyrë të jesh musliman nuk paraqet më kurrfarë vokacioni e obligimi, kurrfarë synimi moral a religjioz, kurrfarë raporti ndaj të vërtetës universale; emërtimi i tillë do të shënojë vetëm përkatësinë një bashkësie, të ndryshme nga të tjerat. Ndërkaq Islami s'ka dashur asnjëherë të jetë vetëm komb. Ai ka dashur të jetë "popull që fton nga e mira dhe që pengon të keqen" (Kur'ani, 3/190,22/41 etj.), që bën, prandaj një mision moral. Duke lënë pas dore komponentën politike - duke iu dhënë misticizmit religjioz - humbasim truallin historik nën këmbë dhe pajtohemi heshtazi me zgjedhën e robërinë. Anasjelltas, duke lënë pas dore komponentën religjioze në Islam, pushojmë të jemi çfarëdo fuqie në sferën morale e të kulturës gjithënjëzore. Mos ndryshuaka punë nëse një imperializëm quhet anglez, gjerman ose islamik, po që se përcaktohet vetëm me pushtetin mbi njerëzit dhe sendet?

Për ardhmërinë dhe për synimet praktike të njerëzimit, Islami është grishje për të krijuar njeriun si bartës të harmonisë ndërmjet trupit e shpirtit dhe shoqërisë, ligjet dhe institucionet shoqërore-politike të së cilës do të ndërtohen për ta mbajtur dhe jo për ta rrënuar atë harmoni. Islami është, ose duhet të jetë, gjurmim i vazhdueshëm nëpër kohë i gjendjes së baraspeshës së brendshme e të jashtme. Sidoqoftë s'ka kërkesë më të natyrshme se kjo dhe mundësitë e së cilës janë hulumtuar e janë provuar aq pak. Sot ky cak qëndron para Islamit dhe këtu është detyra e tij specifike historike në vitet që vijnë. Me çështjet që shtron, që shqyrton dhe për të cilat dëshiron të jepë përgjigje, ky libër ndërlidhet me tiparin më përcaktues të situatës aktuale historike: ndarja e botës në dy tabore të kundërvëna me përleshjen ideologjike në bazat e tyre. Përleshja e ideve në botën reale është projektuar më qartë se asnjëherë tjetër dhe ka marrë trajta fare praktike e të caktuara. Nga dita në ditë pamja plotësohet me hollësi e dukuri të reja, polarizimi ashpërsohet gjer në qartësi tragjike, gati konkrete. Para vetes kemi sot dy botë të ndara gjer në esencë, në aspektin ideor, emocional e politik. Para syve tanë po zhvillohet eksperimenti gjigant historik për dualitetin e botës së njeriut.

Megjithatë, një pjesë e botës nuk është përfshirë nga ky polarizim dhe shumicën e saj e përbëjnë pikërisht vendet muslimane. Është fjala për dukurinë që s'është aspak e rastit. Popujt muslimanë e ndiejnë se s'kanë ç'të kërkojnë në këtë përleshje ekzistuese ideologjike, madje edhe kur nuk mund të formulojnë qëndrim aktiv, ata mbajnë qëndrimin e papërkatesisë.

Ky proces i pavarësimit ideor e politik i vendeve muslimane do të vazhdojë ⁵. Por ky mosangazhim s'është vetëm politik. Gjithandej ai përcillet me kërkesa njësoj këmbëngulëse për të flakur modelet dhe ndikimet e huaja - ato të Lindjes si dhe ato të

⁵ Kur po përgatitej ky libër për shtyp, dy vende të mëdha muslimane, Irani e Pakistani, tërhoqën anëtarësinë e vet nga pakti properëndimor Cento. Më herët Indonezia, Sudani e Somaliya parandien përpjekjen që të përfshihen në dominimin ideologjik të Bllokut të Lindjes.

Perëndimit. Në të vërtetë, Islami nga aspekti ideor është i pavarur, i paangazhuar. Ai është i këtillë sipas vetë definicionit. Është çështja për një gjendje të natyrshme e të ligjshme.

Islami, jo vetëm që pranon njëmendësinë e socializmit e të krishterimit, por edhe insiston për këtë gjë. Sepse, nëse socializmi është gënjeshtër, atëherë as Islami s'është e vërtetë e plotë. Të dëshmosh vërtetësinë e Islamit do të thotë të dëshmosh njëkohësisht vërtetësinë e socializmit e të krishterimit dhe papërsosmërinë e të vërtetës së tyre. Këtu qëndron pozita e veçantë e Islamit në momentin e tanishëm historik. Islami nuk do ta konsideroj për rast të vet nëse mohon ose rrënon njërën nga këto botë. Epërsia e tij gjendet te aftësia që t'ua pranojë pjesën e tyre të së vërtetës e të drejtësisë. Kundërshtitë botërore, që kanë për shprehje blloqet ekzistuese, mund të ngadhënjehen vetëm duke ndërtuar një botë të tretë, që do të përfshijë edhe pjesët e drejtësisë që përmbajnë botët e sotme. Në çastin kur bëhet e qartë se ideologjitë kundërshtuese me trajtën e tyre ekstreme nuk mund t'i imponohen njerëzimit dhe se detyrohen të marrin rrugën e një sinteze, nga një pozitë e mesit, ne dëshirojmë të tregojmë se Islami në mënyrë harmonike inkadrohet në këtë rrjedhë të natyrshme të mendimeve njerëzore, duke i përvetësuar, duke i trimëruar dhe duke u bërë shkallë-shkallë shprehja më e plotë dhe më konsekuente e tyre.

Pikërisht në botën e sotme të polarizuar Islami, që ka shërbyer më shumë se një herë si urë ndërmjet Lindjes e Perëndimit, duhet të bëhet i vetëdijshëm për misionin e vet. Po qe se në të kaluarën ndërmjetësoi në mes të civilizimeve të vjetra dhe Evropës, sot, në çastin e mëdyshjeve dhe alternativave dramatike, Islami sërish duhet të marrë rolin e “kombit ndërmjetësues” në botën e ndarë. Këtu qëndron kuptimi i rrugës së tretë, rrugës së Islamit.

Në fund dy-tri fjalë për vetë punën. Libri ndahet në dy pjesë. Pjesa e parë trajton çështjen e religjionit në kuptimin më të gjerë të fjalës. Pjesa e dytë i kushtohet Islamit, më përafërsisht - një aspektit të tij, bipolaritetit.

Përndryshe, as libri s'është teologji, as shkrimtari teolog. Nga kjo pikëpamje libri është më shumë përpjekje për t'u “përkthyer” Islami në gjuhën që brezi i sotëm e flet dhe e kupton. Kjo rrethanë mund t'i shpjegojë disa gabime e pasaktësi të tij. Paj, përkthime të përkryera nuk ka.

TABELA E KUNDËRSHTIVE

Vërejtje hyrëse

Tri shtyllat e kësaj tabele paraqesin botëkuptimin religjioz, islam dhe materialist mbi botën, me ç'rast i pari si parim nismëtar ka frymën, i dyti njeriun, i treti materien.

Të gjitha nocionet, idetë ose dukuritë brenda një shtylle kanë një lloj pajtueshmërie të ndërsjellë ose pikëprerje të brendshme (linja vertikale). Përveç kësaj, secili syresh ka ekuivalentin e kundërt në shtyllën kundruall (linja horizontale).

Botëkuptimet mbi botën shfaqen si tërësi. Bindja, p.sh. se materia (dhe jo vetëdija) është baza fillestare e botës (i a.q. botëkuptim materialist mbi botën) përcillet vazhdimisht me një numër përkatës idesh, bindjesh e mendimesh që i përgjigjen. Kështu, rregullisht materialisti do të pranojë epërsinë e shoqërisë ndaj individit dhe do të mrekullohet me Darwinin, me edukim shoqëror (në vend të edukimit familjar) dhe me progres (në vend të humanizmit). Ai proceset historike, si dhe sjelljen individuale njerëzore, do ta shehë të varur nga ligjet e paepura që janë jashtë vullnetit të njeriut dhe qëllimeve të tij. Gjithashtu ai do të angazhohet për të drejta sociale dhe siguri sociale në llogari të të drejtave dhe lirive njerëzore, etj. Po ta shpënim më tej këtë analizë, do ta gjenim lidhjen e brendshme ndërmjet teorive evolucioniste dhe mohimit të të drejtave njerëzore, ose në mes të ateizmit dhe spastrimeve të Stalinit, etj. Lidhmëri të ngjashme ndërmjet dukurive, në dukje të largëta dhe reciprokisht divergjente, mund të gjejmë edhe në shtyllën që shfaq botëkuptimin religjioz mbi botën.

Tabela patjetër është përmbledhëse dhe tejet e ngurtë, por kjo është e pashmangshme.

Religjioz	Islam	Materialist
FRYMA		MATERIA
Vetëdija	Njeriu	Qenia
Shpirti	Njeriu	Trupi
Subjekti		Objekti
“Ding an sich” (Kant)		Dukuria
“Qenia më vete” (L’etre en soi)		“Qenia për vete” (L’etre pur soi)
Organikja		Mekanikja
Urata	NAMAZI	Higjiena
Lëmosha	ZEKATI	Tatimi (ekspropriimi i ekspropriatorit)
Gjykimi vlerësues – Etika		Gjykimi logjik – Matematika
“Kritika e mendjes praktike”		“Kritika e mendjes së pastër”
Ndërgjegjja – Ideali – Ideja – Mëkati		Nevoja – Interesi – Fakti – Dëmi
Meditimi – Frymëzimi – Intuïta		Vëzhgimi – Intelekti – Përvoja
Sekreti i shenjtë		Problemi
Drama – Çështjet morale – Metafizika		Ekonomia politike – Çështjet sociale – Fizika
Manastiri – Tempulli – Galeria artistike	XHAMIA – SHKOLLË	Shkolla – Laboratori – Fabrika
Morali	E DREJTA – SHERIATI	Fuqia
Dashuria – Mosrezistimi i ligësisë	DREJTËSIA – XHIHADI	Lufta e klasave (Fuqia në shërbim të interesit)
Murgu – Shenjtori	SHEHIDI	Kalorësi – Luftari politik – Heroi
Stili		Funksioni
Modelimet estetike		Përkryerja teknike
KRIJIMI		EVOLUCIONI
Njeriun e krijoi Zoti		Njeriu është produkt i natyrës
“Prologu në qiell”. Humanizimi i njeriut		Materia e gjallë – Shtaza – Njeriu – Mbinjeriu
Michelangelo		Darwini
Drama morale. Lufta për shpëtim		Lufta për ekzistencë. Seleksionimi natyror
Animizmi – Personalizmi		Reizmi – Shozizmi – Personalizmi kristian – Materializmi historik
Botëkuptimi heroik i historisë		Botëkuptimi materialist i historisë
Historinë e bëjnë gjenitë		“Historia s’ecë me kokë”
Zhvillimi shkallë – shkallë i frymës absolute		Progresi i mjeteve të prodhimit
Triumfi i idesë së lirisë		Shoqëria pa klasa
Gjyqi i tmerrshëm		Entropia
Njerëzit vëhen në lëvizje nga idetë (idealet)		Njerëzit i vë në lëvizje nevoja (interesi)
Asketizmi – Edukata		Dresura – Arsimimi
Arsimimi klasik		Arsimimi ekzakt
Pushtimi i vetvetes		Pushteti i natyrës
“Zhdukni dëshirat”		“Krijoni dëshira (nevoja) të reja”
“Veprat gjykohen sipas qëllimeve”		“Veprat gjykohen sipas pasojave”
Parimi i fajit – Dënimi	DËNIMI MBROJTËS	Parimi i mbrojtjes shoqërore. Masa. Spastrimi
KULTURA		CIVILIZIMI

Humanizmi		Progresi
Kultura. Konsensusi – Individualizimi		Mas-kultura – Manipulimi – Uniformimi
DRAMA		UTOPIA
PERSONALITETI	NJERIU	INDIVIDI SHOQËROR
Bashkësia shpirtërore	XHEMATI	Klasa shoqërore
“Civitas Dei”	UMMETI – HALIFATI	“Civitas Solis”
Liberte – Egalite – Fraternite		Solidarësia e klasës
Dinjtëti njerëzor		Siguria sociale
Të drejtat njerëzore		Të drejtat sociale
“Bill of Rights”; 1776 (USA)		“Deklarata për të drejtat e popullit punonjës e të eksploatuar; 1918 (BRSS)
“Të poshtëruar e të fyer”. Dostojevski		Të eksploatuarit. Marksi
“Mëkati lindor”. Dëlirësia. Celibati	MARTESA	Liria seksuale. “Revolucioni seksual”
Martesa si sakrament		Martesa si kontratë
Kulti religjioz i pleqërisë. Urtia		Kulti i rinisë, i civilizimit. Biopotenciali
Vatra. Nëna. Edukata familjare		Çerdhja. Edukatori. Edukata shoqërore
Familja e tri breznive		Shtëpia e pleqve
Jezui	MUHAMMEDI	Moisiu
KRISHTERIMI	ISLAMI	MATERIALIZMI

Pjesa e parë
DISKUTIM PËR PREMISAT

1. Evolucionimi dhe krijimi

- ❖ *Darwini dhe Michelangelo*
- ❖ *Idealizmi fillestar*
- ❖ *Dualizmi i botës së gjallë*
- ❖ *Kuptimi i humanizmit*

Darwini dhe Michelangelo

1.

Origjina e njeriut është gur qosheje për çdo botëkuptim mbi botën. Çdo shqyrtim për çështjen se si duhet të jetojë njeriu na kthen vazhdimisht te prejardhja e tij. Përgjigjet e shkencës e të religjionit, si dhe për çështjet e tjera, janë kontraverse. Shkenca formimin e njeriut e sheh si rezultat i një procesi të gjatë evolutiv nga trajtat e ulëta të jetës, ku kufiri ndërmjet zoologjikes dhe njerëzores nuk është i theksuar dhe ku ekziston një periudhë e gjatë kalimtare e majmunit-njeri a e njeriut majmun. Çfarëdo të marrë për moment vendimtar - ecjen e drejtuar, përpunimin ose shërbimin me almise, fillimin e të folurit të artikulluar - për shkencën ai mbetet përherë një fakt i jashtëm, material, qoftë kur është fjala për zhvillimin e konstitucionit fizik të njeriut, qoftë për shërbimin me natyrën përreth vetes. Njeriu këtu është fëmijë i natyrës, që rritet në gjirin e saj dhe nuk ndahet nga ajo.

Përkundrazi, religjioni dhe arti flasin për krijimin e njeriut, për diçka që s'është proces, por akt hyjnor, për diçka që nuk vijon, nuk rrjedh, por që është akt i çastit, tragjik, katastrofal. Vizioni i krijimit të njeriut, i pranishëm në pikturat e ndryshme thuaja te të gjitha religjionet, flet për flakjen e njeriut në materie, për "rënien" e tij në tokë, për kundërtënie të njeriut e të natyrës, për takimin e njeriut me një botë të huaj, armiqësore.

Pyetja se a është njeriu rezultat i zhvillimit apo është "i krijuar" shndërrohet kështu në pyetjen kush është ai, a është pjesë e botës, apo ndryshon nga ajo.

Për materialistin njeriu është "shtazë e përkryer", "homme machine", "aparaturë biologjike". Ndërmjet njeriut dhe shtazës është vetëm ndryshimi i shkallës, jo i cilësisë. S'ka esencë të veçantë njerëzore⁶. Ekziston vetëm "nacioni konkret, historik e shoqëror i njeriut", kurse "historia ekonomike e shoqërore është e vetmja konkrete dhe që ekziston vërtetësisht" (György Lucacs, Ekzistencializmi ose marksizmi). "Njeriu është një sistem, si dhe çdo sistem tjetër në natyrë, që i nënshtrohet ligjeve të pashmangshme e të përgjithshme të natyrës së tërë" (Ivan Pavlov, Psychologie experimentale). Në evolucionin e njeriut ndërmjetëson një faktor i jashtëm, objektiv - puna. "Njeriu është produkt i mjedisit të jashtëm dhe i punës së vet" (F. Engels). Krijimi i njeriut del si një proces i jashtëm, biologjik, i përcaktuar nga faktorë të jashtëm, materialë. "Dora nxit dhe njëkohësisht nxiton zhvillimin e jetës psikike... "Zbulimi" i saj si dhe "zbulimi" i ligjërimit, shënon fundin e historisë zoologjike dhe fillimin e historisë njerëzore" (H. Berr në parathënie të veprës së Morganit, L'humanite prehistorique).

Këto qëndrime të qarta e bindëse duken fare evidente. Mirëpo nuk duken aq evidente po të thuhet se në një farë dore paraqesin mohimin e qartë të njeriut.

Në shkencën dhe në filozofinë materialiste njeriu shpërbëhet në "pjesë përbërëse" dhe duket sikur në fund të procesit humbet plotësisht. Së pari Engelsi analizon njeriun shoqëror dhe dëfton se si ai është produkt i marrëdhënieve shoqërore, ose më saktë, i marrëdhënieve ekzistuese prodhuese. Vetë njeriu këtu s'është asgjë dhe s'krijon asgjë; përkundrazi, ai është rezultat i këtyre fakteve, që janë të dhëna.

⁶. No dividing line between man and "brute" (John Watson në *Psychological Review*, nr. 20, 1913, f. 158).

Një njeri të këtillë të pavetësuar dhe të reduktuar në fakt biologjik e merr tash në duar Darwini, që do të na shpalojë tejet me konsekuencë se si produkt i seleksionimit natyror dhe i luftës për ekzistencë kjo krijesë që flet, që ecën vertikalisht dhe bën almise zhvillohet shkallë-shkallë nga paraardhësit e vet të afërt shtazorë. Skemën e këtij procesi do ta përfundojë biologjia, duke dëftuar se si këto trajta të botës së gjallë reduktohen në trajta fillestare të jetës, ndërkaq këto në instancën e fundit në fiziko-kimi, përkatësisht në lojë të forcave molekulare. Jeta, vetëdija dhe fryma njerëzore në të vërtetë nuk ekzistojnë. Ato janë vetëm aspekte të veçanta të ndërlikuara të aksionit të ndërsjellë të këtyre forcave pavetësore. S'ka kurrfarë esence origjinale e të "pandarë" njerëzore.

Po qe se tani nga kjo skemë e vrërët paksa, por e qartë dhe e kuptueshme sakaq hidhemi me mendje në brendinë e Kishëzës Sikstina para afreskeve të famshme të Michelangelos në kupën e saj dhe përshkojmë me sy nga Dëbimi prej Parajse përmes Krijimit të Adamit deri te Gjyqi i tmerrshëm mbi altar, do të detyrohemi të pyesim: ç'domethënie kanë këto piktura, që konsiderohen si vepra mbase më tronditëse artistike të të gjitha kohëve? A ngërthejnë në vete farë të vërtetë për temat e mëdha për të cilat flasin? Po qe se ngërthejnë, ku qëndron ajo e vërtetë? Ose më saktësisht: në ç'mënyrë këto piktura janë sidoqoftë të vërteta?

Tragjeditë greke, vizionet e Dantes për qiellin e ferrin, këngët shpirtërore zezake, dramat e Shakespearit, prologu i Faustit në qiell, maskat malajziase, afresket e vjetra japoneze ose pikturat e disa piktorëve bashkëkohorë - marr këta shembuj të një rendi të veçantë, sepse nga kjo pikëpamje tërë arti është dëshmi unike dhe e njëjtë - sheshazi nuk kanë të bëjnë fare me njeriun e Darwinit, as nuk mund të paramendohen si përshtypje e tij për veten dhe për botën që e rrethon. Ç'ndjenjë e botës qëndron prapa nocionit "religjioni i shpëtimit"? Ç'do të thotë ky emërtim dramatik? Ç'domethënie mund të ketë drama e një ekzistence që reduktohet në këmbim materie ndërmjet qenies dhe natyrës? Ç'supozime e parandjenja flejnë në bazën e vizatimeve të Ernst Neizvestnit me temën e Ferrit të Dantes? Pse frika si ndjenjë universale e çdo gjëje që jeton, në qoftë se jeta dhe njeriu u krijuan në gjirin e "nënës natyrë"?

Këto pyetje sakaq pamjen e botës që na ka skicuar shkenca e bëjnë jo të plotë dhe të pamjaftueshme. Në të vërtetë, shkenca madje nuk jep pamje të vërtetë të botës; në vend të saj ofron fotografinë besnike, por pa një dimension të tërë të njemendësisë.

Për mungesë të këtij dimensionit të tretë, të brendshëm, karakteristik për çdo krijim shkencor, shprehet pafuqia a paaftësia e shkencës të thotë çfarëdo të vërtetë definitive e të plotë për jetën dhe veçanërisht për njeriun. Në analizat e saj prej logjike të hekurt jeta mbetet pa jetë, ndërkaq njeriu pa njerëzoren.

Shkenca mbi njeriun është e mundshme në qoftë se ajo është pjesë e botës së jashtme dhe produkt i tij (në atë masë sa është ai send). Anasjelltas, arti është i mundshëm vetëm në qoftë se njeriu ndryshon nga natyra, nëse është i huaj në të (nëse është personalitet). Pjesa më autentike e artit është histori e këtij mërgimi.

Kështu, rreth çështjes së origjinës e të natyrës së njeriut shkenca dhe arti gjenden në një përleshje të plotë e të pashmangshme. Shkenca vë në pah fakte e të dhëna të panumërta dhe veçanërisht fosilet e mbledhura e të studiura me kujdes, që imponojnë konkludimin për zhvillimin e shkallëshkallshëm të njeriut nga bota shtazore. Arti shpalon dëshmitë e veta tronditëse për ardhjen e njeriut nga e panjohura, nga të cilat asnjë zemër njerëzore s'mund të heqë dorë tërësisht. Shkenca mbështetet te sintheza

vigane e Darwinit; arti te Michelangelo dhe te karta e tij grandioze në kupën e Kishëzës Sikstina⁷.

Darwini e Michelangelo në këtë mënyrë mishërojnë dy botëkuptime tërësisht të ndryshme për njeriun dhe dy të vërteta kontradiktore për origjinën e tij, të cilat asnjëherë s'do ta mposhtin njëra-tjetrën. I pari mbështetet në një numër të madh faktesh të pakundërshtueshme, i dyti shkruhet në zemrat e të gjithë njerëzve.

2.

Njeriu është tema e vetme për të cilën mund të ekzistojnë njëkohësisht dy të vërteta kontradiktore. Jo vetëm kaq. Pohimi kontradiktor për njeriun zakonisht i afrohet më së tepërmi të vërtetës.

Pohimi se trupi i njeriut (njeriu si fakt biologjik) ka natyrë shtazore madje dhe origjinë, para se nga Darwini e Lamarcku, rrjedh nga religjioni. Shumë më herët se çdo shkencë religjioni mësonte se brenda njeriut endet shtaza. Ndryshimi qëndron vetëm tek radiusi i këtij pohimi. Sipas shkencës, njeriu është vetëm shtazë inteligjente. Sipas religjionit, njeriu është shtazë që është personalitet.

“Ashtu siç e njohin specialistët, njeriu është ende larg të bëhet njeri konkret, i vërtetë. Ata tregojnë skemën, të përbërë nga pamjet e tjera skematike, çfarë prodhon teknika e çdonjëres nga shkencat. Në të njëjtën kohë njeriu është kufoma nën briskun e anatomit, vetëdija që studiohet nga psikologu; pastaj ai personalitet që në brendinë e vet e ndien çdo njeri dhe e njeh sa herë që shikon përbrenda. Ai është send kimik prej të cilit krijohen indet dhe lëngjet e trupit; ajo bashkësi e habitshme e qelive dhe e lëngjeve ushqyese, ligjet organike të së cilës i studion fiziologu; ajo gjë e sajuar nga indet dhe vetëdija, të cilën higjienisti dhe edukatori synojnë ta shpiejnë deri në shkallën më të lartë të zhvillimit brenda kuadrit të determinuar të tij. Ai është homo oeconomicus që detyrohet të shpenzojë pandërprerë të mirat, në mënyrë që gjërat, rob i të cilave është, të mund të punojnë edhe më tej. Nga ana tjetër, ai është njëkohësisht poet, hero, shenjt. Jo vetëm që është qenie shumëfish e ndërlikuar që habit, e nënshtuar analizave të teknikave shkencore, por është edhe mishërim i vullnetit, meditimit e i synimit të tërë njerëzimit” (Alexis Carrel, Man-the-Unknown).

Vërejmë se nocioni njerëzor në mendjen e njeriut ka domethënie të dyfishtë, gati kundërshtore. “Njerëz jemi” - do të thotë: jemi mëkatarë, të dobët, truporë, “Të jemi njerëz” - apeli që duhet të na përkujtojë se jemi diçka më tepër, se kemi ca detyrime më të larta, të sillemi pa egoizëm, njerëzishëm. “Ti ke ndërmend njerëzoren” - e qorton Isai Pjetrin duke ia kundërvënë hyjnoren njerëzore. Njerëzorja, e njerëzishmja, humaniteti - rrjedh nga fjala Njeri dhe do të thotë më tepër, do të thotë synim moral. Ky kuptim i dyfishtë i nocioneve, lidhur njësoj me emrin e njeriut, është pasojë e natyrës dyfishe të njeriut, nga të cilat njëra ka prejardhjen nga dheu, kurse tjetra “nga qielli”.

Materialistët gjithnjë do të vënë në pah aspektin e jashtëm të gjërave dhe qëndrimet e shkencës do t'i shndërrojnë në mohim të shpirtit njerëzor.

“Prandaj, dora s'është vetëm organ pune - shkruan Engelsi - por edhe produkt i saj. Vetëm me punë, duke iu përshtatur veprimeve gjithnjë e më të reja, duke trashëguar në këtë mënyrë formimin e fituar të muskujve, tetivës dhe gjatë një periudhe më të gjatë edhe të eshtrave dhe me përtërirjen e vazhdueshme të atyre stërhollimeve në veprime të

⁷ Ideja e evolucionit ishte gjithmonë e ndërlidhur me ateizmin. Idetë e para për krijimin e shkatërrimin e llojeve gjenden te shkrimtari e poeti romak Lukreci (*De rerum naturae*), njësoj të njohur për ateizëm e për pikëpamje hedoniste.

reja, gjithnjë e më të ndërlikuara, dora e njeriut arriti atë shkallë të lartë përsosmërie në të cilën mundi të bëjë pikturat e Rafaelit, statujat e Thorvaldsenit dhe muzikën e Paganinit...” (Engels, Roli i punës në zhvillimin e njeriut).

Çështja për të cilën flet Engelsi i përket vazhdimit të zhvillimit biologjik, jo atij human (shpirtëror), ndërkaq pikturimi s’është proces teknik, por akt shpirtëror, Pikturat e Rafaelit s’i ka krijuar dora e Rafaelit, por shpirti i Rafaelit. (Beethoveni veprat më të mira i krijoi kur ishte fare shurdh.) Zhvillimi biologjik, as i zgjatur gjer në paskajshmëri, pa ndërmjetësimin e ndonjë të treteje, vetvetiu nuk mund të arrijë, jo te pikturat e Rafaelit, po as te vizatimet më të thjeshta të piktorit parahistorik në shpellat e Saharës. Fjala është për dy drejtime të ndara e të ndryshme ose për dy aspekte të ndara të ekzistencës së njeriut.

Njeriu nuk mund të reduktohet në biologji, siç nuk mund të reduktohet piktura artistike në sasi të caktuar ngjyrash nga të cilat është sajuar, ose poezia në sintaksën e tekstit të saj. S’ka fjalë se një xhami është ndërtuar nga kaq e kaq blloqe të gurta të formës së caktuar në një rend të caktuar, nga sasia e caktuar e llaçit, lëndës etj. por kjo s’është e vërteta për xhaminë. Të dhënat për xhaminë nuk shterojnë nocionin e xhamisë. Sepse, çfarë do të ishte dallimi ndërmjet saj dhe kazermës ushtarake? Mund të shkruajmë analizë jashtëzakonisht shkencore e të saktë gramatikore, gjuhësore e drejtshkrimore të një poemeje të Goethes, ndërkaq esencën e saj nuk e prekim fare. Njësoj si dallimi ndërmjet fjalorit të një gjuhe dhe poezisë po në atë gjuhë. Fjalori është i saktë, por pa kuptim. Poezia ka kuptimin dhe esencën e vet të paarritshme. Në mënyrë të njëjtë fosilet, antropologjia, morfologjia, fiziologjia, nuk flasin për njeriun, përveç në e marrshim parasysh anën e tij të jashtme, të rastësishme, mekanike, të pakuptim. Në këtë shembull njeriu është pikturë, tempull, poemë dhe jo lëndë nga e cila janë bërë të gjitha këto. Njeriu është më shumë se nga ç’mund të flasin për të të gjitha shkencat bashkë.

Idealizmi fillestar

1.

Njeriut më të pazhvilluar, njeriut primitiv, sipas logjikës së evolucionit, është dashur t’i paraprijë tipi më i zhvilluar i shtazës. Mirëpo, po t’i krahasojmë këta dy anëtarë fqinj të zhvillimit, s’mund t’i shmangemi dyshimit se është fjala për një dallim esencial, të pakalueshëm. Në një anë shohim kope shtazësh që lëvizin për të kërkuar ushqim, që luftojnë për ekzistencë ose për të shfarosur njëra-tjetrën. Në anën tjetër, mbase në pyllin e njëjtë, shohim njeriun primitiv, të hutuar e të ngatërruar me ndalesat e besimet e çuditshme të tij, ose të preokupuar me lojërat e pazakonshme e të pakuptueshme të tij, me misteret e simbolet. Në këtë pamje këto janë dy krijesa tërësisht të ndryshme dhe s’mund të merret me mend se i dallon vetëm një distancë, e vogël a e madhe qoftë, në evolucionin e botës së gjallë. Parimi i ekzistencës shtazore është efikasiteti, dobia, utilitariteti. Parimi i ekzistencës së njeriut - në qoftë se është njeri - s’është i këtillë. Shtaza është e natyrshme. Njeriu është i mbinatyrshëm, iracional, i pakuptueshëm, i pabesueshëm, madje racionalisht i pamundshëm. Në mos qoftë i tillë, ai s’ekziston, së paku jo si njeri. Njeriu ekziston për aq, për sa i kundërvihet rrjedhës së përgjithshme të botës, mekanizmit gjithpërfshirës të hiçit e të paqenies.

Themi: njeriu ka evoluar, por kjo është vetëm historia e tij e jashtme, e vdekshme. Mirëpo njeriu është edhe i krijuar. Në një çast, në mënyrë të pashpjegueshme është bërë i vetëdijshëm se jo vetëm që nuk është shtazë, por kuptimin e jetës e ka gjetur duke mohuar shtazoren në vete. Nëse është njeriu fëmijë i natyrës, si u bë që në një moment u gjend faqe saj dhe kundër saj? Të zhvillojmë inteligjencën e tij, të trashëguar që nga stërgjyshërit e vet shtazorë, deri në shkallën më të lartë - nevojat vetëm do t'i shtohen edhe për nga numri, edhe për nga vëllimi. Asnjëra nuk do t'i zvogëlohet a t'i shuhet. Plotësimi i atyre nevojave do të bëhet vetëm në mënyrë më inteligjente, më të sigurt, më të organizuar. Plotësimi i tyre, që në fazën primitive varej nga rasti, do të zhvillohet në një ekonomi planifikimi të një niveli të lartë në shoqërinë e civilizuar. Por nga mendja s'do të rrjedhë asnjëherë mendimi për heqjen dorë nga jetesa, për flakjen e dëshirave, për fljimin për "të mirën e të tjerëve", ose për zvogëlimin e intensitetit të jetesës fizike në përgjithësi.

Shtaza ka instinktë që janë shembull i mrekullueshëm i parimit të efikasitetit e të përshtatjes. Njeriu ka tiparet morale dhe etike joutilitare. Shtazët kanë të zhvilluar në mënyrë të theksuar ndjenjën për kohë dhe në shumë raste janë më të sakta se njerëzit. Kështu gargujt pushojnë së ushqyeri një orë para perëndimit të diellit, krabat futen brenda vrimave të veta përherë disa minuta para baticës, duke mbyllur hyrjen me lym. Valët e ujit asnjëherë s'do t'i gjejnë jashtë vrimave. Bletët me saktësi të çuditshme organizojnë ditën e vet. Shumica e luleve nuk ofrojnë vazhdimisht sasi të nevojshme të nektarit, përveç se në orët e caktuara të ditës. Bletët mbledhin mjaltë në kohën më të volitshme dhe drejtohen në vendet më të mira. Me këtë rast shfrytëzojnë shenja të ndryshme në tokë dhe orientohen me pozitën e Diellit. Kur Dielli fshihet prapa resh, ato udhëhiqen nga drita qiellore e polarizuar etj. Të gjitha këto aftësi janë "nga kjo botë". Ato mundësojnë, ndihmojnë a mbështetin aftësinë e llojit për të ekzistuar.

Përkundrazi, parimet morale - si në shoqërinë primitive, ashtu edhe në të civilizuarën - zvogëlojnë efikasitetin e njeriut gjatë garës së përgjithshme të cilën krijesat ia kanë imponuar njëra-tjetrës. I ngarkuar nga përfillja e moralit, njeriu ka mundur të mbetet gjallë vetëm në saje të shkallës tejte më të lartë të intelektit kundruall llojeve që i kishte konkurrentë të drejtpërdrejtë. Po të supozohet shkalla e njëjtë e intelektit, lloji shtazor me "paragjykime morale" do të zhdukej shumë shpejt. Këtë "defekt fuqie", për të cilin i detyrohet etikës së vet, njeriu e kompensoi me shkallë të pakrahasueshme më të lartë intelektit dhe me aftësitë e tjera paralele me të.

Mirëpo, intelektit s'ka origjinë humane, por zoologjike. "Të hapim përmbledhjen e anekdotave për intelektin shtazor. Do të shohim se pranë shumë akteve që mund të shpjegohen me imitim a me ndërlikohen automatike të imazheve ka dhe të atilla të cilat nuk do të ngurrojmë asnjë çast për t'i shënuar si inteligjente. Në radhë të parë këtu bëjnë pjesë rastet ku vërehet njëfarë ideje e përpunimit, qoftë kur shtazët i bëjnë vetes ndonjë mjet të ashpër, qoftë kur përdorin objektet që janë vepër e njeriut. Shtazët që nga aspekti i intelektit vijnë në radhë menjëherë pas njeriut, majmunët, elefantët etj., janë pikërisht ato që, sipas rastit, dinë të shërbehen me ndonjë mjet artificial. Nën këto, dhelpra p.sh. e di fort mirë kurthin se është kurth..."(H. Bergson, Evolucioni krijues).

Shimpanzeja shërbehet me shkop për të kapur bananën, ariu përdor gurin. Për marrjen e dhënien e informatave me përmbajtje tek bletët, patat dhe majmunët në formë "bisedeje" a pantomime është mbledhur material i madh (punimet e zoologut gjerman Frisch, prof. Lorencit dhe të profesorit moskovit I.N. Zinkin).

Për intelektin dhe shkathtësinë e shtazëve dhe përdorimin e objekteve që kanë përreth vëzhgime me interes ka mbledhur dr. Bler, drejtori shumëvjeçar i kopshtit zoologjik njujorkas. Konkludimi i tij i përgjithshëm është: të gjitha shtazët mendojnë.

Madje edhe gjuha i përket anës natyrore, zoologjike të njeriut, jo njerëzores. Në rudiment atë e hasim te bota shtazore. U pa se linguistika përkundër muzikës ose artit në përgjithësi - u nënshtrohet hulumtimeve të rrepta shkencore, sistematizimit, madje edhe aplikimit të metodave matematikore. Kjo e fundit i jep karakteristikën e qartë të shkencës, ndërkaq objekt i shkencës mund të jetë vetëm diçka e jashtme⁸.

Ka analogji të qartë ndërmjet natyrës dhe intelektit, në një anë dhe ndërmjet intelektit e gjuhës, në anën tjetër. Sa janë “krijuar reciprokisht” materia e intelektit, po aq janë krijuar dhe vijnë të krijohen intelektit e gjuha në një ndërlidhje e bashkëveprim të ndërsjellë. “Gjuha është dora e trurit”, kurse “funksioni i trurit është që ta kufizojë jetën tonë shpirtërore me atë që është e dobishme në praktikë” (Bergson).

Marrë në përgjithësi, asgjë te njeriu nuk ekziston që në një formë e shkallë a në një tjetër nuk do të hasej tek llojet e larta shtazore: kurrizorët e insektet. Bëjnë këtu pjesë lëvizshmëria, vetëdija, shoqërimi, intelektit, komunikimi, plotësimi i nevojave, një lloj ekonomie e të ngjashme. Me këtë anë njeriu është sheshazi i lidhur për botën shtazore dhe rrënjët i ka atje⁹. Mirëpo, në tërë botën shtazore nuk gjendet qoftë edhe një gjurmë që na përkujton a aludon religjionin e njeriut ose ndalesat morale, me të cilat jeta e njeriut parahistorik si dhe e atij civilizues është e mbushur përplot. Jeta e shtazëve, deri në momentin kur u shfaq njeriu, na duket fare e natyrshme, e kuptueshme dhe e ligjshme në krahasim me jetën e njeriut të egër, të ngatërruar me kujdesje të çuditshme dhe të pushtuar nga besimet dhe veprimet e pakuptueshme. Kur shtaza vete në gjueti, ajo është plotësisht logjike dhe racionale. Literatura e vëllimshme e bërë nga vështirimet e jetës së majmunit, kastorit ose të maces, na ofron mori shembujsh që tregojnë se si shtaza zbaton ecuri fare të përshtatshme për ta arritur qëllimin. Asnjë rast i vetëm nuk dëshmon se shtaza heq dorë nga mundësia që i jipet, ose për ekzistimin e ca “paragjykimeve” që i ka vetëm njeriu. Heminopterët e pazhvilluar - bletët, me kolektiv të organizuar për mrekulli, sillen në mënyrën më johumane ndaj punëtores së rraskapitur ose ndaj matkës së moshuar: ato, thjesht, dëbohen nga kosherja. S’mund të gjendet shembull tjetër si ky i bletës ku rendi dhe sensi për jetë të bashkuar të qëndrojnë krahas mungesës së gjithë asaj që e quajmë humane: mbrojtja e të pafuqishmit dhe e të dobët, e drejta për jetë, mirënjohja, falënderimi, kujdesi. Duke medituar për jetën e këtyre krijesave, disa nga mrekullimi, disa nga tmerrimi (varet nga pikëvështrimi i zgjedhur), do të theksojnë “disiplinën e tyre të paepur, harmonizimin e individit me funksionet shoqërore, sistemimin e pandryshueshëm të tyre dhe saktësinë e verbët e të pamëshirshme që i karakterizon...”

E udhëhequr nga instinkti dhe e drejtuar nga një cak i qartë - ruajtja e jetës, shtaza është, prandaj, logjike dhe e kuptueshme. Por ç'bën njeriu primitiv? “Para marrjes së ndonjë ekspedite, gjahtarët, dendur edhe familjet e tyre, duhet t’u nënshtrohen tabuve të shumtë, agjërimeve, lutjeve, të bëjnë valle të caktuara, të shohin ëndrra të caktuara, të vëzhgojnë parashenja të caktuara. Kur bisha mund të gjuhet, sakaq duhet bërë disa veprime të tjera rituale. Edhe gratë në shtëpi u nënshtrohen shumë ndalesave. Nëse s’u

⁸ Argument negativ për këtë gjë do të ishte fakti se heqja dorë nga të folurit tek disa religjione haset si trajtë agjërimi. Ose zotimi për të heshtur tek disa rende kristiane. Është fjala për heqjen dorë nga një manifestim fizik krahas ushqimit e pijes.

⁹As Kur’ani s’mendon ndryshe: “Të gjitha shtazët që mbi Tokë ecin, dhe zogjtë që fluturojnë me krahët e vet, turma janë si ju.” (Kur’ani, 6/38).

përmbahen, suksesi i gjuetisë s'është i sigurt, madje as jeta e burrave të tyre" (Lucien Henri, Origjina e religjionit). Për shtazën gjërat janë ashtu siç janë. Kurse njeriu sakaq krijoi (a fitoi) botën e vet imagjinare dhe i besoi më shumë se kësaj të ashtuquajturës reale. Zakonisht shtaza është gjahtar i shkëlqyeshëm. Njeriu i egër gjithashtu, dhe këtu s'ka ndonjë ndryshim esencial. Por njeriu primitiv ishte edhe krijues i palodhshëm edhe "prodhues" i kulteve, miteve, besëtytnive, lojërave e idhujve. Njeriu vazhdimisht ka kërkuar edhe një botë, autentike ose imagjinare. Është tashmë e besueshme se para nisjes për gjueti njerëzit primitivë kanë pikturuar shtazët që dëshironin t'i gjuanin, duke qenë të bindur se kjo gjë do t'u ndihmojë gjatë gjuetisë (magjia e gjahut). Përderisa njeriu lutej a pikturonte(!) për sukses të gjahut, shtaza vepronte "logjikisht", i vinte rreth e rrotull terrenit, përgjonte ose qetë-qetë i shkonte pas viktimës. Pranimi i djaloshtit, gjahtarit të ardhshëm - sipas Hubertit e Maussit - kalonte nëpër një varg ceremonish të ndërlikuara. Ata përshkruajnë ritet që përbëhen nga tri faza: riti i pastrimit, riti i shugurimit dhe riti i përfshirjes. Që në shikim të parë është e qartë se edhe pa këto rite njeriu - përndryshe si edhe shtaza - do të bëhej gjahtar i përkryer dhe se ritet nuk kanë ndonjë lidhje me gjahun. Çështja është më e thellë dhe më e rëndësishme. Sidoqoftë, do theksuar anën jofunksionale të këtyre riteve, që përjashtojnë çdo shpjegim ekonomik të këtyre fenomeneve dhe të tjerave si këto.

Në veprën monumentale Dega e artë J. Frazer dëfton faktin se në vetëdijën primitive njerëzore bashkë me idenë e të mbjellave u mpleks në mënyrë të pandarë e të pashpjegueshme mendimi i flijimit të njeriut. Për këtë gjë H.G. Wels shkruan: "Ishte ky një gërshetim i trurit fëmijëror, ëndërrimtar, primitiv, i prirë nga përrallat dhe asnjë meditim logjik s'do ta shpjegonte dot. Në botën e para 10.000 viteve, sa herë që bëheshin të mbjellat, njerëzit flijoheshin. Nuk flijoheshin personat e këqij a të dështuar, përkundrazi, flia zakonisht ishte djali a vajza e zgjedhur, ndaj të cilëve silleshin me konsideratë e nderim të thellë... Ky flijim njerëzor ose qoftë ndonjë gjurmë e tij shfaqet gjithandej nga depërtoi njeriu dhe nga kaloi nëpër fazat fillestare të bujqësisë"... Dhe pak më tej: "Gjahtari i rrenave (autori e ka fjalën për njeriun e paleolitit - v. imja), pa dyshim ishte gjahtar i pamëshirshëm, një krijesë luftarake dhe e pasionuar; por ai vriste për shkaqe që mund t'i marrim me mend ende. Njeriu i neolitit, (ndërkaq, nën ndikimin e ligjëritimit dhe të rrjedhës së trazuar të mendimeve, vriste sipas teorisë, vriste për ide monstruoze dhe tash të pashpjegueshme, vriste ata që i donte dhe madje nga frika e sipas udhëzimeve¹⁰".

G. Flaubert në Salambo përshkruan skenat e flijimit në të cilat kartagjenasit, tek luten për shi, në gurmazin e skuqur nga zjarri të perëndisë Moloh gjuajnë madje edhe fëmijët e vet. Nën mbresën e këtyre pamjeve njeriu do të përfundonte se atëbotë njerëzit ishin shtazë dhe kjo është tërësisht e gabueshme. Shtazët asnjëherë nuk bëjnë diç të ngjashme dhe as që mund të gjendet në jetën shtazore ndonjë dukuri që do të mund të krahasohej me shembullin e një flie të tillë të përtej arsyes. Mund të tingëllojë si paradoksale, mirëpo rasti për të cilin po bëhet fjalë është tipik njerëzor. Fjala është për odiseadat dhe vuajtjet e njerëzve, që në një mënyrë a në një tjetër paraqiten gjer në ditët e sotme, për një dramë të njerëzimit në të cilën popujt dhe individët bëjnë marrëzira të udhëhequr, jo nga instinktët shtazore, por nga lajthitjet e pafundshme njerëzore.

Flia ka ekzistuar në të gjitha religjionet, pa përjashtim. Kurse natyra e flisë ka mbetur e pashpjegueshme, madje absurde. Flia është fakt i rendit "të dytë", i asaj bote. Te religjionet primitive ajo ndonjëherë merrte formë të tmerrshme. Flia e këtyllë shënon

¹⁰. As Kur'ani s'mendon ndryshe: "Të gjitha shtazët që mbi Tokë ecin, dhe zogjtë që fluturojnë me krahët e vet, turma janë si ju." (Kur'ani, 6/38).

kufirin gjer në qartësi tragjike të përforcuar, konkret e të fuqishëm ndërmjet epokës zoologjike e njerëzore, shfaqjen e një parimi tërësisht të kundërt me parimin e interesit, nevojave, dëshirave. Ajo është rrugëtim tregues i udhës së zhvillimit, ku fillon bota e njeriut. Sepse interesi është zoologjik, flia është njerëzore. Interesi do të bëhet njëri ndër nocionet elementare të politikës ose të ekonomisë politike, kurse flia një nga konceptet elementare të religjionit dhe etikës.

Çmenduria e njeriut primitiv ndonjëherë merrte trajta të pabesueshme: “Njëra nga dukuritë e çuditshme që u zhvillua në paleolitin e vonë dhe në neolit ishte gjymtimi i trupit. Njerëzit filluan të prejnë trupin e vet, duke hequr hundën, veshët, gishtat, dhëmbët e të ngj. dhe këtyre akteve u veshnin mendime të llojllojshme të besëtyta...” “Asnjë shtazë nuk bën diçka të tillë” - konkludon H.G. Eels¹¹. Sa për krahasim do përkujtuar veprimin e dhelprës që, për të shpëtuar nga hekuri, këput me dhëmbë këmbën e vet, që është akt plotësisht racional. Gjymtimi i pakuptim i trupit të njeriut të parë për shtazën është fare i huaj dhe i panjohur¹².

Mund të përfundonim se jemi ballafaquar me një dukuri që paraqet anomalinë e evolucionit ose një diskontinuitet të papritur të zhvillimit. Përnjëherësh duket se evolucioni merr së prapthi dhe se paraqitja e “shtazës me paragjykime idealiste” rrezikon drejtpërdrejt progresin e mëtejshëm.

Këtë fenomen, që është shprehje e një hamendjeje në vetë kulmin e evolucionit dhe që lë përshtypjen se në një çast zoologjika dominon mbi njerëzoren, e quaj “kompleksi i njeriut të egër”. Sado të tingëllojë në mënyrë të jashtëzakonshme, ky “kompleks” është shprehje e asaj esencës së re që është veçanërisht njerëzore dhe që është burim i të gjithë religjionit, poezisë, filozofisë dhe artit. Ky fenomen është i rëndësishëm, sepse thekson origjinalitetin e dukurisë së njeriut dhe paradokset e çuditshme që ndërliken me të.

Faktet e ekspozuara do të na impononin përfundimin se shtaza kishte më tepër kushte të bëhet bartëse e zhvillimit të mëtejshëm dhe se njeriu primitiv, me sy në qiell dhe me detyrimet morale ngatërruar, i kishte të gjitha kushtet të zhdukej. Kjo përshtypje thuaja e pashmangshme e dominimit të zoologjikes mbi njerëzoren tek agu i epokës së njeriut do të shfaqet në historinë e mëvonshme në trajtën e apelit për të shkelë idealizmin në emër të progresit.

2.

Në kohën e largët, kur njeriu emancipohej nga bota shtazore, dallimet e jashtme (ecja e drejtuar, zhvillimi i duarve, ligjërimi dhe intelektit) për një kohë të gjatë do të ishin tejet të vogla e të pahetueshme. Kur ndonjë krijesë do ta vazhdonte dorën e vet për të kapur farë fruti nga druri, ose duke lëshuar ca zëra do t’ua bënte të njohur ndonjë risi atyre që i ngjanin, kjo krijesë, që njëkohësisht i ngjante edhe majmunit edhe njeriut, nuk do të dallohej me siguri ç’ ishte: njeri apo shtazë. Mirëpo, prania e ndonjë kulti a ndalese do të hiqte gjithnjë çdo dyshim në këtë rast. Shtaza “ka prituri” të bëhet njeri që të fillojë të lutet. Dallimi vendimtar ndërmjet njeriut dhe shtazës prandaj s’është fizik e intelektual. Ai së pari është dallim shpirtëror dhe manifestohet me ekzistimin e vetëdijes pak a shumë të qartë religjioze, etike e estetike. Nga ky pikëvështrim datat vendimtare të shfaqjes së njeriut nuk janë ecja e drejtuar, zhvillimi i dorës, fillimi i ligjëritimit të

¹¹Po aty, f. 60.

¹²Edhe dallimi tjetër është i llojit të ngjashëm a të njëjtë: shtaza është e rrezikshme kur është e uritur dhe e rrezikuar. Njeriu është i rrezikshëm kur është i ngopur dhe i fuqishëm. Shumë më tepër janë bërë krime nga ngopja e shfrenimi se nga skamja.

artikulluar, ashtu siç i sheh shkenca, porse paraqitja e kultit të parë, pikturës, ndalimit. Njeriu i egër, që para 15.000 vjetësh kënaqej duke kundruar lulet a profilet e shtazëve, dhe pastaj i pikturonte në muret e shpellës së vet ishte, nga kjo pikëpamje, më afër njeriut të vërtetë (më larg shtazës) sesa epikuriani i sotëm që jeton për të plotësuar nevojat e veta fizike dhe që përditë shpik të tjera, sesa qytetari mesatar i metropolit bashkëkohor, që jeton i vetmuar brenda monstrumeve nga betoni, i zhveshur nga përjetimet dhe ndjenjat elementare estetike.

Në veprën Ligji fillestar Atkinsoni dëshmon se ndalime të ndryshme primitive hasen ndër njerëzit e egër gjithkrah nëpër botë. Nevoja e përhershme “për t’u pastruar nga e liga” dhe ideja për diç të ndaluar, për gjërat që s’guxohet të preken a madje as të shikohen, ndeshet gjithandej tek kemi pasur rastin të marrim çfarëdo lajmi për jetën e njeriut primitiv. Ideja tjetër universale që sundonte mendjen e njerëzve primitivë ishte ideja e papastërtisë, e mallkimit. Në këtë mënyrë qenë krijuar seri të tëra ndalimesh që u përgjigjeshin veç e veç lëmenjve të jetës primitive. Meqë u paraqit ligjërimi, këto ndalime morën emërtim të përbashkët “tabu” që do të thoshte “s’vlen”, “s’është e lëndueshme” - ndalohet. “Tabuja” është nocion i ndalimit me karakter etik tek njerëzimi i hershëm.

Prandaj njeriu nuk sillet si fëmijë i natyrës, veç si i huaj në të. Ndjenja elementare e tij është frika. Por kjo s’është frikë biologjike çfarë ndiejnë të gjitha shtazët. Kjo është frikë shpirtërore, kozmike, e zanafillës, që ka lidhje me fshehtësitë dhe enigmat e ekzistencës. Ekzistencialisti gjerman M. Heidegger e trajton për “përcaktueshmëri të amshuar, përtej kohës, të ekzistencës njerëzore”. Kjo është frikë ku përzihen kërsheia, çuditja, mrekullimi, pakënaqësia - ndjenjat që mbase gjenden në themel të tërë artit e të kulturës sonë.

Vetëm me një raport të këtillë të njeriut primitiv ndaj botës është e mundshme të shpjegohet dukuria e ndalimeve dhe nocionet fillestare “të papastërtisë” dhe të madhërishtes, “të mallkimit” e të shenjtës. Sepse, nëse qenkemi fëmijë të kësaj bote, në të për ne s’mund të ketë asgjë të shenjtë, as “të papastër”. Nocionet e këtilla kundërshtohen me natyrën e kësaj bote, çfarë e njohim ne. Ato, përkundrazi, dëshmojnë për një origjinë tjetër tonën për të cilën s’mund të ekzistojë asnjë “kujtesë”, mirëpo reaksioni ynë “joadekuat” ndaj botës së jashtme, të cilin e shprehim përmes artit e religjionit, është mohim i vizionit darvinist e shkencor në tërësi për njeriun. Përse njeriu primitiv çdokund dhe çdoherë që ndeshet me botën reagonte përmes religjionit? Përse përmes tij gjithkrah shprehte frikën, ankthin, zhgënjimin? Përse kërkonte “shpëtim” dhe nga çka kërkonte shpëtim? Kjo anë e njeriut për të cilën u fol, ky kryqëzim ndërmjet mirësisë e ligësisë, ndjenjës se është i mbaruar, dilemës së amshuar për interesin dhe ndërgjegjen, për të mirën e të keqen, kuptimin dhe pakuptimësinë e ekzistencës, imperativi moral nga i cili njeriu është “infektuar” që të mos shërohet, mbeten pa shpjegime racionale. Sheshazi, njeriu i Darwinit nuk ka reaguar darvinisht në botën, pjesë e së cilës është.

As te tipi më i zhvilluar i shtazës nuk gjendet as edhe një gjurmë sado e vogël për të na përkujtuar nocion të ngjashëm ose çfarëdo dileme tjetër të ngjashme a kufizim. Ky idealizëm fillestar me nocionet për të ndaluarën, të mallkuarën, tabunë, me nocionin e “fshehtësisë”, paraqitet gjithkrah, pa përjashtim, si pjesë përbërëse e vetëdijës para-njerëzore. Kudo u shfaq njeriu, bashkë me të u shfaqen edhe religjioni e arti. Shkenca, përkundrazi, është fenomen relativisht i ri. Njeriu, religjioni, arti - këto tri gjëra kanë

shkuar gjithnjë bashkë. Këtij fenomeni, që mbase përmban përgjigje të disa pyetjeve vendimtare për ekzistencën e njeriut, nuk i është kushtuar vëmendje e mjaftueshme¹³. Nga aspekti i materializmit, historia e njerëzimit doemos do të ketë pamjen e procesit të laikizimit progresiv (p.sh. kështu shkruan Reinach në veprën *Kultet, mitet dhe religjionet*). Mirëpo askush asnjëherë nuk ka shpjeguar në mënyrë të kënaqshme se përse jeta e njeriut primitiv gjithkund dhe gjithnjë ishte përplot me kulte, mistere, ndalime e besime. Përse çdogjëje, yllit, gurit, lumit, kërkonte t'i jipte jetë e ta personalizojë?¹⁴ Përse e shihte botën pikërisht në atë mënyrë dhe jo ndryshe? Dhe anasjelltas, përse njeriu i civilizuar objektivizon çdo gjë, depersonalizon dhe e redukton në mekaniken e në inorganiken? Ka mijëra vite që synojmë të lirohemi nga këto ankthe të njeriut primitiv, por pa e njohur natyrën dhe origjinën e tyre.

Ky fenomen i jetesës së brendshme ose i shikimit në qiell, me admirim a frikë - njësoj, që e karakterizon njeriun po aq sa është i huaj për çdo shtazë, mbetet pa shpjegim logjik dhe duket sikur tamam thënë "ka rënë nga qielli". Meqë s'është fryt i zhvillimit, esencialisht ai ngel jashtë ndikimit të evolucionit. Duke studiuar vizatimet e shpellave të neandertalit në Francë, shkencëtari frëng Henri Simle përfundonte se jeta psikike e njerëzve të shpellave ka ndryshuar fare pak nga jeta psikike e njeriut të sotëm. "Edhe njerëzit e shpellës të 70.000 viteve p.e.r. vuanin nga "marramendja metafizike"; nga sëmundja e njeriut të sotëm" - deklaroi Simle në Kongresin e Arkeologëve, Nicë, 1976. Duket sheshazi se kjo gjë s'është vazhdim i evolucionit biologjik, porse akt më i largët i dramës që filloi me "prologun në qiell".

Gjatë historisë zoologjike, që i paraprin paraqitjes së njeriut, asgjë nuk ka që do të paralajmëronte a parandiente, në çfarëdo mënyre qoftë, shfaqjen e kultit dhe këtë etikë primitive. Edhe duke e vazhduar në imagjinatë atë zhvillim për shumë shekuj përpara gjer te çfarëdo çasti i dëshiruar, nocioni i tabus ose i kultit mund të pritet më së paku. Shtaza dhe zhvillimi i saj që tashmë është bërë ose që mund të merret me mend, nuk ka drejtimin e iracionales e të mbinatyrshmes. Ai ka drejtimin e përsosjes fizike dhe të intelektit dhe më tej kah mbiintelekti e mbishtaza, kah "mbinjeriu" i Nietzsches, i cili, në të vërtetë, është vetëm shtazë e përsosur.¹⁵ Vizioni i Nietzsches është frymëzuar nga Darwini. Evolucioni, në themel zoologjik dhe i jashtëm, është vazhduar më tej, përtej njeriut. Por ky zhvillim është i thjeshtë, logjik, reduktiv, sepse mbetet brenda kufijve të natyrës. Mbishtaza është rezultat i "procesit", së këndejmi ajo është krijesë pa jetesë të brendshme, pa dramë, pa formë, pa burrëri; ajo s'është homo por Homunkulus, krijesë nga epruveta, që doktor Fausti e prodhoi në laboratorin e vet, kurse natyra, sipas procesit të ngjashëm veçse më të zgjatur, në laboratorin e saj.¹⁶

Mendoj se poeti sovjetik A. Voznesenski ka pasur parasysh të njëjtat fakte, ose të njëjtën rrjedhë mendimi, kur përfundonte: "Kompjuterët e së ardhmes teorikisht do të

¹³Mund të gjejmë qytet pa bedeme, pa sundimtar, pa civilizim, pa letërsi e teatër, mirëpo kurrë s'u pa qytet pa tempuj feshë e pa banorë që nuk luten" (Plutarku). "Pati e ka edhe sot turma njerëzish pa shkencë, pa art e filozofi, por asnjëherë s'pati kolektivitet pa fe" - konstaton pothuaj të njëjtën gjë H. Bergson, 20 shekuj më vonë.

¹⁴"Njeriu primitiv nuk di për botën pa jetë" (H. A. Frankfurt, *Nga miti tek filozofia*).

¹⁵Mbinjeriu i Nietzsches është i liru nga "paragjykimet etike": Luftojeni mëshirën, ndërgjegjen e përdëllimin, ata tiranë të brendshëm të njeriut; ndrydhini të pafuqishmit, ngjituni përmes trupave të tyre më lart. Sepse ju jeni fëmijë të llojit më të lartë, sepse ideali juaj është mbinjeriu" (Nietzsche. *Ashtu fliste Zërratustra*).

¹⁶Literatura krijoi shumë monstume të ngjashëm. Tipari i përbashkët i këtyre përbindshave është intelekt i jashtëzakonshëm krahas mungesës së plotë të "shqisës morale".

jenë në gjendje të bëjnë gjithçka që bën njeriu. Gjithçka përveç dy gjërave: s'do të mund të jenë religjiozë dhe të shkruajnë poezi.”

3.

Ashtu siç s'e njohin nocionin e shenjtes a të palejueshmes, shtazët s'e njohin as të bukurën, as përjetimin estetik në kuptimin njerëzor të fjalës. Mendimi i disave se majmunët mund të pikturojnë, i bazuar në ca “vizatime” të këtyre shtazëve, doli plotësisht i pabazë. Është dëshmuar se majmunët mund të imitojnë goxha me sukses njeriun që vizaton. I ashtuquajturi “art majmunësh”; me të cilin një kohë disa bënë bujë, është e qartë se nuk ekziston.¹⁷ Përkundër kësaj, sot dihet me siguri se njerëzit e Kromanjonit, njerëzit e parë të njemendte, vizatonin dhe bënë gravurë. Vizatime të tilla janë gjetur në muret e shpellave, në eshtra e brirë. Si rezultat i frymëzimit estetik të njeriut primitiv u krijuan pikturat nëpër shpellat e Saharës, Spanjës (Altamira), në Francë (shpella Lascaut) dhe zbuluar së voni në Poloni (Mashicka). Konsiderohet se disa nga këto piktura janë të vjetra gjer 30.000 vjet. Një grup arkeologësh sovjetikë së voni zbuloi pranë qytetit Çernigev (Ukrainë) një komplet instrumentesh prej eshtrash të mamutit, afro 20.000 vjet të vjetër. Zbukurimi është më i vjetër se veshja, synimi për të bukurën është më i fortë se nevoja, funksioni vetë, dhe ky fakt vërehet në veshje që nga parahistoria gjer më sot. Kostumi s'është identik me veshjen. Ai është njëkohësisht një kohë dhe një qëndrim. Veshjet e disa popujve, me një larmi të jashtëzakonshme, s'janë përgjigje vetëm e nevojave të ditës, ose e kushteve të rrethit. Veshja në një çast bëhet pikturë, thuaja poezi. Lëkura apo pendët e shpezës mund të jenë shumë të bukura, por janë të tilla pa pjesëmarrjen e vet, pra ato s'kumtojnë asgjë. Në bazë të së bukurës së tillë, të shkëlqimit e ngjyrave, do të gjendet gjithnjë ndonjë funksion. Pastaj, nga këngët dhe lojërat shpirtërore që paraqitnin spektakël të vërtetë, është thuaja e pamundshme të ndahet kulti nga arti. Fytyra e parë e thadruar në gur është idhulli. Frymëzimi religjioz, i orientuar gabimisht, krijoi ato figura të bukura perëndish nga guri dhe maskat e gjetura në ishujt e Oqeanisë, në Bregun e Fildishtë dhe në Meksikë, të cilat sot merren si shembuj të artit me impresion të pastër e të drejtpërdrejtë. Tërë arti figurativ origjinën e ka te idhulli dhe së këndejmi do shpejguar mosdurimi i Islamit dhe i disa religjioneve më pak personaliste ndaj arteve figurative. Si duket, do kthyer në parahistori, për t'u parë qartë se si arti krijohet nga religjioni, ose mbase se si të dytë, bashkë me etikën primitive, rrjedhin nga një burim i tyre i përbashkët: nga synimi i njeriut drejt një bote të humbur.

Ky dallim nga shtaza mund të vërehet edhe në revoltë, si tek A. Camus. Shtaza nuk revoltohet ndaj fatit të saj shtazor, ajo o është e kënaqur, o është mospërfillëse, ndërkaq njeriu është shtazë revoltuese - “e vetmja shtazë që s'pranon të jetë e tillë” (A. Camus, *L'Homme révolté*). Kjo revoltë është tamam njerëzore dhe e gjejmë në shoqëritë shumë të zhvilluara të kamjes, tek ku civilizimi, zoologjik për nga origjina, përpiqet të imponojë standarde johumane të ekzistencës (rendi, depersonalizimi, nivelizimi i përgjithshëm, dresura masive, pushteti i shoqërisë mbi individin etj.).

4.

Johan Huisinga zbulon edhe një fenomen tjetër: lojën.¹⁸ Luan edhe shtaza, argëtohet, mirëpo vetëm njeriu luan, duke nënkuptuar me këtë gjë një funksion shpirtëror, kryerjen

¹⁷Nga ky aspekt shkencëtar sovjetik V. Bukin bëri hulumtime të rëndësishme.

¹⁸Huisinga, Johan, *Homo Ludens*

e një nevojë të brendshme. Loja e shtazëve në themel do të ketë gjithnjë ndonjë funksion biologjik, qoftë kur është fjala për lojë dashurie, për nevojën e zhvillimit të të vegjëlve etj. Loja e shtazës është instiktive dhe funksionale; loja e njeriut është e lirë dhe e painteresuar. Ajo nënkupton vetëdijen për lojë dhe ngërthen disa tipare, që i japin një kuptim thjesht shpirtëror: serioziteti, solemniteti, “me qëllim të paqëllim”.

Një lloj i veçantë loje, që karakterizohet me karakter të theksuar joutilitar e antizoolojik është potlahu, në të vërtetë një fenomen universal i kulturës primitive. Në veprën tashmë të përmendur, Huisinga i kushton kujdes e hapësirë kësaj dukurie. Për nga natyra dukshëm joracional e joekonomik, potlahu i përket të njëjtit rend të gjërave ku bëjnë pjesë edhe arti primitiv a etika primitive me ndalimet e veta, tabutë e me nocionet e mirësisë e të ligësisë. E shoh të domosdoshme të sjell disa nga vendet më interesante të librit të Johan Huisingës:

“Baza aganale e jetës kulturore të komuniteteve më të lashta nuk shpjegohet me asgjë më mirë se me përshkrimin e atij zakonit të fiseve indiane në Kolumbinë Britanike, që njihet në etnologji me emrin potlah. Në formën e tij më tipike, siç përshkruhet në fisin Kwaikutla, potlahu është kremte e madhe kur njëri nga dy taboret i jep tjetrit dhurata të shumta e të vlefshme duke bërë gjithfarë ceremonish, vetëm e vetëm të dëshmojë epërsinë. Kundërshtërimi i vetëm, ndaj dhe i domosdoshëm, është që ana tjetër brenda një afati ta përsëritë kremten me ç’rast do t’i dalë borxhit me dhurata rivalit. Ai lloj i dhuratave festive përshkon tërë jetën shoqërore të fiseve që e kultivojnë: kultin e tyre, të drejtën e tyre zakonore, artin e tyre. Lindja, martesja, syneti, vdekja, tatuazhi, ndërtimi i përmendores së përmortshme, të gjitha këto janë shkas për potlah... Por meqë edhe gjinia tjetër merr pjesë në kremte, tash edhe ajo obligohet të organizojë potlah përmasash edhe më të mëdha... Po iu shmang borxhliu, humb emrin, stemën, totemin, nderin si dhe të drejtat qytetare e religjioze... Epërsia në potlah nuk dëftohet me dhurata materiale si rëndom, por, ç’është dhe më bindëse, kjo bëhet me shkatërrimin e të mirave të veta materiale, me ç’rast, për vetëmburrje, do të dëshmohej se mund të jetohej edhe pa to... Veprimi gjithnjë merr formën e garës: po të thyejë kryepari kusinë e vet të remtë, po të kallë grumbullin e mbulesave, po të shkatërrojë varkën e vet, kundërshtari do të jetë i detyruar të dëmtojë së paku të njëjtën vlerë, por është e këshillueshme ta tejkalojë... Gara të tilla të një dorëlirësie të shfrenuar, që kanë për kulm shkatërrimin e të mirave vetjake materiale pa e prishur gjakun fare, ndeshim nëpër gjurmët, pak a shumë të qarta, anekënd botës. Doket e njëjta Marcel Mauss ia arriti t’i përshkruajë në Malezi, që përputhen tërësisht me potlahun. Edhe në veprën Essai sur le Don ai dëshmoi se gjurmët e dokeve të ngjashme ekzistonin në kulturën greke, romake e të gjermanëve të vjetër. Gara për të dhuruar e për të thyer Graneti ndesh gjithashtu edhe në traditën kineze”.

“Te paganizmi paraislamik në Arabi i ndeshim nën një emërtim të veçantë, që tregon se ishin bërë thuaja skemë: i quanin Muaqara... Temën që Heldi e përpunon ku me më shumë e ku me më pak saktësi, e kishte prekur edhe Maussi kur shkruante: Mahabharata është histori e një potlahu gjigant... Lëmi shpirtëror ku zhvillohet ky kremtim madhështor është lëmi i nderit, i dëshmimit, i mburrjes dhe i sfidës. Është fjala për botën e krenarisë kalorsiake dhe të preokupimit me kodin kalorsiak, për botën ku emri dhe stema kanë çmim të lartë, ku kujtohen të parët. Ajo nuk është bota e brengave të jetës së përditshme, e përpjekjes për të fituar të mira materiale. Sa e kam të njohur, etnologjia përpiket ta shpjegojë dukurinë e potlahut kryesisht me parafytyrimet magjike e mitike. Për këtë gjë jep një shembull të shkëlqyer G. W. Locher në veprën The serpent in Kwaikutl Religion (Lajden, 1932)... Doket e potlahut pa dyshim janë ngusht të ndërli-

dhura me botën religjioze të parafytyrimeve në fisin që i kultivon... Shoqëria e këtillë do të fisnikërohet me të madhe nga nocionet: nderi i bashkësisë, admirimi i pasurisë e i shpirtmadhësisë, theksimi i dukshëm i miqësisë e i besimit, shpirti garues, sfida, aventura dhe vetëzbukurimi amshues me ç'rast theksohet mospërfillja ndaj të gjitha të mirave materiale. Sendet që ndërrohen ose që dhurohen s'kanë kurrfarë vlere përdoruese. Dhurohet (flijohet) ndonjë stoli ose objektet që merren për të shenjta dhe që kanë fuqi magjike etj. Pra, levërdia materiale këtu përjashtohet".¹⁹

Shkatërrimi i të mirave materiale, mospërfillja ndaj levërdisë dhe materiales, njohja e epërsisë së principit ndaj sendeve - e tërë kjo, qoftë edhe me dyfytirësi - është cilësi ekskluzivisht njerëzore. Asgjë e ngjashme nuk ndeshet, qoftë edhe si gjurmë, në botën shtazore.

Për një kohë besohej se Darwini kishte dhënë përgjigjen përfundimtare shkencore për njeriun, ashtu siç besohej se Newtoni kishte bërë për gjithësinë. Mirëpo, ashtu si s'i bëri ballë kohës paraqitja mekanike e gjithësisë e Newtonit, sepse nuk i shpjegonte dot ca dukuri, edhe teoria e Darwinit duket se do të "relativizohet" për të njëjtat arsye. Teoria evolucioniste nuk mund të shpjegojë si duhet fazën e parë religjioze të njeriut. Ajo s'mund të jepë shpjegime as për disa fenomene nga faza e civilizimit. Përse njeriu është gjithnjë më i pakënaqur psikikisht, edhe pse jeton më mirë? Përse kur standardi material rritet, ai "psikologjik" bie? Përse numri i vetëvrasjeve e i sëmundjeve psikike ka përpjesëtim të drejtë me lartësinë e të ardhurave nacionale dhe arsimimin? Ose: përse burrëria haset më shumë në fillim të evolucionit sesa në fund? Përse progresi s'është edhe humanizim? Si është e mundshme që arti nga viset e pacivilizuara të botës (p.sh. Oqeania, Afrika) të jetë më i fuqishëm se arti i viseve të ashtuquajtura të kulturuara dhe të ketë ndikim të fortë, pothuaj revolucionar, në këtë të fundit? Etj., etj. Ja, këto janë pyetjet! Mendja njerëzore që mori njohuritë nga Darwini e Newtoni, e ka vështirë të heqë dorë nga vizionet e tyre të qarta e të pranueshme. Bota e Newtonit ka kontinuitet, logjikë, stabilitet, ashtu siç është edhe njeriu i Darwinit - i natyrshëm, i thjeshtë, i parashikueshëm: ai lufton për ekzistencë; ai plotëson nevojat e veta dhe synon një botë njëtrajtësorë e funksionale. Mirëpo Einsteini rrënoi iluzionin e Newtonit, ndërkaq tani e bënë këtë gjë këtu filozofia pesimiste dhe mospërfillja e civilizimit. Njeriu është i paparashikueshëm, i pashpjegueshëm, i pakënaqur, i përshkuar nga dyshimet e frika, "i lakuar", siç do të thoshte Einsteini. Duke qenë një kohë të gjatë në ndikimin e vizionit drejtvizor darvinist, filozofia mbi njeriun pret të bëjë kthesë, pret "ndryshimin einsteinian". Botëkuptimi i ri për njeriun do të rrinte në raport ndaj atij darvinist, sikur gjithësia e Einsteinit ndaj asaj të Newtonit. Nëse është e vërtetë se vuajtjet na lartësojnë dhe kënaqësitë na topisin, atëherë kjo ndodh ngase kemi shpirt dhe se po për aq ndryshojmë nga paraardhësit tanë shtazorë. S'u bë njeriu sipas Darwinit, as gjithësia sipas Newtonit.

¹⁹ J. Huisinga, *Homo ludens*, f. 83-87.

Dualizmi i botës së gjallë

1.

A mund të prodhojmë jetën dhe a do të mundemi ndonjëherë? A është ky pretendim brenda kufijve të mundësisë njerëzore? Përgjigjja është: mundemi, po qe se e kuptojmë? Dhe a mund ta kuptojmë jetën?

Biologjia nuk është shkencë për esencën e jetës, por për fenomenin e jetës, për atë masë për sa na është e dhënë si objekt, për atë masë për sa është prodhim ajo.

I njëjti dualizëm që patëm konstatuar ndërmjet shtazës dhe njeriut ndeshet edhe tash - por për një rreth a shkallë më poshtë - në relacionin materia-jeta. Në një anë sërish shohim njëtrajtshmërinë, sasinë, përsëritjen, kauzalitetin, mekanizmin, ndërkaq në anën tjetër origjinalitetin, cilësinë, shtimin, spontanitetin, organizmin. Jeta - as mekanikisht, as dialektikisht - nuk tregohet si vazhdim i materies dhe as si formë veçanërisht e ndërlikuar dhe e stërorrganizuar e materies. Sipas disatributeve të saj, jeta i kundërvihet botëkuptimit dhe njohjes që kemi për materien që në premisa. Ajo shfaq natyrë të kundërt ndaj materies.

Sipas njohurive më të reja të biologëve, entropia është nocion thelbësor i përkufizimit të jetës. Të gjitha ligjshmëritë që sundojnë materien në analizën e fundit reduktohen në entropi, që do të thotë në çorganizimin universal, në rënien e sistemit të shkalla më e ulët e rendit dhe e energjisë. Anasjelltas, vetia elementare e sistemeve të gjalla, brenda së cilës redukohen të gjitha të tjerat, është kundërvënia ndaj entropisë, gjendja e “antientropisë”, aftësia e tyre që nga e thjeshta të bëjnë të përbërën, nga kaosi rendin, të mbajnë sistemin (qoftë edhe përkohësisht) në një shkallë më të lartë të energjisë. Çdo sistem material lëviz në drejtim të shkallës më të lartë të entropisë, kurse çdo sistem i gjallë vete drejtimin të kundërt. Ato janë “shpinë për shpine” me njëra-tjetrën, sepse (siç thotë shkencëtari sovjetik i kibernetikës, Kuznjecovi) “jeta lëviz kundër erës së ligjshmërisë mekanike”.

Autori i këtyre rreshtave s’është biolog dhe për çështjet që shtrohen do të detyrohet të kufizohet me citimet e autoriteteve nga ky lëm. Mossukses i biologjisë dhe i psikologjisë që të thonë diç më tepër për vetë thelbin e “objektit” që shqyrtojnë - për jetën dhe psikën - është fakt evident që s’mund të injorohet. Duke konstatuar këtë fakt, autori vetëm dëshiron të theksojë se ai s’ishte i papritur.

Kur André George në 1950 në periodikun *Nouvelles Littéraires* bëri një anketë duke ua parashtruar biologëve, mjekëve, kirurgëve dhe fizikanëve një pyetje të vetme: ç’është jeta, mori përgjigje për të cilat tha se pothuaj pa përjashtim karakterizohen me pasiguri dhe maturi. Ja përgjigjja e Pierre Lepinit: “Fshehtësia mbetet e plotë. Padituria jonë bën që çdo shpjegim yni për jetën të jetë më pak i qartë se njohuria jonë instinktive për të”. Në të njëjtën pyetje Jean Rostand, mbase biologu më i madh i gjallë,²⁰ u përgjigj: “Në momentin e tanishëm ne nuk dimë ç’është jeta, aq sa mund të themi se njohim njëmendësisht vetëm gjërat që mund t’i prodhojmë. Ne madje nuk jemi në gjendje të japim përkufizimin e plotë e të saktë të dukurisë së jetës”.

“Pikërisht me shmangien e shpërbërjes në gjendje inerte të ekuilibrit, organizmi tregohet i mistershëm, aq i mistershëm saqë që nga kohët më të vjetra të mendimit njerëzor, besohej se një fuqi e veçantë, jofizike, mbinatyrore (vis viva, entelehia) vepron në organizëm. Në ç’mënyrë organizmi i gjallë ngadalëson shkatërrimin e vet?... Çdo

²⁰ Vdiq më 1977.

proces, a ngjarje, a zhvillim, ose me një fjalë gjithçka që ndodh në natyrë, do të thotë një rritje e entropisë për pjesën e botës ku ajo ngjarje zhvillohet...

Organizmi mund ta mbajë atë proces, d.m.th. të mbetet në jetë, vetëm duke marrë nga ambienti i jashtëm entropi negative... Pra, organizmi ushqehet me entropi negative” (Erwin Schrödinger në veprën *Ç’është jeta*).

Njësoj shkruan Teillarde de Chardin, paleontologu frëng: “Vërtet, përkundër shumë pengesave, pa ndërprerje vazhdohet vija e lakuar që shpie nga molekulat e mëdha drejt qenieve shumëqelizore: kjo vijë e lakuar është pikërisht ajo sipas së cilës shpërthejnë (jashtë lojës së rasteve dhe numrave të mëdhenj) fuqitë jetësore dhe indeterminimet, vetorganizimi dhe vetëdija... Nga ky supozim rrjedh pyetja: a mos ekziston ndonjë lidhje ndërmjet kësaj lëvizjeje të fshehtë të botës ndaj gjendjeve gjithnjë më të ndërlikuara dhe më të brendshme dhe asaj lëvizjes tjetër (të njohur dhe të studiuar shumë më mirë) e cila tërheq këtë botë të njëjtë kah gjendjet gjithnjë më të thjeshta e gjithnjë më të jashtme... Në këtë pyetje synon mbase të tryset dhe të formulohet, për shkencën e ardhme, fshehtësia esenciale e Gjithësisë”.

“Prirja spontane e qelizave të ndërtojnë organe, si dhe qëndrimi shoqëror i disa insekteve, është një nga faktet themelore që kemi njohur duke vëzhguar; për ta nuk do të gjejmë shpjegim nën dritën e njohurive tona të gjertanishme”. (Alexis Carrel, Njeriu - I panjohuri).

Biologu në zë Kurt Goldstein ²¹ : “Mirëpo, për t’u gjetur kjo zgjidhje a mund të veprojmë këtu siç jemi mësuar të bëjmë kur është fjala për objektet pa jetë të natyrës? A na lejohej të ndajmë objektin e caktuar, të vëzhgojmë grimcat më të vogla të përfituara dhe, duke u nisur nga ato, të përpiqemi të rindërtojmë objektin, në rastin tonë organizmin, ashtu siç veprojmë në shkencat e tjera natyrore? Kjo metodë për një kohë të gjatë i qe imponuar hulumtimit biologjik, ose më saktë, për një kohë të gjatë ajo qe marrë për ideal të hulumtimit biologjik. Ndërkaq ajo dha vetëm pak rezultate të kënaqshme. Por, si të veprojmë pra? Këtu, në fillim të ekspozesë sonë, ne mund të bëjmë vetëm një konstatim negativ: ajo metodë nuk kënaq në një mënyrë a në një tjetër”. Duke theksuar se ndërmjet objektit e metodës ekziston ndërlidhja, marrëdhënia e ndërsjellë, autori përfundon: “Në vend të rregullës tradicionale që të studiohet “nga e ulëta drejt më të lartës”, nga e thjeshta drejt të ndërlikuarës, në raport me fenomenin e organizmit duhet ndjekur rrugën e kundërt. Duke marrë kështu njeriun për pikënisje, do të përpiqemi të kuptojmë jetën dhe sjelljet e qenieve të tjera të gjalla...”

Për këtë natyrë “të përmbysur” të jetës Karl Jaspers shkruan në Psikopatologjinë e përgjithshme (1934): “Mirëpo konceptimi gjenetik, të cilin e quajmë edhe “shpjegim psikologjik” kundruall shpjegimit objektiv, kauzal që ka një natyrë tjetër, ndeshet shumë shpejt me kufijtë e vet, sidomos në psikopatologji. Faktet psikike shfaqen tërësisht të reja, në një mënyrë të pakuptueshme. Ato vijnë njëra pas tjetrës, kurse nuk rrjedhin njëra nga tjetra. Etapat e evolucionit psikik të një jeteje normale, periudhat dhe fazat e një jeteje anormale, ofrojnë seri të tilla të pakuptueshme në kohë. Me këtë rast prerja për së gjati e psikikës s’mund të kuptohet, as përafërsisht, në gjenezën e vet. Duhet t’u gjendet shkaku shpjegues, siç veprohet me objektet e shkencave natyrore, kur këto nuk mund të studiohen përbrenda, ashtu siç nuk mund të studiohen së jashtmi faktet psikologjike”²². Në vazhdim Jaspersi vë në pah dallimin e konceptimit (verstehen), që arrihet me “ndërdepërtim” psikologjik, dhe shpjegimit (erklaren), që

²¹Citatet janë marrë nga vepra e Kurt Goldsteinit *Struktura e organizmit*.

²²Të përkujtojmë thënien e Hegelit: “Materia është jashtë vetvetes. Fryma qendrën e ka në vetvete. Fryma është ekzistencë që përbëhet nga vetvetja”.

paraqet zbulimin e lidhjeve, shkaqeve e pasojave objektive me metodën e shkencave natyrore, ndaj përfundon: Këtu është fjala për burimet ekstreme të njohjes, që ndryshojnë thellësisht njëri prej tjetrit”.

Luis de Broglie, fituesi i Çmimit Nobël për fizikë më 1929: “Pra është e besueshme se shpjegimi i plotë i jetës me ndihmën e njohurive tona të tanishme fiziko-kimike është i pamundshëm”

Biologu zviceran E. Guyenot e mbështet mendimin për dallimin thelbësor ndërmjet jetës dhe dukurive fiziko-kimike, ndaj arsyeton: “Fizikanët duhet të jenë të vetëdijshëm për faktin se ne, biologët, që kemi dhënë aq shumë mund ta shprehim jetën me formula fiziko-kimike, ndeshëm një gjë që s’mund të zgjidhet dhe kjo është jeta. Jeta ka zbuluar formën e organizuar. Nuk e ka zbuluar një herë, veçse miliona herë, gjatë miliarda vitesh. Qëndron këtu një aftësi konstruktive që i ikën çdo shpjegimi fiziko-kimik”.

André Lwoff, fituesi i Çmimit Nobël për mjekësi, 1965, (biolog frëng, i njohur për hulumtimet e mekanizmave trashëguese të viruseve dhe bakterieve): “Jeta mund të përkufizohet si cilësi, manifestim ose si gjendje e organizmit. Organizmi është sistem i pavarur i strukturave dhe funksioneve në varësi të ndërsjellë, i aftë për t’u riprodhuar... Është pohuar dendur se viruset janë lidhja ndërmjet substancave organike dhe “materies së gjallë”: Në të vërtetë, “materia e gjallë” nuk ekziston. Një element qelizor, siç është albumina, ose enzima ose acidi nukleik, s’është i gjallë. Vetëm organizmi është i gjallë, ndërkaq organizmi përfaqëson shumë më tepër se sa masa e këtyre pjesëve. U arrit të përfitohet sinteza e proteinave të viruseve IN VITRO dhe gjithashtu acidi nukleik i viruseve. Në bazë të kësaj, s’është e mundshme të flitet për “sintezën e jetës”, sepse në të gjitha këto hulumtime doemos merr pjesë një substancë që i huazohet virusit, e cila, në të vërtetë, është materie gjenetike specifike për nukleotidet... Jeta dikur spontanisht lindi. Është lehtë të sintetizohen ca elemente amidonësh a acidesh nukleike, por deri më tani s’që e mundshme të krijohet vetë organizmi. Rikonstruimi i një bakterie tani për tani është jashtë mundësisë sonë...” (Intervistë në Le Monde).

Mosbesim të ngjashëm shpreh edhe psikologu i famshëm - eksperimentalisti Ivan Pavlov: “Me mijëra vjet njerëzimi hulumton dukuritë psikologjike, dukuritë e jetës shpirtërore, të shpirtit njerëzor. Dhe s’janë vetëm psikologët specialistë që merren me këtë punë, por gjithashtu tërë arti, tërë letërsia, të gjitha shprehjet e mekanizmit të jetës psikike të njerëzimit. Me mijëra faqe janë mbushur me shpalimin e botës së brendshme të njeriut, kurse deri më tani ne s’kemi arritur kurrfarë suksesi në këtë orvatje, s’kemi konstatuar asnjë ligj që drejton jetën psikike të njeriut”.²³

“Metodat me të cilat organet shërbejnë për ndërtimin e vet, janë të huaja për mendjen e njeriut. Tërë ai material rrjedh prej një qelize të vetme, sikur tërë shtëpia të dilte nga një tullë magjike, e cila hedh nga vetja vargun e tullave të tjera. Dhe këto, pa pritur projektin e arkitektit, as ardhjen e muratorit, vetvetiu do të bashkoheshin në mure, do të shndërroheshin në dritare sipas nevojës, në tjegulla pullazi, në thëngjill për ngrohje dhe në ujët e nevojshëm për kuzhinë dhe banjo... Organet zhvillohen me mënyrën dhe mjetet, me të cilat shërbeheshin zanat e përrallave për fëmijët e kohëve të shkuara... Arsyeja jonë s’mund ta gjejë veten kurrsesi në botën e organeve të brendshme. Ajo vetë bëri konstruksionin e trupit sipas universit kozmik e jo sipas mekanizmit të brendshëm të ndërlikuar të qenieve të gjalla”.²⁴ Dhe më tutje: “Tani për tani ende s’kemi arritur të kuptojmë në ç’gjë bazohet organizimi i trupit tonë, energjitë e tij ushqyese, nervore e shpirtërore. Ligjet e fizikës dhe të kimisë mund të aplikohen plotësisht në materien e

²³Ivan Pavlov, *Psychologie experimentale*.

²⁴Alexis Carrel, vep. cit.

vdekur dhe vetëm pjesërisht në njeriun. Duhet t'i shkundim përfundimisht iluzionet e shekullit XIX, dogmat e Jacques Loebit, atyre koncepteve fëmijërore fiziko-kimike për qenien njerëzore, të cilave, për fat të keq, edhe sot u besojnë shumë fiziologë e mjekë". Jeta është mrekulli, jo fenomen.

Syri i njeriut përbëhet nga kokërdhoku i vendosur në zgavrën e syrit të mbushur me gjëndra dhjamore. Aparati i tij mbrojtës përbëhet nga kapaku i epërm e i poshtëm i syrit, qepalla, vetulla, mukoza dhe koniuktivi. Lëvizja e syve në të gjitha drejtimet mundësohet nga aparati motorik i përbërë prej katër muskujsh të drejtë e prej dy të pjerrët të syrit, kurse lehtësohet nga aparati lotues (gjëndra lotuese, qesja e lotit dhe kanali i lotit), që mban lagështinë në zgavrën e syrit dhe mbron syrin nga infektimet. Kokërdhoku përbëhet nga tri mbështjellëse. Nga jashtë është e bardha e syrit - e fortë dhe e patejdukshme, e cila nga ana e përparme kalon në kornenë e tejdukshme. Nën të bardhën e syrit gjendet delli nëpër të cilin kalojnë enët e gjakut për të ushqyer syrin. Rëndësi më të madhe për funksionin e syrit ka e treta, mbështjellësja e brendshme, retina, në të cilën gjendet aparati pranues i shqisës së të parit: qelizat e ndieshme në trajtë thupërash e konesh nga të cilat nisen fijet e ndieshme të nervit të të parit. Brendia e kokërdhokut është e plotësuar me trup elastik e të tejdukshëm të qelqtë, në anën e përparme të të cilit gjendet thjerrëza bikonvekse e mbështetur për bebëzen e syrit dhe e lidhur me indet e mbështjellëses së vet koniuktive për trupin ciliar. Rrezet e dritës vijnë nëpër kornenë në sy, thehen nëpër thjerrëz dhe projektohen në prapavinë e syrit ku formohen fotografitë e përmbysura të objektit të shikuar, të cilat nervi i të parit i dërgon në qendrat optike të trurit. Çdonjëri nga të dy sytë pranon fotografinë e objektit nga pozita tjetër. Përçuesit nervorë shkojnë në qendrat subkortikale të të parit dhe prej aty më tej në korën e segmentit zverkor të trurit të madh, ku gjendet qendra për perceptimin e të parit. Me bashkimin e të dy fotografive, të sjella në qendër nga të dy sytë, krijohet fotografia unike plastike e objektit. Për funksionin e syrit rëndësi të pazëvendësueshme ka loti që tajohet nga gjëndrat e lotëve. Përveç që ruan lagështinë e kornesë së syrit, ndërmjet tjerash ai përmban licozimë, materie kjo që zbërthen mikroorganizmat dhe kështu syrin e mbron nga infeksioni. Punën e gjëndrave të lotëve e rregullon nervi i shtatë i trurit (nervus facialis). Si bakterocid loti i njeriut ua shkon preparateve farmaceutike dhe konsiderohet se shkatërron mbi 100 shkaktarë të sëmundjeve. Këtë cilësi loti e ruan edhe i zbutur për 6000 herë. Mëlqia kryen disa funksione të ndryshme. Si gjëndër me sekrecion të jashtëm tajon vrerin, kurse shërben edhe për të depozituar hekurin dhe vitaminën B 12. Materiet që hidhen përmes mëlqisë së pari në të detoksikohen me procese të ndërlikuara të oksidimit, reduksionit, hidrolizës dhe konjugacionit. Në mëlqi zhvillohen procese të shumta të metabolizmit intermedial. Shërben për të depozituar gjykogjenin dhe rregullon koncentrimin e tij në gjak. - Gjaku u sjell ca pjesëve të trupit ushqim, bart oksigjenin nga mushkëritë në inde dhe mënjanon nga trupi materiet e panevojshme; bart hormonet dhe antitruapat, bartësit e forcës mbrojtëse të organizmit, pastaj merr pjesë për të rregulluar temperaturën e trupit. Rruzat e bardha të gjakut shkatërrojnë materiet dhe bakteriet e huaja e të dëmshme, që depërtojnë në organizëm. - Truri përbëhet nga truri i përparmë me dy hemisfera të mëdha trunore, nga mestruri, truri i mesëm dhe ndajtruri të cilit i përkasin ura dhe palca e zgjatur. Truri është i mbështjellë me tri membrana, me të fortën, të butën dhe me membranën lidhëse. Indi trunor përbëhet nga substanca e përhitur dhe e bardhë. Në substancën e përhitur gjenden stacionet nervore, ndërkaq në të bardhën - fundet e fijeve motorike e sensible nervore. Në palcën e zgjatur dhe në urën e Varolit janë të vendosura bërthamat e shumicës së nervave trunore receptuese dhe efektore. Ndajtruri

ka pjesën kryesore në realizimin e veprimeve refleksive, kurse përcjell impulset nervore nga palca kurrizore në shumë qendra kortikale të trurit të madh dhe anasjelltas. Truri i vogël është qendër e rëndësishme për të rregulluar ekuilibrin dhe tonusin e muskujve. Truri i mesëm përfshin këmbët trunore dhe një pllakë me katër gungëza. Në dy gungëzat e përparme mbërthehen fillet e udhës së të parit, që shërbejnë për refleksin e bebes së syrit, ndërkaq gungëzat e sprasme janë pjesë e qendrës subkortikale të dëgjimit. Në zonën e trurit të mesëm janë të vendosura bërthamat e nervave trunore, nga të cilat më të rëndësishmet janë substanca e zezë, bërthama e kuqe, bërthamat e nervave që lëvizin syrin. Truri i mesëm në mënyrë të drejtpërdrejtë kalon mestrurin jo aq të madh. Pjesën dërmuese të mestrurit e përbëjnë gungëzat e të parit si mbledhës të fijeve drejtuar nga qendra, të cilat dorëzojnë impulset nga shumica e receptorëve në organizëm. Substanca e hirtë te truri i madh përbën sipërfaqen ose koren e hemisferave të mëdha në të cilën gjenden nyjet subkortikale nervore: trupi i vijosur dhe trupi i bardhë. Tek sisorët e lartë dhe tek njeriu është zhvilluar sidomos i ashtuquajti trupi i zhubravitur, fijet e të cilit lidhin të dy hemisferat. Korja e hemisferave të mëdha të trurit koordinon tërë veprimtarinë tejet të ndërlikuar të elementeve nervore dhe në këtë mënyrë mundëson që të realizohen funksione të larta psikike, veçanërisht mekanizmi i reflekseve të kushtëzuara. Pësia mesatare e trurit njerëzor sillet prej 1300 deri 1400 gr dhe përmban 14-15 miliardë stacione nervore.

Shtazët kanë mjete dëndur më të forta dhe më të përkryera se mjetet e fabrikuara nga njeriu. Shembujt janë të shumtë: fari si ndriçim tek shpezët, violina tek karkalecët, cimbali i gjinkallës dhe pastaj një garniturë e tërë e kurtheve, grackave, rrjetave, laqeve, ngjitësve, feçkave etj. André Tétry shkroi një libër të tërë për këto.²⁵ Sheshazi, evolucioni nuk ka shkuar në mënyrë të verbët dhe mekanike (sepse ligji i seleksionimit vepron pikërisht kështu - në mënyrë të verbët dhe mekanike) siç e mori me mend Darwini. Ai duket sikur ka pasur një parim të dobishmërisë, një drejtim të volitshëm për individin dhe kjo sikur dëfton ndonjë kuptim, që s'mund të gjendet në asnjë mënyrë në materie. Kuptimi supozon gjithnjë vetëdijen për qëllimin.²⁶

Gjarpëri me zile ka aftësi të jashtëzakonshme për të vërejtur dhe për të reaguar në rrezet ultra të kuqe. Shkencëtarët e Universitetit të Kolorados në SHBA vërtetuan se ai "detektor i rrezeve" gjendet në kokën e gjarpërit dhe se përbëhet prej degëzimeve të imëta të nervave me qeliza specifike që ndërrohen varësisht nga drita që bie mbi to. Është vërtetuar me eksperimentim se vetëm 35 milisekonda pas impulsit të dërguar të dritës, pason refleksi i gjarpërit, dhe kjo paraqet shpejtësi rekordi të reagimit për një sistem biologjik.

Në mënyrë të ngjashme peshkaqenët kanë "antenë" tejet të ndieshme elektrike në hundë që u mundëson të gjejnë ushqimin e fshehur në zallin e fundit të detit. Në të vërtetë, të gjithë organizmat e detit prodhojnë valë të dobëta elektrike, të cilat i pranojnë peshkaqenët me anë të antenave të veta.

Dr Aleksandër Gorbovski, anëtar i Akademisë Sovjetike të Shkencave, i kthehet një ideje, të vjetër përndryshe, të cilën edhe Einsteini e mbështette, se në vetë strukturën e materies dhe të universit ekzistojnë ca tipare të mistershme që ia ngarkojmë mendjes. Ja disa fragmente interesante nga shqyrtimet e tij:

"Në ndërtimin e termitores marrin pjesë shumë, mijëra e mijëra termitë. Dhe, pas mbarimit të punëve ndërtimore, mbin një ngrehinë e ndërlikuar me sipërfaqe mbi 100

²⁵Les Outils chez les Etres vivants.

²⁶Shih: Lucien Cuenot, *Inventionet Finalite en Biologie*.

m2 dhe me lartësi prej 3 deri 4 m, me një sistem vendkalimesh të zgjidhur drejt, me kanale ventilimi, depo për ushqim, me vendet e posaçme për larva etj.”

“Qe bërë kjo provë: termitorja, ndërtimi i së cilës sapo qe filluar, u nda në dy pjesë, kështu që termitët ishin tërësisht të ndarë. Mirëpo pa marrë parasysh, ndërtimi i termitores vazhdonte me sukses dhe në këtë mënyrë të gjitha kanalet, lokalet dhe depotë u kryen fare identikë - me lidhjet e përbashkëta”.

“Mund të mendohet se çdo termit ka qenë “saktësisht i informuar” për punën e kolegut të vet nga tabori fqinj, andaj në mënyrë tërësisht identike, njëkohësisht, kryente punën e vet ndërtimore! Megjithatë, ai s’ka mundur të dijë asgjë për fatin e vëllait aty afër, pa komunikuar. Të përpiqemi ta shpjegojmë këtë fenomen”.

“Është e qartë se secili termit, veç e veç, s’është në gjendje t’i pranojë të gjitha informatat komplete për ndërtimin e termitores në tërësi. Individidi mund “të njohë” vetëm një pjesë të procesit të tërësishëm ku është inkuadruar. Prandaj mund të konkludohet se depoja e të gjitha informatave bëhet popullata termite në tërësi. Kështu ne flasim për dijen, për Dijen e Madhe, që krijohet vetëm atëherë kur është fjala për bashkësinë e pjesëtarëve të species së njëjtë. Mirëpo, kjo dukuri s’është e vetmuar. Kur turma e karkalecëve fluturon zakonisht lëvizin rrugës së përcaktuar rreptësisht. Po qe se nga ajo bashkësi ndajmë një karkalec dhe e vëndojmë në kuti të mbyllur, i njëjti karkalec humb drejtimin e lëvizjes dhe fillon të endet me panikë në të gjitha anët. Po qe se atë kuti e vëmë në mesin e turmës që fluturon, karkaleci i burgosur e gjen sakaq drejtimin dhe me ngulm fillon të lëvizë pa pushuar, tashmë vetëm në një drejtim - në drejtimin e turmës së vet!”

“Me fjalë të tjera, te organizmat e pavarur Dija e Madhe paraqitet vetëm në nivel të bashkësisë (dija kolektive) që përndryshe nuk ekziston tek individ i veç e veç”.

“Për një kohë të gjatë është besuar se tufën e zogjve shtegtarë, që shpërngulen një herë në vit ndër vendet e ngrohta, e udhëheq zogu më i vjetër e më me përvojë. Mirëpo faktet demantojnë supozimin. Ornitologu japonez, Jamamoto Hirosuke, zbuloi se tufa e zogjve fluturon pa udhëheqës! Nëse, në ndonjë rast, para tufës gjendet një zog, kjo s’do të thotë se ai ua rrëfen rrugën të tjerëve”! Ndonjëherë në krye të tufës gjendet zogu i pafuqishëm, ende pa pupla! Jamamoto Hirosuke thotë se në gjashtë nga dhjetë rastet tufën e udhëheq zogu i po asaj vere! Duket fare sheshazi se zogu i tillë “nuk njeh” rrugëtimin tradicional të fluturimit, ndaj s’mund t’i udhëheqë zogjtë më të vjetër e më me përvojë që rrugën e njohin shumë mirë”.

Gorbovski vazhdon: “Është e njohur se nga aspekti biologjik raporti i lindjeve të meshkujve e femrave është pothuaj i barabartë. Mirëpo, nëse ky raport normal çrregullohet dhe njëra gjini anon, shfaqet procesi spontan i barazimit të strukturës së gjinive. Po qe se femrat, për çfarëdo arsye qoftë, janë në pakicë, tek të posalindurit do të dominojnë femrat; nëse ka dukshëm më pak meshkuj, numri i tyre do të shtohet ritmikisht. Ky proces zgjat përderisa të mos ekuilibrohet raporti ndërmjet gjinive tërësisht”.

“Është e qartë se individ, d.m.th. organizmi i pavarur, s’mund të ndikojë në gjininë e pasardhësve të vet si të dojë. Me fjalë të tjera, para nesh sërish është dukuria që përmban një ligjshmëri të caktuar. Ndeshim përsëri një lloj veprimi të orientuar, një ndikim të jashtëm, burimi i të cilit gjendet jashtë çdonjërit organizëm të pavarur.”

“Kjo dukuri për njerëzimin është fare e njohur. Demografët e quajnë “fenomen i viteve të luftës”. Në kohën e luftërave dhe pas tyre vie deri te humbja e madhe e burrave, në mënyrë që, së shpejti, numri i tyre të rritet përpjestimisht dhe të vendoset ekuilibri i çrregulluar”.

Disa shembuj, të përmendur më herët, janë marrë nga libri i parë i biologjisë që qëlloi pranë. Këto mrekulli të njëmendta të natyrës religjioni i shpjegon me Mendjen më të lartë - me Zotin. Të gjitha shpjegimet shkencore të fundja reduktohen në një: këto gjëra krijohen vetvetiu. Edhe një besëtytni më e madhe s'do t'i imponohej frymës njerëzore. Të kërkoresh nga unë që të pranoj se një diçka aq e përkryer dhe e ndërlikuar si syri i njeriut ose truri u bënë vetvetiu a rastësisht, është njësoj sikur të kërkohej ta besoj si të vërtetë tërë mitologjinë greke. Më parë do të mund të përfundonim, bashkë me mendimtarin e madh islamik Muhammed Gazali, se të gjitha mrekullitë janë të natyrshme dhe se tërë natyra është e mrekullueshme njëkohësisht.

2.

Si qëndruaka puna, pra, me këtë “vetorganizim” famoz të materies, me këtë krijim “vetvetiu” të aparaturave jashtëzakonisht të ndërlikuara, me të cilat është e mbushur bota e gjallë?

Të provojmë ta tregojmë këtë gjë në shembullin e vetëkrijimit (krijimit të rastësishëm) të një molekule amidone, që është baza materiale e secilës formë të jetës që e njohim në tokë.

Fizikani zviceran Charles Eugene Guye u përpoq të bëjë llogarinë e gjasës për formimin e një molekule të proteinës-rastësisht. Dihet se molekula e proteinës përbëhet nga katër elemente të ndryshme më së paku. Për thjeshtim, Guye u nis duke llogaritur se molekula përbëhet nga dy elemente me supozim se molekula përbëhet nga 2000 atome me peshë atomike 10 dhe me disimetri prej 0,9. Me këto supozime të thjeshtuara, gjasja që proteina të jetë formuar rastësisht sipas llogaritjes së Ch. E. Guyeit ishte $2,02 \times 10^{-321}$. Nëse këtë rezultat e kundrojmë në kufijtë e kohës dhe të madhësisë së planetit tonë, del se gjasja për t'u formuar vetëm një molekulë e Guyeit kërkon kohën prej 10234 biliona vjetësh bashkë me supozimin prej 500 vibracionesh në sekondë. Përfundohet, prandaj, mundësia se jeta është formuar nga loja e rastësisë natyrore për vetëm këto dy miliardë vjet, aq sa llogaritet të jetë e vjetër Toka jonë.

Llogaritjen e përsëriti Manfred Eigen i Institutit për kimi biofizike Max Plank në Göttingen, RF Gjermane, fitues i Çmimit Nobel për kimi, më 1968. Ai dëshmoi se për t'u gjeneruar një molekulë proteine me lojën e rastit, planeti ynë dhe të gjithë ujërat e tij nuk mjaftojnë fare. Madje sikur edhe i tërë universi të ishte i mbushur me substanca kimike, që do të kombinoheshin pandërprerë, dhjetë miliardë vjet, sa ka lindja e gjithësisë, do të ishin ende të pamjaftueshëm për t'u formuar ndonjë tip i caktuar i proteinës. I ballafaquar me këtë fat, Eigeni formuloi hipotezën e evolucionit para jetës, përkatësisht “jeta para jetës”, siç e emëruan këtë teori, sepse acidit nukleik praktikisht ia pranoi ca aftësi jetësore. Sidoqoftë, përnjëherësh në materie gjendet një princip i rendit, i zgjedhjes, i përshtatjes, përkundër kaosit dhe entropisë, princip që s'ka sesi të hyjë në përkufizimin e materies.

Shkencëtarët britanikë Frederick Hoyle, ish-kryetar i Shoqatës Mbretërore Astronomike dhe prof. Çandra Vikrama i Universitetit të Kardifit, duke pasur parasysh të njëjtën çështje, ngritën hipotezën se jeta s'ka filluar në Tokë, por se është “importuar” përmes reve të pluhurit të gjithësisë nga thellësitë e kozmosit. Sipas tyre, aktiviteti biologjik në kozmos ka filluar shumë më herët se vetë krijimi i Tokës. Autori sovjetik R. Balandin shkruan: “Sikur në Tokë për miliona vjet të punonin miliona laboratorë, që do të sintetizonin (falë rrethanave fatlume) bashkëdyzime kimike, gjasat a shanset për t'u krijuar jeta nga epruveta do të ishin gjithnjë minimale. Sipas llogaritjeve të J. Holdenit, shansi i tillë bie në $1,31030$ nga të gjitha mundësitë.

Kështu qëndron puna me vetorganizimin e një molekule të amidonës, që ndaj organizmit të gjallë ka atë raport sikur tulla ndaj shtëpisë së kryer. Si të shpjegohet përsosmëria e syrit njerëzor tash me vetorganizimin e materies, qoftë edhe “i një niveli më të lartë”?

3.

Shkenca e veçanërisht biologjia molekulare ia arriti që honin aq të madh ndërmjet materies së vdekur e të gjallë ta reduktojë në një distancë fare të vogël. Mirëpo ajo distancë e vogël në sytë e njerëzve të ditur e të çështjes mbetet gjithnjë tejte e madhe, fare e pamposhtur. Nënçmimi i kësaj distance të pamposhtur (mbase edhe të pamposhtshme) ose lënia pas dore e saj, shkencërisht s’është qëndrim serioz dhe i përket tendencave të materializmit zyrtar.

Si të shpjegohet ky paradoks: nëse duke gërmuar ndeshim dy gurë në njëfarë rendi, ose të latuar për t’i shërbyer ndonjë qëllimi, ne përfundojmë se kjo është vepër e njeriut në të kaluarën e lashtë. Nëse pranë të njëjtit gur ndeshim kafkën e njeriut, deri në pafundësi më të përkryer se mjeti i gurtë, ne nuk e mbështesim tezën se është fjala për konstruksion të ndonjë qenie të vetëdijshme. Ajo kafkë a skelet aq të përsosur qenkan bërë vetvetiu a rastësisht, sido me qenë pa ndërmjetësinë e arsyes a të vetëdijës. Kur njeriu mohon Zotin, a s’është ndonjëherë tekanj?

Mendjeshkurtësia e njeriut bashkëkohor vërehet më së tepërmi kur mbron bindjen se të gjitha gjërat i ka të qarta. Urtia e tij është një shumë e diturisë së tij dhe e sasisë tepër të madhe të paditurisë, të cilën ai s’e vëren, ose më mirë me thënë, e merr si të njohur. Edhe para fshehtësisë më të madhe ai sillet me vetëbesim e mendjemadhësi. Ai nuk e sheh enigmën dhe pikërisht këtu vërehet dimensionin kolosal i paditurisë dhe i paragjykimit të tij. Dallëndyshet nga Evropa e Mesme në vjeshtë fluturojnë kah vendet e largëta të Afrikës. Në pranverë kthehen dhe ndalen mbi pullazin e njëjtë, ku lanë folenë. Si e dinë se duhet të nisen, së pari, dhe kohën kur duhet të nisën rrugës së largët? Dhe kur kthehen, si dinë ta gjejnë folenë e vet nën kulmin e njëres nga mijëra shtëpitë e qytetit milionësh? - Në këtë pyetje injoranti ynë mendjemadhë përgjigjet me lehtësi: fare thjesht, udhëhiqen nga instinkti. Ose: kemi të bëjmë me seleksionimin natyror - lloji i dallëndyshes që “kuptoi” se në dimër duhet të shpërngulet në vende më të nxehta, mbeti gjallë. Llojet që s’e kuptuan këtë gjë, u zhdukën. Gjatë luftës së pandërprerë me kushtet natyrore, nën të cilat ky lloj zogjsh u zhvillua, dallëndyshet dalëngadalë kuptuan se për të mbetur gjallë duhet të shpërngulen. Instinkti i tyre i shpërnguljes është rezultat i kësaj urtie të akumuluar për mijëra gjenerata, etj. etj.

E keqja nuk qëndron te kjo përgjigje boshe. E keqja është se bashkëbiseduesi ynë konsideron të ketë dhënë ndonjë përgjigje në përgjithësi, me një fjalë, se e eliminon enigmën që është dhe kushti i parë i hulumtimit dhe i arritjes të së vërtetës. Përgjigjja e gënjeshtërt është si ilaçi i gënjeshtërt, po aq e rrezikshme: ajo nuk shëron, por paralizon përpjekjen tonë, krijon bindje të gënjeshtërt. Teorinë e përgjithshme të relativitetit e kemi në sajë të faktit se Einsteini pa enigmën aty ku të tjerëve u dukej çdo gjë e qartë.

Më në fund, qëllimi i tërë artit, i filozofisë, i religjionit është që njeriut t’ia përkujtojnë enigmat, fshehtësitë, pyetjet; ky është zgjimi i vetëdijës sonë, mbase jo gjithmonë në drejtim të diturisë e të njohjes, porse kah shndërrimi i paditurisë sonë, për të cilën s’jemi të vetëdijshëm, në padituri për të cilën jemi të vetëdijshëm. Dhe ky fakt përmban atë dallim të pakufishëm që ndan të marrin nga i urti. Ndonjëherë të dytë po aq pak dinë për ndonjë çështje të pazbuluar, por për ndryshim nga i urti, i padijshmi mosnjohjen e vet e konsideron për njohje dhe sillet sikur çdo gjë e ka të qartë. Me një fjalë, ai është i verbër

për çështjen, në rastin tonë - i verbër para mrekullisë. (Në jetën e përditshme kjo situatë dendur ka pasoja tragjike: injorantët janë shumë të sigurt, ndërkaq të urtit hamenden si Hamleti, prandaj në disa raste injorantët fitojnë epërsi të dukshme). Kjo gjendje është në kundërshtim të plotë me gjendjen shpirtërore të meditimit. Sepse, meditohet aty ku bota shfaqet plot pyetje, enigma, fshehtësi. S'ka meditim aty ku "çdo gjë është e qartë". Platoni thoshte se habia është burimi i tërë filozofisë, kurse Jaspersi se "të habitesh do të thotë të synosh nga njohja". Ndjenja e fshehtësisë dhe e meditimit shkojnë bashkë. Në këtë pikë lidhen religjioni e meditimi. Është gjendja kur pajtohet fryma. Injorimi i fshehtësisë është njëri nga aspektet e rëndësishme të ateizmit praktik. Jeta e njeriut-masë karakterizohet me mungesën e meditimit. Ky tip njeriu nuk sheh gjëkund enigmë, fshehtësi. Ai nuk habitet, nuk mrekullohet, nuk ndien frikë para të panjohurës. Me një fjalë, ai s'jeton me frymën. Nëse megjithatë shtrohet ndonjë çështje, ai e emërton, i vë etiketë dhe vazhdon të jetojë i vetëgënjyer se çështjen e ka zgjidhur përfundimisht. Emërtime të tilla janë p.sh. instinkti, vetorganizimi i materies në nivel më të lartë, trajtat e ndërlikuara të materies tejet të organizuar e të ngj.

Me vetë shkencëtarët nuk mund ta kuptojmë jetën, sepse jeta është po aq mrekulli sa dhe fenomen. "Druri më befason gjer në admirim, "thotë piktori Jean Dubuffet. Habia dhe admirimi është forma më e lartë, mbase dhe e vetme e njohjes dhe e konceptimit të jetës.

Kuptimi i humanizmit

1.

Të synosh kënaqësinë e t'i ikish dhembjes - me këtë fjali lapidare dy përfaqësues të mendimit materialist - Epikuri i Antikës dhe Holbachu i Perëndimit - përkufizojnë themelet e jetës së tërësishme dhe së këndejmi edhe bazat e sprasme jo vetëm të sjelljes njerëzore, por edhe të asaj shtazore. Materializmi gjithnjë do të gjejë të përbashkëtën te njeriu dhe shtaza, religjioni do të theksojë ato që i dallojnë. Qëllimi i shumë kulteve dhe i ndalimeve religjioze është nënvizimi a theksimi i këtij dallimi. Në disa raste edhe te materializmi hasim të njëjtin interesim për të argumentuar natyrën shtazore të njeriut, interesim që tanimë s'ka të bëjë me interesin e zakonshëm për të vërtetën.²⁷

Darwini s'e bëri njeriun shtazë, mirëpo ia ktheu vetëdijën për origjinën e tij shtazore. Nga kjo vetëdije pasuan pastaj "konkludimet përkatëse", morale e politike: kolektivi njerëzor është turmë në formë të civilizuar, kurse civilizimi është zgjim njerëzor, pushtim i natyrës, mposhtje e ndjenjës për jetë biologjike, për jetë me shqisa në vend të jetës me shpirt.

Me ta përcaktuar unitetin (ose kontinuitetin) ndërmjet shtazës dhe njeriut, revolucionari hoqi kundërshtinë ndërmjet natyrës dhe kulturës. Duke u nisur nga premisa tërësisht e kundërt, religjioni vuri këtë kundërshti. Për këtë arsye që nga akti i Krijimit, njeriu, por

²⁷ Shembull i mirë për këtë-ngulmimi këmbëngulës i materialistëve për gjendjen e marrëdhënieve të pakufizuara seksuale në parahistorinë e shoqërisë njerëzore, kur secila grua i takonte secilit dhe secili secilës. Engelsi pranon se s'ka prova të drejtpërdrejta për të vërtetuar se ekzistonte kjo gjendje, por vazhdon të insistojë për këtë tezë. (F. Engels, *Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit*).

dhe e tërë kultura me të, është në përleshje të papushuar me tërë rrjedhën e historisë njerëzore. Këtu filloi çarja ndërmjet kulturës dhe civilizimit.

“Njeriu është shtazë që refuzon të jetë e tillë” (Camus). Thelbi i qëndrimit religjioz është pikërisht në këtë fakt negativ, në këtë “refuzim të madh” (A. N. Whitehead). Sepse religjioni sikur thotë: shihni ç’bëjnë shtazët për të bërë ju të kundërtën: ato mbllaçitin-ju agjëroni; ato ndërzehen - ju përmbahuni; ato shkojnë në mori - ju vetmohuni; ato synojnë kënaqësinë dhe ikjen nga dhembja - ju sfidoni sprovat. Me një fjalë, ato jetojnë me trup - ju jetoni me shpirt.

Ky mospranim i pozitës zoologjike, ky “synim negativ”, për arsyen dhe Darwinin plotësisht i pashpjegueshëm, është fakt magjistrat i jetës së njeriut në këtë planet. Ai mund të jetë mallkim a privilegj i njeriut, porse është e vetmja e vërtetë e njëmendtë për ekzistencën njerëzore. Mënjatë këtë “rebelim” të njeriut dhe jeta njerëzore në çast zhduket. S’ka më religjion, art, poezi, flijim dhe dramë; mbeti vetëm të qenët, vetëm funksionimi, i pakuptim dhe i paqenë.

Në të vërtetë, ndërmjet njeriut dhe shtazës ekziston edhe paralelizmi i plotë edhe ballafaqimi absolut. Ngjashmëria i përket aspektit biologjik e konstitucional, pra mekanik. Ballafaqimi absolut, nga ana tjetër, i përket aspektit esencial, shpirtëror. Shtaza është e pafajshme, pa mëkatë, neutrale moralisht sikur send. Njeriu asnjëherë s’është i këtillë dhe që nga çasti i shtazës së njerëzuar, që nga “prologu dramatik në qiell” ose “flakja në tokë”, njeriu s’mund të zgjedhë kah pafajësia shtazore. Njeriu “është lënë i lirë” pa mundësi kthimi, ndaj çdo zgjidhje frojdiane përjashtohet. Që nga ky çast, ai s’mund të jetë më njeri a shtazë. Mund të jetë vetëm njeri ose jonjeri.

Nëse njeriu do të ishte vetëm shtazë më e përkryer, jeta e tij do të ishte e thjeshtë dhe pa enigma. Pikërisht meqë s’është kështu dhe sepse njeriu është “krimb i tokës e fëmijë i qiellit”, sepse është krijuar, ai është qenie e disharmonisë, ndërkaq “harmonia euklidiane” është e pamundshme. Mbi faktin e Krijimit bazohen jo vetëm të gjitha të vërtetat e thella, por edhe të gjitha paragjykimet e tmerrshme të jetës së njeriut. Mbi atë fakt nuk bazohet vetëm madhështia, moraliteti, synimet e tragjika, por edhe të gjitha dyshimet, pakënaqësitë, mallkimi, egërsia dhe e liga.²⁸ Shtaza nuk njeh as njërin, as tjetrin dhe këtu qëndron rëndësia e këtij çasti epokal.

Çështja e Krijimit në të vërtetë është çështje e lirisë njerëzore. Sepse, nëse pranoni se njeriu s’ka liri, se të gjitha veprimet e tij janë të paracaktuara, pa marrë parasysh me ç’gjë - me atë brenda tij a me atë jashtë tij - Zotin ju mund ta konsideroni të tepërt për të shpjeguar dhe për të kuptuar botën, së paku ashtu si e shihni. Mirëpo nëse krijesës suaj ia njihni lirinë, nëse e bëni përgjegjës, ju e pranoni Zotin heshtazi ose sheshazi. Sepse vetëm Zoti ka mundësi të krijojë qenie të lirë dhe vetëm me aktin e krijimit ajo liri është vendosur.²⁹

Ajo s’ka mundësi të jetë pasojë e zhvillimit. Liria dhe prodhimi janë nocione disparate, të kundërshtueshme. Asnjë prodhim, qoftë përnjëherësh i krijuar, qoftë me evolucion, s’mund të ketë lirinë. As Zoti kur e bëri individin, as artistët kur e bëjnë këtë gjë, nuk i konstruktojnë. Ata i “krijojnë”. Ai që konstrukton, nuk përfiton individin (personalitetin), por skemën, por njeriun-pllakat. Personaliteti s’mund të konstruktohet. Nuk e di ç’domethënie do të kishte portreti pa Zot. Diç e tillë pa Zot nuk ekziston.

²⁸Krahaso: Kur’ani (91/7-8): “Pasha... shpirtrat dhe atë që i krijoi rrugën e mirësisë e të ligësisë ua shpjegoi...”

²⁹Njeriu që është vërtetësisht i vetëdijshëm për lirinë e vet në të njëjtën kohë bëhet i sigurt për ekzistimin e Zotit. Liria e Zoti janë të pandarë. Dhe më tej: “Nëse siguria e lirisë përmban në vete sigurinë e qenies së Zotit, atëherë ka një lidhje ndërmjet mohimit të lirisë e mohimit të Zotit” (Karl Jaspers, *Hyrje në filozofi*.)

Mbase, herët a vonë, deri në fund të këtij shekulli ose gjatë miliona vitesh të progresit të civilizimit, njeriu do të prodhojë imitimin e vet, ndonjë robot a monstrum, shumë të ngjashëm me konstruktorin. Ajo makinë antropomorfe do të jetë tejet, tejet e ngjashme me njeriun, por që tani një gjë është e sigurt: ajo s'do të jetë e lirë, ajo do të bëjë vetëm ato që njeriu ia ka vënë nga fillimi. Këtu qëndron madhështia e krijimit Hyjnor dhe e papërsëritshmja e këtij akti, pakrahasueshmëria me çfarëdo që ngjau para e pas kësaj në kozmos. Në një neon të amshimit filloi të ekzistojë krijesa e lirë. Sikur të mos ishte kjo prekje hyjnore, si rezultat i evolucionit ne do të kishim jo njerinë, por shkallën më të lartë të shtazës, mbishtazën, monstrumin me trup dhe intelekt njeriu, mirëpo pa zemër, pa vete. Intelekti i tij madje, pa skrupuj moralë, do të ishte më efikas dhe në të njëjtën masë - më mizor. Disa krijesat e tilla i paramenduan si qenie nga ndonjë planet i largët i gjithësisë; të tjerët i panë si prodhim të civilizimit tonë në ndonjë shkallë të marrë me mend. Te Fausti i Goethes figuron një krijesë e tillë, por ajo s'është njeri, është kuazi-njeri - Homunkulus. Do vënë re se ndërmjet amoralitetit, pashpirtësisë të një homunkulusi dhe amoralitetit të njeriut më të shthurur s'ka asnjë analogji. Njeriu mund të veprojë në kundërshtim me normat morale, por ai - sikur monstrum - s'mund të jetë jashtë sferës morale, përtej mirësisë e ligësisë, ai s'mund "të shkyçet", "të shkulet".

Në përvojën praktike morale, madje edhe prirja e njeriut të mëkatojë bie në sy më tepër se synimi për të jetuar drejt. Aftësia e tij për t'u kredhur në thellësitë e mëkatit sikur është më e madhe nga aftësia për t'u ngjitur në majat e virtytit.³⁰ Fytyrat negative janë më bindëse se ato pozitive, kurse poeti që na e përshkruan karakterin negativ ka vazhdimisht përparësi ndaj atij që do të përshkruajë heroin. Sidoqoftë, njeriu është ose i mirë, ose i keq, por asnjëherë i pafajshëm, dhe mbase këtu qëndron kuptimi i mbramë i rrëfimit biblik për mëkatin lindor, për paramëkatin. Njerëzimi s'është mëkatar, por s'është as i pafajshëm. Nga Dëbimi prej parajse, Adami (njeriu) s'mund të lirohet nga liria, të dalë nga drama e mirësisë dhe e ligësisë, të jetë i pafajshëm, siç është, të themi, shtaza ose engjëlli. Ai duhet të zgjedhë, të përdorë lirinë e vet, të jetë i mirë ose i keq, me një fjalë - të jetë njeri. Kjo aftësi e zgjedhjes, madje pa marrë parasysh rezultatin, është forma më e lartë e ekzistencës që është përgjithësisht e mundshme në gjithësi.

Njeriu ka shpirtin, por psikologjia s'është shkenca mbi të. Shkenca mbi shpirtin s'mund të ekzistojë. Psikologjia trajton një sferë të caktuar të një doze të brendësisë, atë që brendia e njeriut merr nga bota e jashtme, kalimtare dhe e zhdukshme, ose atë që është amorfe dhe e njëtrajtshme. Prandaj mund të flitet për psikofiziologji, për psikometri, për psikohigjienë, për fizikë të psikës. Mundësia e psikologjisë sasiore vërteton tezën për natyrën e jashtme, mekanike, sasiore, pra joshpirtërore të mendimit e të ndjenjës. Psikologjia animale dhe njerëzore mund të përbëjnë tërësinë pikërisht sepse psikologjia s'ka të bëjë me shpirtin, por vetëm me manifestimet e psikikës. Psikologu i njohur John Watson shkruan: "Psikologjia njerëzore, siç e kupton bihevoristi, duhet të ndërtohet sipas shembullit të psikologjisë objektive dhe eksperimentale të shtazëve, duke huazuar nga ajo lëndën e hulumtimit, metodën, qëllimin, kështu që nuk ekzistojnë dy psikologji, njerëzore e shtazore, të ndara me perden e hekurt, pa e njohur njëra-tjetrën, duke pasur lëndë rrënjësisht të ndryshme, metoda e qëllime, por një psikologji unike që zë vend në vargun e shkencave natyrore". Ky citat flet vetvetiu. Lindja do të thoshte se psikologjia është shkenca për "nefsin", por jo edhe shkenca për "ruh". Psikologjia është shkenca e nivelit biologjik, por jo e nivelit personal. Sepse janë tre rrathë: mekanik-biologjik-personalist, që u përgjigjen tri shkallëve të realitetit: materia - jeta - personaliteti. Në të

³⁰ Kur'ani, 12/53: "...ai shpirt priret nga ligësia".

vërtetë, mendimi edhe në lëmin shpirtëror do të imponojë gjithnjë metodën shkencore, metoda shkencore gjithnjë, tekefundit, do të zbatojë dhe do të vërtetojë kauzalitetin absolut, ndërkaq ky vetvetiu do të thotë mohim i lirisë e cila është esenca e shpirtit. Përpjekja jonë që “të studiojmë” shpirtin në fund vazhdimisht do të detyrohet të sjellë mohimin e “objektit të studimit”. Nga ky rreth magjik nuk dilet kurrësesi. Kjo gjë shpjegon se përse psikanaliza që nga metoda e vet është dashur të jetë e lidhur patjetër me konkludimet ateiste.

2.

Barazia dhe vëllazërimi i njerëzve është i mundshëm vetëm po qe se njeriun e ka krijuar Zoti. Barazia e njerëzve është fakt shpirtëror e jo natyror (fizik ose intelektual). Ajo ekziston si vlerë e barabartë morale e njeriut, si dinjitet njerëzor, si vlerë e patjetërsueshme e barabartë e personalitetit njerëzor. Anasjelltas, si qenie fizike, mendore dhe shoqërore, si anëtarë të kolektivit, të popullit, të klasës, të sistemit politik, njerëzit gjithnjë janë tejet të pabarabartë dhe ky është një fakt para të cilit është e kotë t’i mbyllësh sytë. Nëse s’e pranoni shpirtëroren e njeriut - atë fakt të rendit religjioz - ju humbisni bazën e vetme reale të barazisë njerëzore; barazia atëbotë bëhet frazë pa mbështetje dhe pa vatër dhe, si e tillë, ajo do të zbrapset shpejt para fakteve evidente të pabarazisë njerëzore, ose, edhe më tej, para synimit natyror të njeriut të sundojë dhe të nënshtrohet, pra të jetë i pabarabartë. Posa të braktiset qasja religjioze, hapësirën boshe sakaq e plotësojnë pabarazitë e ndryshme racore, nacionale, klasore, politike.³¹

Dinjiteti i njeriut s’ka mundur të zbulohet as me biologji, as me psikologji, as me shkencë përgjithësisht. Ai është çështje e rendit shpirtëror. Para se barazinë, shkenca me “vëzhgim objektiv” do të vërtetonte pabarazinë e njerëzve, ndaj “racizmi shkencor” është fare i mundshëm dhe logjik.³²

Etika e një Sokrati, e një Pitagore ose e një Seneke në pjesën e vet më të mirë nuk mbetet prapa etikës së religjioneve të shpallura (Judaizmi, Krishterimi, Islami), por dallimi është tejet i qartë: vetëm etika e religjioneve të shpallura pati për postulat barazinë e të gjithë njerëzve si krijesa të Zotit. Njeriu i Antikës ishte i lidhur fort për bashkësinë, për shtetin, kombin ose klasën të cilës i përkiste. Madje edhe një frymë e tillë siç ishte Platoni nuk mundi të lirohej nga parafytyrimi mbi pabarazinë e domosdoshme të njerëzve. Anasjelltas, religjionet e shpallura si gurë orientimi të botëkuptimit të vet mbi botën vendosën origjinën e përbashkët, ndaj së këndejmi edhe barazinë absolute të të gjithë njerëzve, këtë ide që ka rëndësi magjistrale për tërë zhvillimin e mëvonshëm shpirtëror e etik, madje edhe shoqëror të njerëzimit. Edhe pse ky fill s’është hulumtuar sa duhet, historia e etikës imponon konkludimin se ideja për barazinë e njerëzve ishte gjithnjë e mpleksur me idenë e pavdekshmërisë. Idenë e barazisë nuk e njohin religjionet, as sistemet morale që s’e pranojnë idenë e pavdek-

³¹Nga ky aspekt është karakteristike polemika që u bë në Kinë, më 1974, rreth romanit *Kufiri i ujit* nga shekulli XIV, të njohur më shumë sipas përkthimit të Pearl Buckut *Të gjithë njerëzit janë vëllezër* në anglisht. Romani, që i përket klasikës më me vlerë kineze, rrëfen për kryengritjen fshatare kundër administratës mbretërore në fillim të shekullit XII. Për shkak të porosisë për vëllazërimin e përgjithshme të njerëzve, romani qe apostrofuar “si shembull negativ prej të cilit do nxjerrë mësim” rreth qasjes joklasore, sepse të gjithë njerëzit nuk janë vëllezër” - siç theksohej në këtë polemikë.

³²Evolucionizmi, psh. në asnjë mënyrë s’mund të pajtohet me idenë e barazisë, as me nocionin e të drejtave të patjetërsuara natyrore njerëzore. Edhe “Egalite” e revolucionit frëng ka origjinë religjioze (shih më gjerësisht për këtë kreun IX të këtij libri).

shmërisë ose që kanë koncepte të megjulluara e të paqarta për të. Nëse Zot nuk ka, njerëzit sheshazi dhe në mënyrë të pashpresë janë të pabarabartë.

Nietzsche pohonte se religjionin e kanë shpikur të dobët për t'i mashtruar të fortit. Marxi pohonte të kundërtën. Po të pranojmë versionin se religjioni është "shpikur", interpretimi i Nietzsches na duket më bindës, sepse vetëm mbi parimet e religjionit të dobët, të shfrytëzuarit, ata që janë më pak të aftë, kanë mundë të bazojnë kërkesën e vet për barazi, liri dhe për vlerë të njëjtë. Çdo gjë tjetër, përveç religjionit, madje edhe shkenca, verifikonte pabarazinë e tyre.

Shikuar edhe praktikisht, vetëm religjioni niset nga një njeri i njëjtë dhe shikon një cilësi të njëjtë po aq të vlefshme të gjitha krijesat njerëzore. Sepse prej nga aq shumë të gjymtuar, të sëmure dhe të paafte pranë të gjithë tempujve ku hyjmë? - Atyre që dëbohen nga të gjitha gostitë e botës, nga të gjitha vendet ku pyetet për emër, fis, pasuri, origjinë, shëndet, aftësi, dituri, atyre që nuk kanë çka t'u ofrojnë të "shpirtpaqenëve", vetëm tempulli ua hapi dyert, duke i shpallë dhe duke pranuar se janë të barabartë dhe njësoj të vlefshëm me të gjithë të tjerët. Sepse edhe dyert e fabrikës hapen për të shëndoshët e për të diturit, ndërkaq të sëmuret dhe të pashkolluarit ngelin jashtë. Në tempull edhe i verbri varfnjak mund të qëndrojë krahas mbretit ose ndonjë të forti dhe madje mund të jetë edhe më i mirë se ata (Kur'an, sura Abese, rrëfimi për të verbrin). Në këtë dëshnim të përhershëm të barazisë është rëndësia më e madhe kulturore e humane e tempujve në përgjithësi.

Ndërsa kuptimi më i lartë dhe më tronditës i artit është të zbulojë dhe të gjejë Njeriun tek ata që i ka përmbysur jeta, ose të kërkojë dhe të gjejë madhësinë njerëzore tek të vegjlit, të harruarit, me një fjalë, të zbulojë shpirtin njerëzor, njësoj të vlefshëm dhe të madh te secila krijesë njerëzore. Dhe ky zbulim është gjithnjë aq më i madh dhe më bindës për sa më i ulët të jetë rangi fizik e social i heroit (të kujtojmë Kuazimodonë, Fantinën, Jean Valjeanin). Madhështia dhe vlera e shkrimtarëve rus qëndron pikërisht këtu.³³

Për këtë arsye humanizmi para së gjithash nuk është mëshirim, përdëllim, tolerancë, edhe pse rezultojnë të gjitha këto rregullisht. Humanizmi është afirmim i njeriut dhe i lirisë së tij, pohim i vlerës së tij si njeri. As më shumë e as më pak.

Është johumane çdo gjë që e përul personalitetin njerëzor, që e barazon me sendin. Kështu, është humane të pohohet se njeriu është përgjegjës për veprimet e tij dhe ta dënosh. Johumane është të kërkojë prej tij të pendohet, të revidojë qëndrimin, "të përmirësohet" e pastaj t'ia falësh dënimin. Është më humane t'i ndjekësh njerëzit për bindjet që kanë, sesa t'i detyrosh t'i mohojnë, duke ua vënë përpara atë "marrjen parasysh të qëndrimit të çiltër". Ka, prandaj, dënime që janë humane dhe falje që janë fund e krye johumane. Inkuizitorët pohonin se trupat e njerëzve i kallin për t'i shpëtuar shpirtat. Inkuizitorët modernë bëjnë të kundërtën: "kallin" shpirtin si çmim për trupin.

Ta reduktosh njeriun në funksionin e prodhuesit e të shpenzuesit, madje edhe sikur secilit t'ia sigurosh vendin në prodhim e në shpenzim, s'është humanizëm por dehumanizim.

T'i dresosh njerëzit, madje edhe kur nga ata bën qytetarë "të drejtë" e të disiplinuar, është jonjerëzore.

³³ Një tekst i Virginia Woolfit i kushtohet kësaj çështjeje: "Shpirti është personazhi kryesor në prozën artistike ruse. Delikat e subtil te Çehovi, ai është më i thellë e më i madh te Dostojevski, i prirë kah ethet e ashpra e të tërbuara, por gjithmonë dominant... Romanet e Dostojevskit mbjellin stuhi, fortuna pësjtjelluese rëre, shpërthime uji që shushurojnë e vlojnë dhe na marrin me vete. Ata tërësisht përbëhen nga shpirti" (Eseu Rusët dhe pikëpamjet e tyre).

Edhe arsimimi mund të jetë johuman: po qe se është i njëanshëm, i dirigjuar, i indoktrinuar: po qe se nuk mëson të mendosh, por servon zgjidhjet e gatshme; po qe se njerëzit vetëm i përgatit për funksion e nuk zgjeron horizontet dhe së këndejmi edhe lirinë njerëzore.

Çdo manipulim me njerëzit, qoftë edhe në interes të tyre - është johuman. Të mendosh për njeriun dhe ta lirosh nga obligimet është johumane gjithashtu. Njerëzorja obligon, nuk liron. Prandaj kur e vuri të zgjedhë para dy rrugëve, duke iu kërcënuar me dënime të ashpra, Zoti ia dha njeriut dëshminë më të madhe të së vërtetës.³⁴ Ne mund të dëshmojmë njeriun vetëm duke pasur këtë shembull të Zotit, duke imituar Krijuesin: t'ia lëmë lirinë për të luftuar dhe për të zgjedhur, në vend që të luftojmë e të zgjedhim për të.

Pa religjion dhe pa “prologun e tij në qiell” s’ka besim autentik se njeriu është pasuria më e madhe. Pa të s’ka as besim se njeriu është i mundshëm dhe se njëmend ekziston. Humanizmi ateist është kundërthënie, sepse “nëse s’ka Zot, s’ka as njeri (Bergajev). Dhe në qoftë se s’ka njeri, humanizmi është frazë pa përmbajtje. Kush nuk pranon Krijimin e njeriut, vënien e enigmës fillestare, nuk mund të zbërthejë kuptimin e vërtetë të humanizmit. I tilli, meqë ka humbur këtë orientim themelor, humanizmin do ta reduktojë gjithnjë në prodhimin e të mirave materiale dhe të ndarjes së tyre “sipas nevojave”. T’i sigurosh të gjithë njerëzit të jenë të ngopur është punë e madhe, por sipas asaj që sot dimë për shoqëritë e kamjes, s’është fare e sigurt se vetvetiu me këtë arritje do të kemi edhe botë më të mirë e më humane. Do të ishte edhe më pak e këtillë sikur të zbatoheshin me konsekuencë idetë e individëve për nivelizimin e përgjithshëm, për uniformizimin dhe zhvetësimin në të gjitha sferat.

Në një botë të tillë (e përshkruan Aldous Huxley në Bota aq e re) s’do të ketë uri dhe gjithandej do të mbretërojë Barazia, Njëjtësia, Stabiliteti. Megjithatë, të gjithë ne, me vetëdije a instinktivisht, e refuzojmë këtë vizion si shembull të dehumanizimit të përgjithshëm.

“Njeriu është produkt i ambientit të jashtëm” - mbi këtë qëndrim themelor të materializmit mbështeten të gjitha teoritë e mëvonshme johumane të së drejtës dhe të sociologjisë si dhe e tërë praktika e manipulimit me njerëz, e cila në shekullin tonë mori formën monstruoze në praktikën e nazizmit e të stalinizmit. Këtu hyjnë edhe të gjitha teoritë e tjera, në shikim të parë të qëlluara e të pranueshme mbi epërsinë e shoqërisë ndaj njeriut, mbi shërbimin e njeriut shoqërisë. Njeriu s’mund t’i shërbejë askujt (s’mund të jetë as mjet). Çdo gjë duhet njeriut t’i shërbejë, ndërkaq njeriu mund t’i shërbejë vetëm Zotit. Këtu qëndron kuptimi i parë dhe i fundit i humanizmit.

³⁴ “Njëmend njeriun e bëmë të jetojë në luftë... A s’i dhamë dy sy dhe gjuhën dhe dy buzë, dhe i treguam dy rrugë, dhe ai nuk zgjodhi përjetën. - E di ç’është përjetja? - Është kur e liron robin, ose kur ushqen të uriturin në kohën e skamjes ose bonjakun e fisit tënd ose të mjerin kur është në hall, dhe pastaj të jesh njëri nga ata që besojnë dhe njëri-tjetrin e këshillojnë për durim e mëshirim.” (Kur’ani, 90/8-17).

2. Kultura dhe civilizimi

- ❖ *Vegla dhe kulti - dy histori*
- ❖ *Refleksi i dualitetit*
- ❖ *Arsimimi dhe meditim*
- ❖ *Arsimimi ekzakt dhe klasik*
- ❖ *E ashtuquajtura kulturë masive*
- ❖ *Fshati dhe qyteti*
- ❖ *Klasa punëtore*
- ❖ *Religjioni dhe revolucion*
- ❖ *Progresi kundër njeriut*
- ❖ *Pesimizmi i teatrit*
- ❖ *Nihilizmi*

Vegla dhe kulti - dy histori

Me shfaqjen e njeriut ndërlidhen dy fakte kundërshtuese: vegla e parë dhe kulti i parë. Vegla e parë është druri ose guri i përpunuar në mënyrë të ashpër, pra pjesë e natyrës. Përpunimi dhe përdorimi i veglës paraqet vazhdimin e evolucionit biologjik, të jashtëm dhe sasior, të cilin mund ta përcjellim nga format më të thjeshta të jetës deri te njeriu si shtazë e përkryer. Ecja e drejtuar, përsosmëria e duarve, të menduarit, ligjërimi, intelekt, janë shkallë dhe momente të ndryshme të këtij evolucion, që sipas karakterit të vet mbetet zoologjik. Kur njeriu për herë të parë përdori gurin për të thyer ndonjë fryt të fortë ose e gjuajti mbi ndonjë shtazë, ai bëri diçka shumë të rëndësishme, por jo edhe diçka tërësisht të re, sepse një gjë të tillë tashmë patën provuar me sukses paraardhësit e tij shtazorë. Mirëpo kur ai atë gur e vuri para vetes, duke e parë si simbol të ndonjë shpirti, ai nuk bëri vetëm diçka që prej atij çasti do të bëhet shoqërues universal, i pashmangshëm i paraqitjes së njeriut gjithkrah në Tokë, por njëkohësisht edhe diçka pa precedentë në zhvillimin e deriatëhershëm. Gjithashtu, kur njeriu “për herë të parë në rërë tërhoqi vijën rreth hijes së vet, duke bërë kështu pikturën e parë” (Leonardo Da Vinci), ai filloi një “aktivitet të pamundshëm” që i përket vetëm atij dhe për të cilin çdo shtazë është a priori e paafte, pa marrë parasysh shkallën e zhvillimit.

Aspekti biologjik i paraqitjes së njeriut mund të shpjegohet me historinë zoologjike që i parapriu. Aspekti shpirtëror nuk rrjedh, as nuk shpjegohet me asgjë që ishte para tij. Ai njeri ka ardhur nga bota tjetër, “nga qielli”, siç thotë në mënyrë figurative religjioni.

Kulti dhe vegla reprezentojnë dy natyra dhe dy histori të njeriut. Njëra histori është drama njerëzore, që fillon me “prologun në qiell”, (Ungjilli, Fausti) dhe zhvillohet përmes triumfit të idesë së lirisë (Hegeli) për të përfunduar me Ditën e Gjyqit, si sanksion moral i historisë. E dyta paraqet historinë e mjeteve të punës, pra historinë e sendeve dhe do të përfundojë me hyrjen në shoqërinë pa klasa, në entropi, ashtu sikur e tërë bota materiale.³⁵ Këto dy histori korrespondojnë sikur kulti dhe vegla, ose, që është e njëjta gjë, sikur kultura dhe civilizimi.³⁶

Refleksi i dualitetit

Një rrëmuje aq të madhe nocionesh si në çështjen e kulturës e të civilizimit, njerëzit në pak raste të tjera e kanë bërë.

Kultura filloi me “prologun në qiell”. Me religjionin e vet, artin, etikën e filozofinë ajo, për këtë arsye, do të merret vazhdimisht me raportin e njeriut ndaj atij qielli, nga erdhi ai. Gjithçka në kulturë do të thotë pohim ose mohim, dyshim ose kujtim në këtë zanafillë qiellore të njeriut. E tërë kultura është e përshkuar nga kjo enigmë dhe rrjedh me synimin e vazhdueshëm që kjo enigmë të zgjidhet a të kapet.

³⁵ Krahazo: “Ndryshimet e njerëzimit pasojnë ndryshimin e mjeteve” (Pierre Lecombe, *Historia e trajtuar si njohuri*). Ose anasjelltas: “Tërë historia shkon drejt Krishtit dhe shkon prej tij” (Hegeli, *Filozofia e historisë*). Shihet qartë se Lecombe dhe Hegeli s’e kanë këtu parasysh një histori.

Edhe me etimologji kultura ka të bëjë me kultin (latinisht: cultus dhe culture). Të dy fjalët rrjedhin nga fjala e përbashkët indoevropiane kwel=lëviz, rrotulloj. Civilizimi lidhet me cives=qytetar.

Anasjelltas, civilizimi është vazhdim i jetesës zoologjike, njëdimensionale, këmbim i materies ndërmjet njeriut dhe natyrës. Nëse ajo jetesë është tjetërfare në krahasim me jetën e çdo shtaze tjetër, ndryshimi i përket vetëm shkallës, nivelit, organizimit. Këtu nuk gjendet njeriu me problemet e veta ungjillore, hamletiane e karamazoviane. Këtu akoma vetëm funksionon anëtari anonim i shoqërisë (vazhdim i zogorisë), që përvetëson të mirat materiale të natyrës dhe e ndërron me punë botën rreth vetes, duke ia përshtatur nevojave të veta.

E tërë kultura është veprim i religjionit në njerinë ose veprim i njeriut mbi vetveten, siç është civilizimi veprim i intelektit në natyrë, në botën e jashtme. Kultura është “art të jesh njeri”, ndërkaq civilizimi mjeshtri për të funksionuar, për të prodhuar, për të drejtuar, për t’i përsosur sendet. Kultura është “krijim i vazhdueshëm i vetes” siç është civilizimi ndryshim i pandërprerë i botës. Është antiteza njeriu-sendi, humanizmi kundrejt chosizmit.³⁷

Besimet religjioze, drama, poezia, vallet, folklori, urtia popullore, mitologjia, kodekset morale e estetike të shoqërisë, elementet e jetës politike e juridike që afirmojnë vlerën dhe lirinë e personalitetit, toleranca, filozofia, teatri, galeritë, muzetë, bibliotekat - ky është filli i pakëputur i kulturës njerëzore, akti i parë i të cilës u zhvillua “në qiell” ndërmjet Zotit dhe njeriut. Kjo është “ngjitja bjeshkës së shenjtë maja e të cilës ikën vazhdimisht, ecja nëpër errësirë nën dritën e flakadanit që njeriu bart” (A.Malraux, Antimemoaret).

Civilizimi është vazhdim i zhvillimit teknik e jo shpirtëror, siç është teoria e Darwinit vazhdim i zhvillimit biologjik e jo human. Civilizimi paraqet zhvillimin e forcave potencialisht të dhëna që në paraardhësit tanë shtazorë. Ai, në të vërtetë, është vazhdim i elementeve natyrore, mekanike, pra të pavetëdijshme e të pakuptim të ekzistencës sonë. Aq sa ai vetvetiu s’është as i mirë, as i keq. Njeriu detyrohet të krijojë civilizimin sikur detyrohet të marrë frymë a ushqim. Ai është shprehje e domosdoshmërisë sonë, e palirisë, sikur që, anasjelltas, kultura është ndjenjë e vazhdueshme e zgjedhjes, manifestim i lirisë njerëzore.

Varësia e njeriut nga materia në civilizim rritet pandërprerë. Dikush llogariti se çdo amerikan - burri, gruaja dhe fëmija - shpenzon 18 t. të materialit të ndryshëm. Duke krijuar nevoja gjithnjë e më të reja, madje duke shpikur të tjera, jo të plota e të tepërta, civilizimi ka tendencën të intensifikojë këmbimin e materieve ndërmjet njeriut dhe natyrës, të stimulojë gjithandej jetesën e jashtme në dëm të së brendshmes. “Prodhohet fitosh, fito të shpenzosh” - ky parim është në natyrën e civilizimit. Anasjelltas, çdo kulturë - këtu qëndron karakteri i saj religjioz - synon të zvogëlojë numrin e nevojave njerëzore ose së paku të zvogëlojë shkallën e përmbushjes së tyre dhe në këtë mënyrë të zmadhojë lirinë e brendshme të njeriut. Këtu qëndron qëllimi final i askezës dhe i vetëmohimeve të ndryshme që njihen nga të gjitha kulturat dhe që formën absurde e morën në “betimin për papastërti” të murgjëve a të hipikëve, njësoj. Përkundër maksimës budiste “shfarosni dëshirat”, civilizimi u detyrua, mbase sipas ligjeve të një logjike të përmbysur, të theksojë devizën e kundërt: “Krijoni dëshira gjithnjë e më të reja”.³⁸ Kuptimin e vërtetë të këtyre kërkesave kontradiktore e ka të qartë vetëm kush kupton se ato, as në shembullin e parë dhe as në të dytin, nuk janë të rastit. Në to afirmohet njeriu si qenie e disharmonisë, në të vërtetë, reflektohet dualiteti i natyrës njerëzore ose kundërshtia ndërmjet kulturës dhe civilizimit.

³⁷Nga fjala chose=send. Shprehja është e Dürkheimit. Fjala është për metodën e cila kërkon që dukuria e çaktuar të hulumtohet objektivisht, nga jashtë, “si send”.

³⁸Në një artikull para pak kohësh *New York Times* këtë devizë e quan “urdhëri i parë i epokës së re”.

Bartës i kulturës është njeriu, bartës i civilizimit është shoqëria. Caku i kulturës është pushteti mbi veten përmes edukimit; caku i civilizimit është pushteti mbi natyrën përmes shkencës. Kulturës i përket njeriu, filozofia, arti, poezia, morali, besimet. Civilizimit i përket shteti, shkenca, qytetet, teknika. Instrumentet e tij janë mendimi, ligjërimi, alfabeti.³⁹ Kultura dhe civilizimi kanë atë raport sikur qiellorja dhe tokësorja, sikur Civitas Dei e Civitas solis. Njëra është dramë, tjetra utopi.

Taciti rrëfen se barbarët silleshin shumë më butë ndaj robërve se romakët. Në përgjithësi, Roma antike është tejet e përshtatshme për t'u vërejtur dallimi ndërmjet kulturës dhe civilizimit. Luftat grabitqare, "Panem et circenses", zemërgurësia e shtresave sunduese dhe impersonaliteti i turmave popullore, lumpenproletariati, demokracia false, makinacionet politike, persekutimi i krishterëve, Neroni dhe Kaligula, carizmi dhe diktatura, lojërat e gladiatorëve - e tërë kjo ende s'mjafton ta mohojmë civilizimin romak, por detyrohemi të pyesim se ç'mbeti fare këtu nga kultura. "Shpirti helen dhe intelekt i romak - ky është ndryshimi ndërmjet kulturës dhe civilizimit" (Oswald Spengler, Rënia e Perëndimit). Romakët lëjnë përshtypjen e barbarëve të civilizuar. Roma është shembull i një civilizimi të lartë pa kulturë. Kultura e Majave mbase do të përfaqësonte shembullin e kundërt. Sipas asaj që dihet për jetën e Gjermanëve të Vjetër dhe të Sllavëve, duket se nga aspekti i kulturës ata ishin në një shkallë më të lartë se Romakët, ashtu sikur indianët indigjenë ishin "më të kulturuar" se pushtuesit ardhacakë të bardhë.

Renesansa evropiane paraqet shembull bindës lidhur me këtë dallim. Doli sheshit se kjo epokë kulturore, mbase më e gjalla në historinë e njerëzimit, ishte një kthim prapa në aspektin e civilizimit. Në shekullin pararendës të Renesansës, në Evropë u bë revolucioni i vërtetë ekonomik që shtoi prodhimin dhe konsumin, solli pushtimin e tregjeve të reja dhe rritjen e numrit të banorëve. Gjatë dy shekujve pasues, të njohur në histori si epokë e Renesansës (1350-1550), arritjet e këtij revolucioni kryesisht u asgjësuan. E drejtuar e tëra kah njeriu, jo kah bota, e preokupuar e tëra me personalitetin e njeriut, Renesansa sikur s'çante kokën se ç'bëhej në "realitet". Përderisa krijoheshin veprat më të mëdha artistike të kulturës perëndimore, ngjante një vendnumërim i përgjithshëm, madje edhe një regres i hapur, i përcjellë me rënien e popullatës në shumicën e vendeve evropiane. Kah gjysma e shekullit XIV Anglia kishte rreth 4 milionë banorë, kurse njëqind vjet më vonë 2 milionë e njëqind mijë. Firenca gjatë shekullit XIV ra nga 100.000 banorë në më pak se 70.000, etj. Janë evidente dy "progrese" që parimisht s'kanë lidhje të ndërsjella.⁴⁰

Arsimimi dhe meditim

Civilizimi arsimon, kultura edukon. I pari kërkon mësim, e dyta meditim.

³⁹Marchal Mc Luhan tregoi se si ndikon alfabeti në mënyrën e mendimit dhe në përfytyrimin e jetës: "Aplikimi i alfabetit krijon dhe nxit shprehinë që të përfshihet me terma vizuelë e hapësinorë çdo gjë që e rrethon njeriun dhe veçanërisht me termat e hapësirës uniforme, të kohës uniforme, vazhdimisht dhe në kontinuitet"

Kjo gjendje "joshkencore" e shpirtit gjatë Renesancës mund të ilustruhet me faktin interesant për përhapjen e besimeve të kota jo vetëm ndërmjet njerëzve të zakonshëm, por edhe ndërmjet artistëve e humanistëve. "Astrologjia çmohej më së shumti nga mendimtarët e lirë dhe ajo ishte modë çfarë nuk qe që prej Antikës." (B. Russel, *Istorijs zapadne filozofije*, f. 485).

Përsiatja, meditimi, si përpjekje e brendshme për të njohur veten dhe vendin e vet në botë, është aktivitet plotësisht i kundërt nga mësimi, arsimimi, grumbullimi i njohurive mbi faktet dhe raportet e tyre. Meditimi shpie kah urtësia, mirësia, paqja e brendshme, kah një lloj i katarzës greke. Ky është një kthim kah fshehtësitë, kredhje në vetvete për të shpaluar ndonjë të vërtetë religjioze, morale e artistike. Anasjelltas, mësimi është i kthyer kah natyra për t'u njohur dhe për t'u ndryshuar kushtet e ekzistencës. Shkenca aplikon vëzhgimin, analizën, zbërthimin,eksperimentin, verifikimin, ndërkaq kontemplacioni paraqet njohjen e pastër (ke neoplatonizmi madje mënyrën mbiracionale të njohjes). Vëzhgimi kontemplativ është “i liruar nga synimet dhe dëshirat” (Schopenhauer), pra vëzhgim pa funksion, i liruar nga interesi, çfarë s’është asnjëherë shkenca. Kontemplacioni s’është qëndrim i shkencëtarit, por i mendimtarit, i poetit, i artistit, i murgut. Edhe shkencëtari njeh çastet e kontemplacionit, por jo në funksion të shkencëtarit, veç si njeri, si artist (sepse të gjithë njerëzit janë artistë në një farë mase). Meditimi ofron pushtetin mbi vetveten, shkenca mbi natyrën. Shkollimi ynë ndërton vetëm civilizimin tonë dhe vetë ai nuk kontribuon kulturën tonë.

Sikur që sot mësohet shumë, përsëritet, pasohen disiplinat shkencore, ashtu dikur meditohej shumë. “Të urtit nga Laputa, të kredhur në meditim, nuk vërenin, as dëgjonin ata që i shqetësonin me pyetje” (J. Payot: Arti për të qenë njeri). Legjenda thotë se para njohjes së madhe Buda mbeti në breg të lumit tri ditë e tri netë i kredhur në meditim, pa qenë i vetëdijshëm për kalimin e kohës. Kurse Ksenofonti na ka lënë një rrëfim të ngjashëm për Sokratin: “Një mëngjes meditonte për diçka, pa i gjetur zgjidhje; nuk donte të dorëzohej, prandaj vazhdoi të meditonte që nga agu deri në mesnatë dhe qëndronte si i mbërthyer, i thelluar në përsiatje; ndërkaq rreth mesnatës e vunë re dhe përshpëritja pushtoi turmën se Sokrati rri dhe mediton për diçka që nga agimi. Më në fund, në mbrëmje pas darkës, disa jonianë nga kërshëria nxorën rrogizat e vet dhe bujtën nën qiellin e hapur për të pasur mundësi ta kundrojnë dhe të shohin se a do të qëndrojnë tërë natën. Ai qëndroi aty deri në mëngjesin pasues, kurse me t'u kthyer dita, bëri uratën dhe mori rrugën e vet” (Ksenofont, Gostia, 220). Galileu, profeti i civilizimit evropian, tërë jetën qe pushtuar nga çështja e rënies së trupave, kurse Tolstoi tërë jetën meditoi për njeriun dhe fatin e tij. Nëse konstruktori i aeroplanit ose i anijes me avull është dashur së pari të mësojë e të eksperimentojë shumë, Buda, Sokrati, Seneka, Gazaliu, Rumi, Firdusi, Shakespearei, Dostojevski, Hugo është dashur të meditojnë thellë dhe t'i përjetojnë botët e tyre. Mësimi dhe meditimi janë dy aktivitete të ndryshme. I pari e solli Newtonin deri te zbulimi i ligjit të gravitacionit, i dyti Beethovenin deri te krijimi i Simfonisë IX. Në kundërshtinë ndërmjet meditimit dhe mësimi përsëritet edhe një herë kundërshtia ndërmjet natyrës dhe botës, shpirtit dhe intelektit ose - kulturës dhe civilizimit.

Tekefundit, në natyrë e gjejmë edhe botën edhe njerëzit, në të vërtetë, gjithçka tjetër përveç vetvetes, Unit, personalitetit tonë. Ndërkaq pikërisht përmes Unit tonë ne jemi të ndërlidhur me pafundësinë. Përmes Unit tonë, dhe vetëm përmes këtij, ne ndiejmë lirinë dhe mund të shikojmë botën tjetër të madhe, banorë të së cilës jemi njëkohësisht. Vetëm Uni mund t'i dëshmojë vetvetes se bota e frymës dhe e lirisë ekzistojnë. Pa Unin, pa vetveten, mbetem pa dëshmitarin e vetëm dhe të fundit për një botë jashtë botës së natyrës. Sepse pa mua, gjithçka tjetër është e jashtme dhe fanitëse. Meditimi është ajo kredhje në vete, përpjekje që përmes qenies së vet të kapet dhe të gjendet rruga deri te e vërteta për jetën e vet dhe për ekzistencën në përgjithësi. Ai nuk përpiqet të përgjigjet në problemet e shoqërisë a të njerëzimit. Është fjala për çështjet që njeriu ia parashtron vetvetes.

Hollë e hollë, meditimi as nuk është funksion i intelektit. Shkencëtari që konstrukton tipin e ri të aeroplanit ose që në kokën e vet përpunon detajet e projektit të ndonjë ure a të ndonjë konstruksioni, nuk mediton. Ai mendon, hulumton, verifikon, krahason dhe këto, as veç e veç, as të tërat bashkë, nuk janë meditim. Mediton murgu, poeti, mendimtari, artisti. Këta të fundit përpiqen ta arrijnë të vetmen të vërtetë të madhe, të vetmen fshehtësi të madhe. Kjo e vërtetë do të thotë gjithçka dhe asgjë: gjithçka për një shpirt, asgjë për tërë botën tjetër.

Për këtë arsye meditimi është aktivitetet religjioz. Për Aristotelin dallimi ndërmjet mendjes dhe kontemplacionit është dallimi ndërmjet njerëzores dhe hyjnore. Në budizëm urata tërësisht përbëhet nga meditimi dhe kështu manifestohet. Në krishterim hasim “rendet kontemplative” të murgjve, një dukuri krejtësisht të zakonshme. Ndërkaq Spinoza flet për kontemplacionin si formë më e lartë dhe njëkohësisht si qëllim më i lartë i moralitetit.

Vetvetiu arsimimi nuk i edukon njerëzit. Ai nuk i bën më të lirë, më të mirë, më humanë; ai i aftëson, i bën më efikas, më të dobishëm për shoqëri. Sikur dëshmon edhe përvoja historike, njerëzit e arsimuar, popujt e arsimuar, mund të jenë objekt i manipulimit dhe mund t'i vëhen në shërbim ligësisë, por atëbotë shumë më me efikasitet sesa të prapambeturit. Historia e imperializmit është varg i rrëfimeve të vërteta ku shihet se si popujt e civilizuar kanë zhvilluar luftë të padrejtë, shfarosëse dhe robëruese kundër popujve më pak të arsimuar e të prapambetur, që mbronin lirinë e vet. Civilizuesja e agresorit s'pati asnjë ndikim në qëllimet dhe metodat e tij. Ajo pati ndikim në efikasitet dhe vetëm përshpejtoi disfatën e viktimave.

Arsimimi ekzakt dhe klasik

Mirëpo arsimimi nuk është fenomen njëdimensional. Po e vështruam më me kujdes, do të vërejmë tek ai dy tendenca të ndryshme, të barabarta, por të pavarura.

Arsimimi shkollor në botën e civilizuar është tepër intelektual, shkencor, kurse tepër pak shpirtëror, humanist. Nëse përdorim termit e zakonshëm, mund të thoshim se është tepër ekzakt dhe fare pak klasik. Sot është fare e mundshme të marrim me mend të riun që ka kaluar të gjitha shkallët e arsimimit, duke filluar nga foshnjorja deri te kolegji, por të mos ketë dëgjuar në asnjë rast të vetëm se duhet të jetë njeri i mirë dhe i drejtë. Së pari ai ka mësuar shkrimin dhe veprimet e llogaritjes, pastaj fizikën, kiminë, etnologjinë, gjeografinë, teoritë politike, sociologjinë dhe një sërë të tërë shkencash të tjera. Ai ka përvetësuar një masë faktesh dhe, në rastin më të mirë, ka mësuar të mendojë, mirëpo ai s'është fisnikëruar. Gjithnjë e më pak dëgjojmë historinë, artin, letërsinë, etikën, të drejtën.

Në raport me civilizimin, arsimimi ekzakt shfaqet edhe si shkak edhe si pasojë e tij. Kjo formë e edukimit përgatit anëtarin e shoqërisë (individin shoqëror) dhe në të gjitha aspektet e veta përcaktohet me këtë masë. Ky edukim është i drejtuar kah caku i qartë, i interesuar, i angazhuar për të pushtuar natyrën, botën e jashtme. Edukimi klasik, përkundrazi, fillon dhe mbaron me njeriun, ai ka “qëllim të paqëllim”.

Dilema: arsimimi ekzakt - arsimimi klasik s'është çështje teknike, por ideore. Pas saj është qëndrimi, është një filozofi. Në këto dy sisteme edukimi projektohet kundërshtia ndërmejt kulturës dhe civilizimit me të gjitha pasojat e veta. Shoqëria e krishterë do të anojë gjithnjë nga forma klasike e arsimimit, kurse shoqëria socialiste nga ajo ekzakte.

Kuptohet, ky është parim që në përvojën jetësore pëson shmangie të shumta. Mirëpo tendenca themelore mbetet dhe realizohet përmes të gjitha korigjimeve të pashmangshme. Krahasimi i programeve shkollore në BRSS, në Francë, në Kinë ose në Japoni (veçanërisht sa i përket përfaqësimit të edukatës artistike, historisë, të drejtës, etikës, letërsisë, gjuhës latine e greke, etj.) do ta dëshmonte këtë supozim.

Formë specifike e arsimit ekzakt është specializimi. Ta marrim, para së gjithash, se intelekti, shkenca dhe industria përbëjnë një linjë dhe se qëndrojnë në marrëdhënien e ndërsjellë të shkakut dhe të pasojës. Shkenca është rezultat i intelektit ashtu siç është industria vetëm formë e aplikuar e shkencës. Të trijat janë kushtet dhe format e orientimit të njeriut në natyrë, në botën e jashtme. Specializimi është një tendencë që ka për qëllim përshtatjen sa më të madhe e më të themeltë të individit në skemën e shoqërisë, në mekanizmin shoqëror. Ai degradon personalitetin, mirëpo forcon shoqërinë, e bën më efikase. Shoqëria e merr përsipër rolin e tërësisë, ndërkaq njeriu bëhet pjesë e mekanizmit shoqëror, madje gjithnjë e më e vogël. Atomizimi i punës dhe zhvërtësimi i njeriut si subjekt i punës në lëvizjen e vet progresive synojnë gjendjen ideale të utopisë.

Ekspansioni i arsimit është marramendës. Kështu p.sh. më 1900 në SHBA në të gjitha kolegjet dhe universitetet kishte 24.000 mësime, më 1920 - 49.000, kurse kah fundi i këtij shekulli parashihej 480.000. Në të gjitha kolegjet dhe universitetet më 1900 kishte të regjistruar 238.000 studentë, më 1959 - 3.377.000, kurse 10 vjet më vonë - 14.600.000. Shpenzimet e përgjithshme nga 270 milionë simbolikë më 1900, më 1970 arritën në 42,5 miliardë dollarë.⁴¹ Rritja nuk është aspak më e vogël as në vendet socialiste, edhe pse nga pozita më të ulëta fillestare.

Dy fuqitë më të mëdha shkencore të botës - SHBA dhe BRSS - janë dy fuqitë më të mëdha ushtarake, por nuk janë edhe dy vendet më të kulturuar në botë. Mjetet më të mëdha për punë hulumtuese dhe arsimim i ndajnë pikërisht këto dy vende (BRSS 4,2% nga të ardhurat nacionale, SHBA 2,8%). Amerikani mesatar mbi 25 vjeç ka pas vetes 10,5 vjet shkollim; pason britaniku me 9,5 vjet, pastaj qytetari i BRSS-së me 5 vjet (të dhënat i referohen vitit 1960).

Por ç'arsimim është ky? - Zakonisht, ai ndjek në mënyrë tipike recetën e civilizimit.

Në vendet komuniste arsimimi është rreptësisht i indoktrinuar, i dirigjuar dhe i nënshtruar interesave të ideologjisë sunduese dhe sistemit politik. Në vendet kapitaliste arsimimi në masën më të madhe i përshtatet kërkesave të ekonomisë dhe është në shërbim të sistemit industrial. Në të dy rastet arsimimi është në funksion, në shërbim dhe kjo tendencë dominon, përkundër proklamatave të bukura për “zhvillimin e gjithanshëm të personalitetit të njeriut”, “orientimin humanist të arsimit” e të ngj. Do ta ilustrojmë këtë pohim me dy burime mjaft autoritare.

Lenini theksoi shprehimisht se arsimimi nuk guxon të jetë “neutral”, objektiv, apolitik. Në Kongresin I të Arsimit Sovjetik më 25.VIII.1918 ai proklamonte këtë parim: “Puna jonë në sferën shkollore ka për qëllim shkatërrimin e borgjezisë dhe haptas shpallim se shkolla jashtë politikës nuk ekziston, kjo është gënjeshtër dhe hipokrizi”. Shkollimi i indoktrinuar mbeti parim i sistemit arsimor në BRSS deri në ditët tona.

Teoricieni i njohur amerikan i ekonomisë dhe sigurisht njohësi më i mirë i sistemit industrial sot për sot në botë, John K. Galbraith, shkruan:... Natyrisht, arsimimi i sotëm i lartë me themel u është përshtatur nevojave të sistemit industrial... Namin e madh që kohëve të fundit kanë shkenca e pastër dhe e aplikuar e matematika, është vetëm

⁴¹ Të dhënat nga Byroja për Edukim e Ministrisë së Shëndetësisë, të Edukimit e të Kujdesit social të SHBA.

shprehje e nevojës së teknostrukturës..., kurse nami më i vogël i artit dhe i shkencave humaniste dhe përkrahja më e vogël që marrin është shprehje e rolit të tyre të nënrenditur... Shkollat teknike dhe afariste çmohen për shkak të karakterit utilitar... Sistemi industrial nxiti zgjerimin e madh të arsimimit. Këtë gjë vetëm mund ta përshëndesim. Mirëpo, nëse tendencat nuk shihen qartazi dhe nuk kundërshtohen, sistemi do t'i mbështetë vetëm ato aspekte të arsimimit të cilat i duhen më së tepërmi sistemit dhe të cilat dyshojnë më së paku në qëllimet e tij (J. K. G., The New Industrial State, Boston, 1967, f.339-341).

Ç'janë karakteristikat e përbashkëta të sistemit shkollor nga të gjitha anët? Këtu para së gjithash hyn seleksionimi i rreptë që shpie deri te garimi destruktiv; gjuha artificiale "specialiste" çfarë kultivon shumica e disiplinave dhe funksionalizmi i rreptë i arkitekturës së godinave shkollore e bërë ekskluzivisht sipas kriterëve utilitarë dhe higjienike. E tëra kjo sepse shkolla është në shërbim të burokracisë dhe të sistemit konkurrues industrial, për të cilin lypset përgatitur ekspertët që do të shërbejnë më së miri dhe do të zhvillojnë edhe më tej këto mekanizma. Apelet për "shkollë humane" që dëgjohen aty-këtu tani për tani janë vetëm dëshira të bukura.

Po që se do të duhej të vlerësojmë përmbajtjen kulturore të arsimimit shkollor, do të thoshim: shkolla është pjesë përbërëse e civilizimit; ajo kontribuon kulturën vetëm nëse nuk është dresurë, nëse zhvillon mënyrën e të menduarit kritik, nëse i lë hapësirë lirisë shpirtërore të njeriut. Shkolla që servon dhe imponon zgjidhjet e gatshme etike e politike, nga aspekti i kulturës është barbare. Ajo nuk krijon personalitete të lira, veç të nënshtuara dhe si e tillë mbase kontribuon civilizimin, por e shpie prapa kulturën.

E ashtuquajtura kulturë masive

Nën dritën e këtyre shqyrtimeve lexuesi lehtë do ta përcaktojë vendin e fenomenit të të a.q. kulturë masive. A është fjala fare për kulturë ose kemi të bëjmë vetëm me një aspekt të civilizimit?

Subjekti i çdo kulture është njeriu si individ, si personalitet, si "individualitet i papërsëritshëm". Subjekti (ose objekti) i kulturës masive është turma, masa, ose "njeriu-masë".⁴² Njeriu ka shpirtin, masa ka vetëm nevojat. Prandaj çdo kulturë është ngritje, përsosje e njeriut, kurse kultura masive përmbushje e nevojave.

Kultura synon individualizimin; kultura masive tërheq në drejtim të kundërt; drejt uniformizimit shpirtëror. Në këtë pikë kultura masive ndahet me etikën, prandaj edhe me kulturën. Kultura masive arsimon, por nuk edukon. Me prodhimet serike të "të mirave shpirtërore", me kopjet, me qiç, me shund e me pasensin për individualen, ajo shpie drejt zhvetësimit. Për ndryshim nga kultura autentike, ajo masive ngushton lirinë njerëzore pikërisht me tendencën për uniformizim, sepse "liria - është një kundërvënie ndaj uniformitetit" (Horkheimer).

Ndër paragjykimet e përhapura bën pjesë njësimi i kulturës masive dhe popullore, që është një padrejtësi e madhe ndaj kësaj të fundit. Për ndryshim nga kultura masive, kultura popullore është burimore, aktive dhe e drejtpërdrejtë. Ajo nuk njeh qiç dhe shund, që janë prodhime të pastra urbane.

⁴² Nocionin "njeriu-masë" në literaturë e solli Ortega Y. Gasset. Masa është turmë e individëve anonimë. Një turmë njerëzish, kur humb personalitetin, degradohet në masë. Njeriu-masë është produkti final i civilizimit të zhveshur, gjendje në të cilën s'ka më dyshime e "paragjykime" të kulturës.

Kultura popullore bazohet në konsensus, kurse parimi dominues i kulturës masive është manipulimi. Ritet, vallet, këngët janë çështje e përbashkët e fshatit ose e fisit. S'ka ekzekutues në njërën anë dhe dëgjues a shikues në anën tjetër. Kur fillon kremtimi, të gjithë përfshihen, të gjithë bëhen pjesëmarrës. Kultura masive na ofron një shembull tërësisht të kundërt. Njerëzit janë të ndarë rreptësisht në "prodhues" dhe në "konsumues" të të mirave kulturore. A ka njeri që mendon se mund të ndikojë vërtet në përmbajtjen e programit televiziv, po që se nuk bën pjesë në atë grup të vogël që e krijon programin? Të a.q. mjetet masive të komunikimit - shtypi, radioja, televizioni, në të vërtetë janë mjetet e manipulimit masiv. Në njërën anë gjenden redaksitë që krijojnë programet, në anën tjetër auditoriumi pasiv i milionave.

Një anketë e 1971-tës dëftoi se anglezi mesatar rri para aparatit televiziv 16-18 orë në javë (të dhënat nga publikacioni Synimet e shoqërisë, vjetarit statistik të qeverisë angleze). Është hetuar veçanërisht se televizioni kudo vazhdimisht shtrihet në dëm të letërsisë - ekuivalentin e vet në lëmin e kulturës. Çdo i treti francez nuk lexon kurrë asnjë libër, kurse kombi frëng në tërësi kohën e lirë e kalon pranë televizionit - këto janë konkludimet e anketës së bërë për të përkohshmen Le point (1975), nga e cila shihet se mbi 87% të popullsisë e kanë argëtim kryesor "kulturor" televizionin, ndërkaq në fund të listës janë opera dhe baleti. Anketa e bërë me rastin e "Javës së librit" më 1976 dëshmoi situatën e njëjtë në Japoni. Rreth 30% të japonezëve nuk lexojnë asnjë libër a gazetë, kurse para televizorit mesatarisht rrinë 2,5 orë në ditë. Prof. Horikava i Universitetit të San Franciscos pohon se niveli i gjeneratës që shi tani lëshon shtat është nën kriteret universitare. Horikava këtë gjë e shpjegon thjesht: televizioni zëvendësoi literaturën dhe meditimin, zvogëloi aktivitetin e brendshëm dhe në përgjithësi pengoi intelektin. Ai servon zgjidhjet e gatshme për të gjitha çështjet në jetë.

Koha jonë jep shembuj se si mjetet e kulturës masive - radioja, filmi, televizioni, - aty ku janë nën monopol të pushtetit, mund të shërbejnë për të krijuar idhuj të rrejshëm dhe për të mashtruar më së keqi masën. Tanimë s'është e nevojshme të përdoret forca e vrazhdë për t'u sunduar populli kundër vullnetit të vet. Tash kjo gjë mund të arrihet "në mënyrë legale", duke paralizuar vullnetin e popullit, duke ua servuar masave të cfilitura popullore "të vërtetat" e gatshme dhe të cilave me punë, mitingje e me argëtime vulgare e të thjeshta u merret koha për të sheshtuar e për t'u përpjekur të formojnë opinionin e vet për njerëzit dhe ngjarjet.

Psikologjia e masave mëson, kurse praktika pohon, se përsëritjet me ngulm mund t'i bindin njerëzit për mitet që s'kanë asnjë lidhje me realitetin.⁴³ Psikologjia e mjeteve masive të komunikimit, veçanërisht televizioni, orientohet për të nënshtruar jo vetëm pjesën e vetëdijshme të njeriut, por edhe atë instinktive e emotive dhe për të krijuar ndjenjën a shprehinë që zgjedhja e imponuar të konsiderohet si e vetja.⁴⁴

⁴³Deri më 1945 japonezët mësonin se Mikado është pasardhës e perëndeshës së Diellit dhe se Japonia është krijuar para botës tjetër. Këtë mit për shumë gjenerata madje edhe profesorët universitarë ua përsëritnin studentëve të vet. Rasti japonez tashmë i takon së kaluarës. Mite të reja si kulte udhëheqësish kemi në Rusi, në Kinë, Kore Veriore (kultet e Stalinit, Mao Ce Dunit, Kim Il Sungut etj.). Kryesisht këto mite kanë të njëjtin model. P.sh.: "Çdo fjalë e udhëheqësit të nderuar e të dashur, shokut Kim Il Sung, hyri thellë në zemrat tona, pikërisht siç depërton uji në tokën e etur... Vendosmërisht do të vazhdojmë kryerjen e planit të madh të ndërtimit të komunizmit që skicoi shoku i nderuar e i dashur Kim Il Sung", etj. (nga artikulli *Gjithçka që do populli, është mirë* të një Kim Jong Hui). Në oborrin e një fabrike është ekspozuar brenda sarkofagut prej qelqi guri mbi të cilin gjatë bisedës që ulur "i nderuari dhe i dashuri udhëheqës shoku Kim Il Sung".

⁴⁴Për këtë çështje rekomandojmë librin e jashtëzakonshëm të Djuro Shushnjicit *Ribari ljudskih dusa*, Beograd, 1977.

Shoqëritë totalitare të çdo vendi panë shansin e vet te televizioni dhe nxituan ta shfrytëzojnë. Në këtë mënyrë televizioni rrezikon lirinë, më tepër se policia, xhandari, burgu dhe kampet e përqëndrimit. Mendoj se gjeneratat e ardhshme, po qe se nuk asgjësohet plotësisht aftësia e tyre për të menduar lirisht, do të neveriten mbi martirizimet e gjeneratës së sotme, e cila iu nënshtrua ndikimit të pakufishëm të kësaj fuqie të pakontrolluar. Në qoftë se në të kaluarën kushtetuta bëhej për të frenuar pushtetin e pakufishëm të sundimtarit a të regjimit në përgjithësi, një kushtetutë e re do të nevojitet për të katër anët e botës për t'u frenuar pushteti i këtij rreziku të ri që kërcënohet të ushtrojë robërinë më të prapë shpirtërore.

Kultura masive karakterizohet me një gjendje të shpirtit, të cilën Johan Huisinga e quajti “puerilizëm”. Huisinga hetoi se njeriu i sotëm sillet si fëmijë, në kuptimin negativ të fjalës, d.m.th. ashtu si i përket shkallës mendore të adoleshencës: argëtimet banale, nevoja për sensacione të forta, prirja për parada masive dhe për parulla, mungesa e humorit të njëmendtë, vërshimi i shundit, frazat e urrejtjes e të dashurisë tejmasë, mallkimet e lëvdatat tejmasë, që merr një përmasë masive e brutale, etj. etj.

Dhe së fundi, këtu shfaqet edhe raporti i ndryshëm ndaj makinës dhe teknikës. Në kulturë ndeshim “frikën nga makina”, refuzimin instinktiv të teknikës (“Teknika është mëkati i parë i kulturës” - Bergjajev). Ky qëndrim rrjedh nga ndjenja se makina nga manipulimi me sende shndërrohet në manipulim me njerëz - të përkujtojmë paralajmërimet e Tagores, Tolstoit, Heideggerit, Neizvestnit, Faulkerit etj., ndërsa marksisti Henri Lefebvre gjykon fare tjetër gjë: “Shkalla më e lartë e lirisë do të arrihet në shoqërinë në të cilën teknika do të zhvillojë të gjitha mundësitë e veta - në shoqërinë komuniste”. Në të vërtetë, shoqëria që për model të afërm a të largët merr utopinë do ta gjejë aleatin e vet te makina dhe teknika. Teknika i ndihmon (dhe nuk i kundërshton) manipulimit të njerëzve dhe të sendeve. Ajo kontribuon konformizmin dhe uniformizmin përmes arsimimit dhe mediumeve masive (shtypi, radioja, televizioni); ajo kërkon bashkëpunimin (ose punën e përbashkët) e një numri të madh njerëzish, të organizuar në një mekanizëm të ngjashëm a identik (“kolektivi”) rregullisht të udhëhequr në mënyrë centraliste, dhe më në fund, ajo në perspektivë mund të pretojë kontrollin e plotë të shoqërisë (në të vërtetë të pushtetit) mbi individin me një përcjellje të drejtpërdrejtë a të tërthortë të asaj që punon, që flet e që mendon. Pra, nëse teknika rrezikon dikë, atëherë rrezikon personalitetin e lirë; gjithsesi ajo nuk e rrezikon anëtarin anonim të kolektivit, funksioni i të cilit realizohet në të prodhuar e në të konsumuar, përkatësisht për të përkryer mënyrën dhe teknikën me të cilën prodhon dhe konsumon.

Fshati dhe qyteti

Poetët flasin për “ferrin” e metropolit, kurse marksistët për “idiotizmin e jetës në fshat” (Manifesti). Ikja nga qyteti, sado të jetë jofunksionale, është reaksion i pastër njerëzor, në qoftë se secili njeri në një farë mase është poet. Sot, si dhe dikur, protesta ndaj qytetit dhe civilizimit urban vjen nga ana e religjionit, e kulturës, e artit. Të krishterëve të parë Roma u dukej si mbretëri e djallit, pas së cilës vie fundi i botës, Dita e Gjyqit.

Religjioziteti bie me madhësinë e qytetit,⁴⁵ në të vërtetë me koncentrimin e elementeve urbane që veprojnë si tjetërsim të njeriut. Sepse sa më i madh të jetë qyteti, aq më i vogël qielli mbi të, aq më pak natyrë, lule; gjithnjë e më tepër tym, beton, teknikë; gjithnjë e më pak jemi personalitete, gjithnjë e më shumë degradohemi në masë. Sa më i madh qyteti, aq më shumë krime. Religjioziteti qëndron në përpjesëtim të zhdrejtë me madhësinë e qytetit, kurse kriminaliteti në përpjesëtim të drejtë. Këto dy fenomene kanë shkaktar të përbashkët. Ato kanë lidhje të drejtpërdrejtë me atë që do ta quanim “estetikë e përjetuar” praktike.

Njeriu në fshat ka rastin të kundërojë qiellin e yjësuar, fushat e lulëzuara, lumin, bimët dhe shtazët. Ai ka kontakt të përditshëm e të drejtpërdrejtë me natyrën dhe elementet. Folklori i pasur, ritet e martesës, këngët dhe vallet popullore në të cilat njeriu i fshatit nuk është vetëm vëzhgues, por më së shpeshti edhe pjesëmarrës, sigurojnë një masë të përjetimit kulturor dhe estetik, nga i cili njeriu i qytetit është thuaja i privuar. Qytetari mesatar i metropolit i ekspozohet shkeljes së çdo gjëje që është e bukur dhe autentike. Në numrin më të madh të rasteve ai është rritur në kazemat e njëtrajtshme të qytetit të madh, është ushqyer me njohuri pasive të mjeteve masive të komunikimit dhe rrethohet me objekte të shëmtuara të prodhimit serik. Madje edhe sensi për ritëm, që e kanë të gjithë popujt primitivë, është zhdukur thuaja te njeriu bashkëkohor. Bindja se qytetari ka më shumë rast për përjetim artistik dhe, përgjithësisht, estetik, bën pjesë ndër paragjykimet më të çuditshme të kohës sonë. Thuajse koncertet, muzetë ose ekspozitat që frekuentohen nga përqindja e parëndësishme e popullatës qytetare mund të kompensojnë së paku përafërisht përjetimet, mbase të pavetëdijshme, por shumë të fuqishme, estetike të fshatarit para pamjes së pakrahasueshme të lindjes së diellit ose të zgjimit të jetës në pranverë. Pjesa dërmuese e popullatës urbane përjetimet më të fuqishme do t'i provojë në atmosferën natyraliste të ndeshjes së futbollit a të boksit. Gjithçka përreth fshatarit është e gjallë dhe elementare; gjithçka përreth punëtorit është e vdekur dhe mekanike. Këtu, në klimën tjetër shpirtërore dhe të përjetimi tjetër i asaj që shihet e që është e pranishme, dhe jo në kushtet e ndryshme materiale të jetës ose në shkallën e ndryshme të arsimimit, do kërkuar shpjegimin e religjiozitetit të fshatarit dhe të ateizmit të punëtorit.⁴⁶

Religjioni i përket jetës, artit, kulturës. Ateizmi i përket teknikës, shkencës, civilizimit.

Klasa punëtore

Si prodhim i qytetit, klasa punëtore më së shumti goditet nga ndikimi negativ i a.q. civilizimit të pastër, d.m.th. civilizimit me përmbajtjen më të vogël të kulturës. Fabrika topit dhe skllavëron personalitetin. Një sociolog shkruan: “Të nënshtruar ndaj disiplinës së rreptë dhe ndaj procesit të prodhimit, shprehinë e fituara në fabrikë punëtorët i bartin edhe në organizatën e vet. Ata janë të prirë që pushtetin e tyre t’ia bartin burokracisë të cilën e krijojnë spontanisht dhe s’mund ta kontrollojnë, e ajo luan rol konservativ edhe

⁴⁵ Sipas një ankete, meshën në Paris e frekuentojnë 12-13% të banorëve, në Lion 20,9%, në Saint Etienne 28,5%, etj.

⁴⁶ S’është kjo as siguri ekonomike. Punëtori s’është aspak më i siguruar ekzistencialisht se fshatari. Tregu është i paparashikueshëm si qielli. Marxi shpjegoi se punëtori tregun e ndien si forcë fetishi mbi të cilën s’ka fare pushtet.

në botën kapitaliste edhe në botën socialiste”.⁴⁷ Herbert Markuze konstaton se punëtorët në sistemin e zhvilluar kapitalist (pra aty ku është më i fortë ndikimi i teknologjisë dhe i fabrikës), pushuan të jenë forcë revolucionare. Klasa punëtore është shembull i grupit të manipuluar, që e lajkatojnë, zotohen në të, flasin në emër të saj, por që e pyesin pak. Dy klasat më të mëdha punëtore në botë, në SHBA dhe në BRSS; s’kanë pothuaj asnjë ndikim në strukturat politike të vendeve të tyre dhe në vendimet që marrin.

Një nga tiparet e kësaj gjendjeje, përveç tjetërsimit nga religjioni dhe nga arti, është varfëria e mendimit, në të vërtetë, steriliteti i plotë teorik brenda lëvizjes punëtore, të cilin e pranojnë edhe autorët komunistë (A. Groz, R. Garodi, L. Basso, S. Malle etj.) Në një bisedë me korrespondentin e gazetës italiane *Il Contemporaneo*, 1965, marksisti i njohur György Lukacz tha: “Askush pas vdekjes së Marxit, me përjashtim të Leninit, nuk dha kontribut teorik për çështjet e zhvillimit kapitalist” - ndërkaq, duke folur për periudhën staliniste në BRSS, Lukaczi deklaroi: “Gulçitej çdo mendim i lirë, kurse qëndrimet personale shpallëshin ligj teorik. Mbi këtë degjenerim të mendimit teorik u rrit një gjeneratë e tërë.” Dhe vërtet, pas Marxit, që s’kishte as vetë origjinë punëtore, mezi mund të gjejmë fare ndonjë ide me vlerë e origjinale që do të rridhte nga vetë klasa punëtore, me përjashtim të idesë së vetëqeverisjes punëtore në Jugosllavi, që përkundër të gjitha vështirësive, paraqet kahe të veçantë e origjinale. Sidoqoftë, kjo ide është shmangie nga klishetë dhe dogmat me të cilat marksizmi zyrtar e robëroi gjithandej zhvillimin e mendimit punëtor.

Grevat që aty-këtu tronditin ekonominë kapitaliste kanë thuajse ekskluzivisht karakter ekonomik dhe përfundojnë me kompromise dhe shtimin e mëditjeve. Meqë procesi i zhvillimit ekonomik nuk mori kohen e varfërisë materiale të klasës punëtore (pauperizimi), ajo në çdo vend gjeti mënyrë që në vend të luftës së klasave të përcaktojë kushtet e paqes së klasave me grupacionet antagonistë në shoqëri.⁴⁸

Forma klasike e klasës punëtore, klasa e proletarëve të shfrytëzuar të fabrikës, të atillë si e shihte Marxi dhe të cilën e konsideronte se do të jetojë “gjersa ajo nuk do ta eliminojë vetveten”, ishte vetëm formë e përkohshme. Dalëngadalë punën fizike e marrin përsipër makinat, kurse veprimtaria e njeriut orientohet gjithnjë e më tepër kah kontrolli dhe drejtimi i sistemeve të mëdha të automatizuara.⁴⁹

Zhvillimi i shkencës dhe i teknikës, “zhvillimi i mjeteve të punës”, nuk solli, pra, në pushtet klasën punëtore, por heqjen e shkallëzuar të klasës punëtore si të tillë. Ky zhvillim pushtetin nuk ia dha punëtorit manual, porse kahja e prodhimit - ndaj dhe ndikimi shoqëror - shkallë-shkallë bartet në inteligjencien teknike. Zhdavariten gjurmët e sprasme të idealizmit dhe të romantikës revolucionare. Në skenë shfaqet teknokracia, pushteti racional dhe i pashpirt, shprehja e fundit e një civilizimi konsekuent.

⁴⁷Ka madje shenja serioze për ndikimin e fuqishëm të nëntokës e të mafisë në udhëheqjet e disa organizatave sindikale amerikane.

⁴⁸Sipas të dhënave të një institucioni suedez (1978) në një sërë vendesh më të mëdha kapitaliste (SHBA, Angli, Itali, Kanada) grevat në pesë vitet e fundit (1973-77) morën më pak se 1% të orëve të përgjithshme vjetore të punës; në Suedi 6 minuta mesatarisht në vit për punëtor, kurse në Zvicër madhësia është e paghetueshme.

⁴⁹Sipas një analize, punëtori në makinën tërësisht të automatizuar aktivisht punon vetëm 1 prej 40 orëve në javë dhe ndërhyr në mënyrë të caktuar, kurse 39 orë të tjera, më pak a më shumë, vetëm rri mbi makinë. Zhvillimi në këtë drejtim është tejte i shpejtë, ndërkaq automatika bëhet mënyrë dominuese e punës në shumë degë ekonomike. Marxi, përndryshe shumë dialektik, ose nuk e pa këtë zhvillim, ose nuk nxori prej tij konkludimin përkatës. Sidoqoftë, fenomenin klasë punëtore e shikonte në mënyrë statike, jo dialektike.

Religjioni dhe revolucioni

Revolucioni asnjëherë nuk është vetëm ngjarje në sferën e civilizimit, të shoqërisë, të ekonomisë, të politikës. Çdo revolucion i njëmendtë është një çast besimi, që do të thotë një gjendje frymëzimi, drejtësie, synimi, flijimi, vdekjeje, pra një ndjenjë mbi interesin dhe ekzistencën. Madje edhe kur revolucionet për kah qëllimet e tyre janë antireligjioze, sipas pjesëmarrjes së njerëzve, si dramë njerëzore, ato janë formë e manifestimit të religjionit. Të gjithë ata që kanë marrë pjesë në revolucion ose për së afërmi kanë përcjellë zhvillimin e tij, kanë dëshmuar për praninë e këtyre elementeve etike. Ata e kanë parë si epope e jo vetëm si kthesë mekanike, si zëvendësim të thjeshtë të makinerisë së pushtetit. Kjo mund ta shpjegojë atë paaftësi të punëtorëve të shtetit kapitalist për revolucion për çfarë flet Markuze, si dhe anasjelltas, entuziazmin e poetëve, të artistëve dhe njerëzve religjiozë në përgjithësi për një revolucion, që përndryshe sipas manifesteve të veta mund të jetë ateist.⁵⁰ I shikuar nga ana e brendshme, jo si proces, por si pjesë e jetës, revolucioni shihet si dramë që përfshin njerëzit me diçka që u është e njohur vetëm religjioneve. Nga pikëvështrimi politik, ai “real”, natyrisht revolucion mund të ketë rëndësi e qëllime krejtësisht të tjera.

Çdo bashkësi gjendet në “gjendje religjioni” posa ta pushtojë temperatura paksa e ngritur, entuziazmi, ndjenja e solidaritetit, e bashkimit, e fatit të njëjtë; kjo është psikoza e flijimit, e njohur nga rreziqet ose nga solemnitetet, ku njerëzit ndjehen si vëllezër a shokë.

Artur Rubinsteini rrëfen: “Në shekullin viktorian, të pasur e snob, askush nuk shkonte në koncerte. Francezët dikur në koncerte shkonin vetëm të dielave, ditëve të tjera sallat ngelnin bosh. Mirëpo, në vigjiljen e Luftës së Dytë Botërore një pianiste e njohur angleze luante falas në sallat e mëdha të muzeve para auditoriumit të mbushur vazhdimisht përplot. Gjatë revolucionit meksikan, përderisa trenat fluturonin në ajër dhe njerëzit e fëmijët vriteshin pa mëshirë, në vende të ndryshme dhashë mbi pesëdhjetë koncerte. Biletat shiteshin që më parë dhe ato paguheshin me ar. Në Meksikën e njëjtë, gjersa ishte paqe, të tubosh pak publik në sallë ishte problem më vete.”

Shoqëria e paaftë për religjion është e paaftë edhe për revolucion. Sferat e vlimeve të forta revolucionare janë sferat e ndjenjave ende të gjalla religjioze. Ndjenja e vëllazërimit, e solidaritetit, e drejtësisë - religjioze në esencë, në revolucion kthehet për të krijuar drejtësinë tokësore, parajsën tokësore.

Edhe religjioni edhe revolucionin lindin në dhembje e vuajtje, ndërkaq vdesin në mirëqenie e konfor. Ato zgjasin vetëm përsa synojnë për t’u realizuar. “Realizimi” i tyre është vdekja e tyre. Edhe religjioni edhe revolucionin, duke u realizuar, lindin dhe tajojnë institucionet dhe strukturat e veta, që ua zëjnë frymën. Strukturat zyrtare nuk janë asnjëherë as revolucionare, as religjioze.

Në qoftë se revolucionin kishte për kundërshtar fenë, kundërshtari ishte vetëm i fesë zyrtare, i kishës, i klerit, i hierarkisë - pra i fesë së institucionalizuar, i fesë së rremë. Dhe anasjelltas, gjithandej pseudorevolucionin, revolucionin si strukturë, si burokraci, gjeti aleatin tek religjioni si strukturë, si burokraci. Meqë filloi ta gënjejë dhe ta tradhtojë vetveten, revolucionin mund të gjente mikun e vet te religjioni i gënjeshtërt.

⁵⁰ Në poemën e njohur *Dymbëdhjetë* të Aleksandër Blokut, gardistët e kuq i udhëheq Krishti. Kështu e sheh poeti. Poema që shkruar menjëherë pas revolucionit dhe kritika e atëhershme zyrtare e akuzoi si religjioze. S’e dimë sa ia arriti Lunçarski atëbotë ta mbrojë, duke thënë se ky është “vetëm vizion i bazuar mbi tragjizmin dhe patosin biblik”.

Progresi kundër njeriut

Sipas fjalëve të shkencëtarit amerikan R.Oppenheimer (shpikësit të bombës amerikane hidrogjenike), njerëzimi brenda 40 vjetve të fundit bëri një përparim teknik e material më të madh sesa për 40 shekuj të kaluar. Prej vitit 1900 deri më 1960 gjatësitë e arrishme për njeriun janë rritur prej 10,26 në 10,40, temperaturat prej 10,5 në 10,11, presioni prej 10,10 në 10,16... Gjatë 30 vjetve motorët elektrikë me bateri do të zëvendësojnë motorët e vjetër me pistonë, kurse anijet me avull do të shmangen tërësisht para anijeve me motor atomik. Po afrohet dita kur kabllot elektrike nën syprinën e rrugës do të lëvizin automobilat elektrikë. Jean Rostandi paralajmëron mundësitë magjike të biologjisë. Me ndikimin e substancave trashëguese të ndara të njerëzve me intelekt të jashtëzakonshëm njerëzimi do t'i qaset transformimit të vet. Nëse shkencëtarëve u shkon për dore të prodhojnë acidin dezoksiribonukleik (baza kimike e trashëgimit e identifikuar në kromosome), do të hapen mundësi të pakufizuara. Secili do të ketë fëmijë çfarë përafërsisht dëshiron. Trurit njerëzor, përveç 10 miliardë qelizash të veta, do t'i dhurohet edhe ndonjë miliard marrë nga jashtë ose i prodhuar me ecuri të veçantë. Transplatimi i organeve dhe i gjymtyrëve të marra nga kufomat do të jetë gjë e rëndomtë, kurse zbulimi i kimizmit, dukuri që gjendet në bazën e lektisjes së trurit do ta mundësojë sendërtimin e synimit shekullor të njeriut për të zgjatur jetën duke shkurtuar gjumin. Mundësitë ekonomike të botës së zhvilluar që tani lejojnë shkurtimin e dukshëm të javës së punës. Ajo së afërmi do të reduktohet në 30 orë, kurse viti i punës në 9 muaj. Në Shtetet e Bashkuara të Amerikës më 1965 kishte 69 milionë vetura, 60 milionë aparate televizive, 7,7 milionë lundra motorike dhe jahte. Vetëm për verime dhe pushime atë vit amerikanët kanë shpenzuar 30 miliardë dollarë, gati sa të ardhurat e tërësishtme kombëtare të Indisë 300 milionëshe. Dy të pestat e të gjitha të mirave materiale në SHBA i dedikohen luksit. Dikush llogariti se vendet e pasura, që përbëjnë 1/3 e botës, shpenzojnë 15 miliardë dollarë në vjet për kozmetikë. Në këto vende niveli i jetesës është pesë herë më i lartë se më 1800, kurse pas 60 vitesh do të jetë pesë herë më i lartë se sot. Etj.

Pas këtij vizioni optimist mund të pyesim: a do të thotë se ajo jetesë do të jetë edhe pesë herë më e plotë, më e lumtur, më humane? - Përgjigjja është një jo vendimtare.

Në vendin më të pasur të botës, në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, në vit bëhen rreth 5 milionë delikte të rënda, kurse shtimi i veprave të rrezikshme penale për periudhën prej 1960-1970 gati 14 herë ia tejshkon shtimit të popullsisë (178% ndaj 13%). Në këtë vend, më 1964 për çdo 12 sekonda ngjan nga një krim, gati për çdo orë nga një vrasje, për çdo 25 minuta një dhunim, çdo 5 minuta sulm hajdutësh, kurse për çdo minutë vjedhja e veturave (të dhënat nga raporti vjetor i FBI-së).

Tendenca veçanërisht brengos: në SHBA në 100.000 banorë më 1951 vinin 3,1 vrasje, më 1960 - 5 vrasje, kurse që më 1967 - 9 vrasje. Në Gjermaninë Perëndimore më 1966 janë regjistruar rreth dy milionë vepra penale, më 1970 ky numër u ngjiti në 2,413.000. Në Angli numri i vrasjeve me qëllim u rrit për 35% në dekadën e fundit, në Skoci deliktet e dhunës shënuan rritje për 100%. Prej 1962 - 1970 numri i vrasjeve në Kanada u dyfishua (saktësisht: 98,2% me ç'rast një ndikim evident, por jo vendimtar, pati edhe anulimi i dënimit me vdekje më 1962). Në disa incizime të fundit të opinionit publik francezët në krye të listës së brengave të veta të përditshme vunë frikën nga dhuna. Vetëm numri i vjedhjeve gjatë 10 vjetve (1966-1976) në Francë shënoi rritje prej 177% (të dhënat zyrtare të qeverisë frënge). Në dekadën 1969-1978 numri i veprave kriminale të të gjitha llojeve në Belgjikë u dyfishua. Etj.

Në Kongresin VII Ndërkombëtar të Kriminologëve në Beograd (shtator 1973) u konstatua njëzërit se çasti i tanishëm në botë karakterizohet nga “rritja marramendëse e kriminalitetit në të gjitha meridianet”. Duke shpjeguar shkaqet e kësaj gjendjeje, kriminologët amerikanë konstatojnë të dëshpëruar se planeti ynë është “oqean i delikucencës” se të gjithë njerëzit pak a shumë janë delikuentë dhe se shtegdalja nuk shihet.

Në raportin Rreth situatës në botë, 1970 të publikuar nga OKB thuhet se në një vend shumë të zhvilluar industrial (emri i vendit nuk përmendet) numri i personave nën 20 vjeç me të cilët policia ka pasur punë tregon rritje nga 1 milion më 1955 në 2,4 milionë më 1965.

Sekretari i përgjithshëm i OKB në një raport thekson: “Disa nga vendet më të zhvilluara më së rëndi goditen nga kriminaliteti... Përkundër progresit material jeta njerëzore asnjëherë s’ka qenë më e pasigurt se sot. Kriminaliteti me trajtat e ndryshme të dhunës personale a publike, vjedhja, mashtrimi, tradhtia, korrupsioni dhe plaçkitja e organizuar, paraqet çmimin serioz të mënyrës së sotme të jetës dhe kundërshtpërblimin e shtrenjtë për progres.” (Parandalimi dhe zhdukja e kriminalitetit; në fund të 1972-tës).

Hulumtimet që bëri psikiatri sovjetik N. Hodakov dëshmuar ekspansionin e tmerrshëm të alkoolit pas Luftës së Dytë Botërore, veçanërisht ndër vendet e civilizuar. Shitja e alkoolit në botë ndërmjet viteve 1940-60 u dyfishua, gjer më 1965 u rrit për 2,8 herë, më 1970 për 4,3, kurse më 1973 - 5,5 herë. Dukuri më vete është depërtimi i alkoolizmit te gratë dhe të rinjtë. Sipas të dhënave të Organizatës bamirëse britanike “Ndihma e ofruar”, në Angli ka mbi 400.000 alkoolikë notornë, prej të cilëve mbi 80.000 gra (1973). Çdo e dyta nga ato më vonë bëhet paciente e ndonjë spitali psikiatrik, kurse çdo e treta është kandidat për vetëvrasje. Sipas konsumit të alkoolit për krye të banorëve në Evropë Franca është në vend të parë, e pason Italia dhe BRSS. Sipas vdekshmërisë nga alkooli në krye të listës botërore gjendet Berlioni Perëndimor (me 44,3 persona të vdekur në 100.000 banorë), pasojnë Franca me 35 e Austria me 30(1971).

Në shekullin tonë alkoolizmi është bërë para së gjithash problem i mjedisëve të pasura dhe të arsimuara. Nëse alkooli (a narkotiku) është strehim dhe njëri nga mekanizmat mbrojtës, ç’sprehë kërkojnë dhe prej kujt ikin të pasurit dhe të arsimuarit? Dikur alkoolizmin e ndërlidhnim me varfërinë dhe prapambetjen dhe shpresonim. Tani dilema është e plotë: “Nga shkaqet që mund të vërtetohen e të emërtohen vështirë, simptomat e këtyre ligësive shoqërore shfaqen më së hapuri në Suedi se kudo qoftë tjetër”, shkruan një ekspert suedez për këto çështje. E ballafaquar me faktin se çdo i dhjeti suedez, burrë a grua, vuan nga alkoolizmi kronik, qeveria suedeze mori masa të rritjes së shkallëzuar e drastike të tatimit të pijeve alkoolike, porse efekti është minimal.

Edhe vërshimi brutal i pornografisë kohëve të fundit pa dyshim bazohet në rrënjë të njëjta. Vendet më të civilizuar - Franca, Danimarka, RF Gjermane - edhe këtu prijnë. Më 1975 porno-filmat përbënin më tepër se gjysmën e repertorit të të gjitha kinemave frënge. Vetëm në Paris 250 salla janë specializuar për këtë zhanër. Punëtorët publikë janë të shqetësuar. Psikiatri i njohur profesor Blanchard përpiket të shpjegojë dukurinë: “Ideologjia sunduese gjithnjë e më tepër ndrydh personalitetin, e orienton njeriun kah puna automatike sipas formulës: gjumi-metroja-puna që, dorën në zemër, garanton njëfarë standardi, por e privon njeriun nga përjetimet dhe emotiviteti. Çdo gjë përgatitet që më parë, madje edhe pushimet vjetore janë të organizuara dhe zhvillohen sipas planit, në të cilin pjesëmarrësit s’mund të ndryshojnë asgjë... Me këtë rast shumica ndien nevojë instinktive të ikin nga vetja dhe të përjetojnë diçka tjetër sipërfaqësisht. Ajo nevojë u shpërdor përmes porno-filmave”.

Madje edhe lojërat e lotarisë përjetojnë “progresin” e vet në civilizim. Edhe ato ndjekin ecurinë e përgjithshme të veseve, bashkë me alkoolizmin, pornografinë, kiçin, shundin e me të padëshiruarat e tjera. Metropolet më të mëdha të bixhozit në botë gjenden në regjionet e civilizimit kulmor: Dovel, Monte Karlo, Makao, Las Vegas. Në Atlantic City po ndërtohet “tempulli” i bixhozit, vetëm njëra sallë e të cilit do të pranojë 6.000 lojtarë. Të dhënat flasin se francezët më 1965 shpenzuan 115 miliardë franka në lojëra fati, kurse amerikanët më 1977 15 miliardë dollarë (të dhënat e qeverisë amerikane). Çdo i treti hungarez merr pjesë në lojën loto. Përpjestimisht interesim më të madh për lojërat e fatit sipas mjeteve të deponuara për krye të banorëve, gjejmë në Suedi, pastaj vijën Izraeli e Danimarka - linja që me ndonjë shmangie të vogël përputhet me linjën e shkallës së civilizimit.

Sipas të dhënave zyrtare të policisë së New Yorkut, më 1963 ky qytet kishte të evidentuar mbi 23.000 të rinj që përdornin heroinën dhe narkotikë të tjerë të fortë, por llogaritet se ai numër mund të jetë mbi 100 mijë. Në Kolegjin Hanter të N.Y. u zbulua se më shumë se gjysma e studentëve përdorin marihuanën, e cila rëndom paraqet hapin e parë kah narkotikët e fortë. Shi në vendet e prosperitetit e të kamjes pas Luftës së Dytë Botërore u shfaq brezi i ri i pikëlluar, që zakonisht ka çdo gjë, por nuk dëshiron asgjë. Këtu hyjnë bitnikët ose i a.q. “brezi i mundur”, që predikojnë filozofinë e absurdit; tinejxherët, - të miturit, të prirë nga kriminaliteti dhe, së fundi, hipikët, që përçmojnë realitetin, përqeshin çdo rend dhe rregull dhe virtytet e tyre përhapen si epidemi në të gjitha qytetet e mëdha të botës.

Është krejt gabim, duke u nisur nga parullat dhe manifestimet e jashtme, rebelimin e rinisë në Amerikë ose në Francë (1968) ta karakterizosh politik a ideologjik. Rebelimi ishte moral, në Amerikë kundër të a.q. “Amerikë e organizuar”, kundër “establismentit”, në Francë kundër “strukturave” të saj, në të dy rastet kundër aspekteve të caktuara të civilizimit. (Ugo La Malfa: Ishte kjo rezistencë ndaj etikës konsumuese të shoqërisë industriale). Pa e shpjeguar dot këtë rebelim midis kamjes, e quajtmë “rebelimi pa arsye” (“rebelimi iracional i rinisë” - A. Malraux) dhe është i këtyllë nëse abstragohet aspekti moral i çështjes.

Arthur Milleri, njohës me kompetencë i Amerikës bashkëkohore, duke folë për çështjen e delikuencës së të rinjve, shpjegon: ua zë frymën mërzia... Të zvarritesh përreth dhe të mos presësh asgjë përgjason me vdekjen... Çështja e delikuencës së rinisë s’është vetëm çështje e qyteteve të mëdha, por edhe e meseve fshatare; jo vetëm e kapitalizmit, por edhe e socializmit; nuk kufizohet vetëm me skamje, por aty ka pjesë edhe kamja; s’është çështje vetëm racore a vetëm e emigracionit më të ri ose çështje e pastër amerikane. Unë besoj se në formën e vet të sotme, ajo është produkt i teknologjisë e cila rrënon vetë konceptimin e njeriut si vlerë më vete... Shkurt, u zhduk shpirti. Mbase brutaliteti i dy luftërave e dëboi nga toka... Ose vetë procesi teknologjik e shtrydhi nga shpirti njerëzor... Shumë njerëz rrallë komunikojnë me të tjerët, përveç si blerës me shitës, si punëtor me shefin, si të pasur me të varfër dhe anasjelltas - shkurt, si faktorë me të cilët në një mënyrë manipulohet, por jo si personalitete esencialisht me vlerë.”⁵¹

Si të shpjegohet fakti se numri i vetëvrasjeve dhe i sëmundjeve psikike rri në përpjesëtim të drejtë me nivelin e civilizimit? “Nga aspekti psikologjik është tejet me interes fakti se njerëzit bëhen gjithnjë e më të pakënaqur sa më mirë ta kenë” - ankohet

⁵¹ S’ka dyshim se televizioni edhe këtu dha kontributin e vet dëshpërues. Duke informuar opinionin britanik për rezultatet e studimit gjashtëvjeçar në temën se a e nxit dhunën në jetë dhuna në televizion (hulumtimi që mbaruar më 1977), William Belson deklaroi se përgjigjja është patjetër afirmative. Dikush llogariti se fëmija mesatar amerikan, para se të kryejë shkollën e mesme, sheh në televizion 18.000 vrasje.

një psikolog amerikan. Ky fenomen që manifestohet sidomos në vendet e zhvilluara pa probleme klasike sociale, lëkund vetë themelet mbi të cilat mbështetet besimi në progres.

Në SHBA në çdo një mijë njerëz katër gjenden në klinikat psikiatrike (në shtetin New York ai numër është 5,5). Më tepër se gjysmën e shtretërve në të gjitha spitalet e SHBA-ve i zënë të sëmurët mentalë, Hollywoodi është qyteti që përpjestimisht ka më shumë psikiatër në botë. Sipas informatës zyrtare të Shërbimit Amerikan për Shëndetësi (1968) çdo i pesti amerikan ka përjetuar krizë nervore ose ka ardhur buzë saj. Ky përfundim bazohet në lëndën e pakontestueshme argumentuese në të cilën të anketuarit qenë zgjedhë në atë mënyrë që të përfaqësojnë 111 milionë amerikanë të rritur ndërmjet moshës 19 e 79 vjeç.”⁵²

Rekordin dëshpërues të numrit të vetëvrasësve, të dehurve dhe të sëmurëve mentalë e mban Suedia që njëkohësisht mban vendin e parë në shkallën botërore të të ardhurave kombëtare, të shkrim-leximit, të zënies me punë dhe të sigurimit social. Më 1967 u shënuan 1.702 raste të vetëvrasjes, 9% më shumë se më 1966 dhe 30% më shumë se më 1960. Organizata Botërore e Shëndetësisë në Gjenevë shpalli më 1968 rang-listën e vendeve sipas numrit të vetëvrasjeve. Atë vit tetë vendet e para i mbanin: RFGJ, Austria, Kanadaja, Danimarka, Finlanda, Hungaria, Suedia dhe Zvicra. Në këto tetë vende vetëvrasja është shkaku i tretë i vdekjes së njerëzve prej 15 deri 45 vjeç (pas sëmundjeve të zemrës dhe kancerit). Në raportin e Organizatës Botërore të Shëndetësisë (1970) preras pohohet se ky fenomen është “paralel me industrializimin, procesin e urbanizimit dhe zvogëlimin e anëtarëve të familjes.” Në të njëjtin raport gjendet edhe ky konstatim: “Në Finlandë shkallës së lartë të vetëvrasjeve i rri në mënyrë adekuate përqindja e lartë e sëmundjeve depresive, e alkoolizmit dhe e dhunës”. Nëse këtë dukuri e vështrojmë brenda kufijve të një vendi a të një mjedisi, do të pikasim se ajo rritet me zhvillimin, përkatësisht me arsimimin. Në Slloveni (shkrim-leximi 98%) në 100.000 banorë vijnë 25,8 vetëvrasje, në Kosovë (shkrim-leximi 56%) vetëm 3,4%, pra raporti është 7:1 (gjendja më 1967). Numri i vetëvrasjeve në universitetet britanike është 3 deri 6 herë më i lartë se mesatarja kombëtare, kurse numri i vetëvrasjeve në Universitetin e Cambridgeit është madje dhjetë herë më i lartë se ndër të rinjtë e moshës përkatëse në tërë popullsinë britanike (të dhënat nga Die Zeit). Hulumtimet që bëri në këtë drejtim dr. Antony Rail, shefi i shërbimit shëndetësor të Universitetit Sax, dëshmuar se nuk është fjala për halle materiale, sepse të gjithë studentët anglezë janë fëmijë të prindërve të pasur ose marrin bursa nga shteti.

Do të ishte plotësisht e gabueshme dhe e padrejtë sikur të përfundonim se këto dukuri janë karakteristike vetëm për civilizimin perëndimor. Është fjala për fenomenet dhe ligjshmëritë që janë shprehje të vetë natyrës së civilizimit. Ajo që u tha këtu për Shtetet e Bashkuara, për Gjermaninë, për Anglinë ose për Suedinë, në mënyrë përkatëse vlen edhe për Japoninë në anën tjetër të botës dhe në një rreth fare tjetër kulturor (Shih rreth kësaj: Anasaki, Kriza e kulturës japoneze). Është fjala për fenomenin që, varësisht prej kushteve, mund të pësojë modifikime të caktuara, por nuk vie në dyshim tendenca

⁵² Dhjetë vjet më vonë komisioni i veçantë për shëndetësi mentale, formuar me vendimin e kryetarit të SHBA, në raportin e vet (shtator, 1977) do të përfundojë se problemet e këtij lloji tek amerikanët janë “më keq” se ç’mendohej më parë dhe më së paku 1/4 e banorëve vuan nga pasojat e trandjeve serioze emocionale. Kurse nga studimi që përgatiti Instituti Kombëtar për Shëndetësi Mentale (1977) del se vetëm gjatë vitit 1976 mbi 31,9 milionë amerikanë i qenë nënshtruar mjekimit nga çrregullimet mentale të këtij a të atij lloji; se 8 nga 54 milionë fëmijë amerikanë kanë nevojë për ndihmë për shkak të çrregullimeve psikologjike; se së paku 10 milionë njerëz kanë probleme lidhur me alkoolizmin dhe se numri i narkomanëve që shfrytëzojnë heroinë tejkalon shifrën 500.000.

kryesore. Dallimet e caktuara në rastin e Japonisë rrjedhin nga rezistenca dhe rrënjësia e traditave kulturore japoneze dhe nga qëndrueshmëria e familjes japoneze.

Është vështirë të përcaktohen të gjitha shkaqet e dukurive për të cilat është fjala. Megjithatë, problemi i përhapjes së drogës dhe narkotikëve të rinjtë hulumtuesit gjithnjë e më tepër i shpie drejt shtëpisë prindore. Psikiatri jugosllav dr. Vladeta Jerotic shkruan: “Mjedisi i dekompozuar familjar ose familja e shkatërruar tërësisht që e orienton individin e ri kah zhvillimi neurotik e drejton vetvetiu edhe për të kërkuar mekanizmat e gabueshme të mbrojtjes nga kjo neurozë... Shpërbërja e bashkësisë patriarkale dhe e vatrës familjare, që është tipar i përgjithshëm sot në botë, kontribuon klimën e brendshme të pakënaqësisë që pastaj ka dy dalje në botën e jashtme: si mlllef dhe revoltë, ose si gjendje pasive, rezignante dhe apatike e krijuar me marrjen e drogës” (NIN, 9.II.1969).

Roger Rawel, drejtor i Qendrës për Hulumtime Sociologjike në Harvard, para pak kohe propozoi që pranë Senatit amerikan të formohet komiteti i veçantë për studimin e ndikimit të teknologjisë tek njeriu dhe shoqëria. “Falë kushteve bashkëkohore, jeta e njeriut do të zgjatet për afro tri dekada, mirëpo kjo do të jetë jetë e mërzitshme dhe e zbrazët” - deklaroi ai.

Përkundër pikëvështrimit materialist, civilizimi dhe konfori nuk i përgjigjen natyrës njerëzore. Dallimet sociale, marrë në përgjithësi, janë më të mëdha në vendet katolike sesa në vendet protestante. Ndryshimet në të hyrat p.sh. në Francë janë dy herë më të mëdha se në Angli dhe në Gjermaninë Perëndimore, ndërkaq tri herë më të mëdha se në Holandë. Numri i sëmundjeve mentale dhe i vetëvrasjeve dëfton situatë të kundërt. “Materiali” prej të cilit përbëhet njeriu s’është ai, ose s’është vetëm ai në të cilin besonte shkenca dhe biologjia evolucioniste e shekullit XIX. Thjesht, njeriut nuk i është dhënë të jetojë vetëm me shqisa. “Dëshira e paplotësuar krijon dhembjen, kurse e plotësuar ngopjen” (Schopenhauer) Konfori dhe bashkë me të i ndërlidhur mentaliteti konsumues gjithandej dobësojnë (ose madje heqin) mbështetjen jo vetëm të religjionit, por edhe të cilido qoftë sistem tjetër i vlerave.⁵³

Duke qenë larg asaj që kuptimi i jetës sonë të jetë civilizimi, ai do të ishte më parë pjesë e absurdit të ekzistencës sonë.

Pamundësia e zgjedhjes, ky tipar fatal i civilizimit, nuk vërehet askund tjetër aq qartë sa në pafuqinë për t’u ndalur prodhimi i mjeteve për zhdukje masive ose ritmi tmerrues me të cilin pikërisht pjesa e civilizuar e njerëzimit shkatërron kushtet natyrore të jetës në mjedisin e vet. Kjo është përleshje e mekanikës dhe organikes, e artificiales dhe natyrores si parim në jetën e njeriut.

Para invazionit të civilizimit fronti i pyjeve në Brazil çdo vit tërhiqet 10 deri 15 km. Hapësirat e pasurisë së gjelbër i pushton shkretëtira. Më tepër se 80% të ujërave të ëmbël në SHBA janë ndotur nga mbeturinat industriale. Tymi i shkrotores së madhe të bakrit në Ductown (shteti Tennessee), tokën e dikurshme të plleshme e shndërroi në shkretëtirë prej 20.000 hektarësh. Koncentrimi i acideve të bakrit dhe i blozës në mjegullën e Londrës më 1952 mbyti 4.000 veta vetëm brenda një dite... Tymtarët e fabrikave dhe automobilat në SHBA për çdo vit në atmosferë hedhin 23 milionë tonë të materieve të ndryshme të dëmshme. Në Francë vetëm termoelektranat më 1960 hodhën në ajër 114 mijë tonë të gazit sulfurik dhe mbi 82 milionë tonë të hirit. Më 1968 këta numra u dyfishuan edhe përkundër një vargu masash mbrojtëse. Në çdo qytet në Ruhr brenda vitit bien rreth 27 tonë të pluhurit industrial. Në SHBA-të në qytetet mbi të cilat

⁵³ “Ti bërë që këta dhe paraardhësit e tyre të kënaqen ndaj harruan të Të kujtojnë...” (Kur’ani, 25/18).

formohen retë nga mjegulla dhe tymi - smogu, vdekshmëria nga kanceri i mushkërive për 20 vjetët e fundit është rritur 50 herë. Në Angli dhe në Zvicër për 50 vjetët e fundit - 40 herë.

Me rastin e një hulumtimi në Tokio, në udhëkryqin e madh të komunikacionit Janaga, në gjakun e 40 prej 49 kalimtarëve të kontrolluar u gjet 2 deri 7 herë më tepër plumb nga normalja. Burimi kryesor: gazrat e automjeteve. Që kur u zbulua, automobili mbyti më shumë njerëz nga të gjitha viktimat e luftave të këtij shekulli (këtë të dhënë e deklaroi eksperti amerikan për autostrada Norbert Timan në Konferencën Ndërkombëtare për Sigurim në Rrugë, Paris, 1976), etj., etj. Si të shpëtojmë nga ky “progres”?

Brenda civilizimit, pa dalë nga ai, nuk shihen kurrfarë forcash që do t’u kundërvihen të gjitha këtyre dukurive. Për më tepër, në shkallën e vlerave që civilizimi njeh, nuk gjendet asnjë argument për t’u theksuar kundër vërshimit të shundit, pornografisë, alkoolit. Kjo është po ajo ndjenjë e pafuqisë dhe e rezignimit që ndihet në qëndrimin e kriminologëve amerikanë para ardhjes së baticës së kriminalitetit. Në të vërtetë, kjo është pafuqia e shkencës kundër ligësive, të cilat përveç dimensionit shoqëror kanë edhe atë moral. Mohimi i civilizimit s’është i mundshëm nga vetë ai, por nga jashtë, pra nga kultura. Edukata religjioze-etike dhe familja paraqesin sheshazi shtegdalje. Mirëpo, as shkenca s’mund të strehohet te religjioni, as civilizimi të kthehet te familja klasike. Nga aspekti i civilizimit, rrethi është mbyllur.

Pesimizmi i teatrit

Veçanërisht është simptomatike kur nga regjionet e pasura dhe të zhvilluara të botës arrin filozofia ogurzezë (Ibzen, Heidegger, Majler, Pinter, Backett, Markuze, O’Neil, Bergman, A. Camus, Antonioni, etj.). Diç më tepër optimizëm ende gjendet te shkencëtarët, të cilët kryesisht merren me pamjen e jashtme të gjërave. Mendimtarët dhe artistët janë të shqetësuar. Sidomos këta të fundit.

Marrë sipërfaqësisht, duket sikur pesimizmi fillon kur shkrim-leximi i përfshin të gjithë, kur bëhet sigurimi social dhe kur arrihen 1.000 dollarë të ardhura nacionale për banor. Filozofia skandinave e fundit të shekullit XIX dhe e fillimit të shekullit XX ka një pesimizëm të theksuar. Sipas saj fati njerëzor është tragjik patjetër, kurse terri dhe hiçi janë rezultatet finale të përpjekjeve njerëzore për t’u gjetur shtegu. Kjo filozofi mbiu që në fillim të këtij shekulli aty ku s’kishte më analfabetë dhe përderisa pjesa jugore e Evropës ende kënaqej me “injurancën e bekuar” (më 1906 Bullgaria dhe Serbia kishin 70% analfabetë, Italia 48%, Spanja 63%, Hungaria 43%, Austria 39% etj.). Jemi para sprovës të pyesim se a mos ndërmjet sigurimit social suedez, tani më të përsosurit në botë, dhe ndjenjës së dëshpërimit e të përumbjes ka ndonjë lidhje. A thua ndjenja e sigurisë materiale lind ndjenjën e përumbjes shpirtërore?

Përkundër dinamikës së jashtme iluzore, në të vërtetë dinamikës së jetës shoqërore e politike, civilizimi karakterizohet me ritmin e ngadalësuar të brendshëm të jetesës. Dramat e absurdit janë pamje besnike të jetës së njerëzve në shoqëritë më të zhvilluara bashkëkohore. Konfori është dukja e jashtme e jetës në civilizim, kurse absurdi dukja e brendshme, me dialektikën - sa më tepër konfor e kamje, aq më shumë ndjenjë absurdi i dezorientimi. Anasjelltas, shoqëritë primitive mund të jenë të varfëra e të tronditura nga dallimet e mëdha sociale, mirëpo të gjitha dëshmitë që kemi për to flasin për ndjenjat e

forta e të qarta me të cilat është ngjyrosur jeta e tyre. Veçanërisht folklori, “literatura e shoqërisë primitive”, na paraqet forcën e jashtëzakonshme të jetës dhe plotësinë e ndjenjave të njeriut primitiv. Ndjenjën e përhumbjes e të absurdit nuk e njeh kjo shoqëri e varfër.⁵⁴

Bota e civilizuar vetëm në skenën e teatrit zbulon “tragjedinë e vet njerëzore”. Optimizëm ka ende në komeditë e lira e në melodramat filmike të demoduara. Pjesët serioze i përshkon pesimizmi. Teatri nga civilizimi vazhdimisht heq oreolin e përsosmërisë, të cilin shkenca rishtas e vëndon. Shkenca gjithnjë brutalisht i imponon të dhënat e veta për bollëkun e prodhimeve, me indeksat e produktivitetit masiv, të energjisë e të fuqisë njerëzore, të varfërisë intelektuale e morale, të dhunës, të besialitetit e të absurdit. Në një botë të begatë, midis tërë pasurisë e fuqisë, teatri thuaja pa përjashtim zbulon njeriun agresiv, të rrëmbyer nga veset, të pafuqishëm.

Poetët janë antenat e ndieshme të njerëzimit. Duke gjykuar sipas drojës dhe dyshimeve të tyre, bota nuk ecën drejt humanizmit, por drejt dehumanizimit e tjetërsimit të hapur. Më 1971 bëri vetëvrasje Josunarij Kavabata, shkrimtari japonez, fitues i Çmimit Nobël për letërsi (1968) dhe njëri nga personalitetet më të shquara të letërsisë së sotme botërore. Para tij, më 1969 njësoi i dha fund jetës romancieri tjetër i madh japonez Jukijj Mishima. Prej vitit 1895 trembëdhjetë shkrimtarët japonezë përfunduan jetën me vetëvrasje. Ndër ta është edhe autori i famshëm i Rashomonit Rjunosuku Agutagava (u vra më 1927). Kjo “tragjedi në vazhdimë” e kulturës japoneze që zgjat 70 vjet koincidon depërtimin e civilizimit perëndimor dhe të botëkuptimeve materialiste në kulturën tradicionale të Japonisë. Çfarëdo që të jetë, civilizimi për shkrimtarët e tragjeditë dhe për poetët do të ketë përherë fytyrë jonjerëzore dhe do ta kërcënojë humanitetin. Një vit para vdekjes Kavabata shkroi: “Njerëzit nga njëri-tjetri janë ndarë me mur betoni, që pengon çdo rrjedhë të dashurisë. Natyra gulçitet në emër të zhvillimit”: Në romanin Toka e borës (1937) në qendër të meditimeve të veta Kavabata vë temën e vetmisë dhe të tjetërsimit të njeriut në botën bashkëkohore.

Të gjithë përfaqësuesit e mëdhenj të kulturës njësoj e shohin këtë mossukses dhe dështim të njeriut në civilizim. André Malraux pyet se çfarë ishte rezultati përfundimtar i shpresës dhe i optimizmit të shekullit XIX, ndaj përgjigjet: “Kjo është Evropa e shkretuar dhe e gjakosur, që s’është më e shkretuar dhe më e gjakosur se shembëlltyra e njeriut të cilën shpresonte se do ta krijojë” (në konferencën e UNESCO-s, 1946). Pamja e njëjtë iu fanit edhe Paul Valéry së menjëherë pas Luftës së Parë Botërore. Më 1919 ai shkruan: “Ekziston iluzioni i humbur i një kulture evropiane dhe argumenti i pafuqisë së njohjes të shpëtojë çfarëdo qoftë, ekziston shkenca e goditur për vdekje në ambiciet e saja morale dhe sikur e shndërruar nga egërsia e aplikimeve të veta; ekziston idealizmi që ngadhënjëu rëndë, i thërrmuar deri në fund, përgjegjës për ëndrrat e veta; realizmi i zhgënjyer, i mundur, i bërë pluhur nga barra e krimeve dhe e gabimeve; babëzia dhe vetëmohimi njësoj të përqeshur, besimet e përziera nëpër kohë, kryqi kundër kryqit, gjysmëhëna kundër gjysmëhënës; ekzistojnë edhe skeptikët edhe vetë të befasuar në vorbullën e ngjarjeve aq të rrufeshme, aq të ashpra, aq tronditëse, që luajnë me mendimet tona si macja me miun; skeptikët humbasin dyshimet e veta, rishtas i gjejnë, përsëri i humbasin, dhe nuk e dinë se më shumë shërbejnë me kthesat e shpirtit të vet”: Nihilizmi dhe filozofia e absurdit janë frytet e pjesës më të pasur e më të civilizuar të botës. Kjo filozofi flet për “paperspektivën e botës”, për “individin e shtresuar e të çintegruar psikikisht”, për “botën e heshtjes shurdhmemece”, etj. S’është kjo kurrsesi

⁵⁴ Anketa e Galupit *Mendimi i tërë njerëzimit* më 1976 tregoi se, për ndryshim nga skepsa e banorëve të vendeve të zhvilluara, popujt e varfër të Amerikës së Jugut dhe Afrikës shikojnë me optimizëm ardhmërinë.

filozofi helmuese, siç e quajnë disa. Në të vërtetë, ajo është shumë e thellë dhe edukuese. Ajo është shprehje e rezistencës së njeriut, e kundërshtimit të njeriut ndaj një bote që zhvillohet dhe rritet përkundër përfytyrimeve rreth saj. Ky është rebelimi i njeriut kundër botës njëdimensionale të civilizimit (A. Camus: Njeriu i revoltuar dhe H. Markuze: Njeriu i një dimensionit). Nga ky aspekt disa nihilizmin modern e morën si një formë të religjionit dhe, siç do të shohim, jo pa arsye. Të dytë paraqesin mohimin e materializmit dhe me nocion të njëjtë e qortojnë këtë botë. Të dytë kanë të përbashkët atë ankth të stërlashtë, atë shikim përtej varrit, atë kërkim dëshpërues të daljes nga një botë tek njeriu e ndien veten të huaj (A. Camus: I huaji). Dallojnë në faktin se nihilizmi nuk e gjen atë dalje, ndërkaq religjioni konsideron se e ka gjetur.

Mossukses i civilizimit që me shkencën e vet, fuqinë dhe pasurinë të zgjidhë çështjen e lumturisë njerëzore, kur të kuptohet njëherë e të pranohet, do të bëjë përshtypje të madhe psikologjike te njerëzimi. Ky do të jetë fillimi i zgjimit dhe i rishqyrtimit të disa botëkuptimeve tona elementare e të pranuar nga të gjithë. Ndër paragjykimet e para që do të goditen do të jetë paragjykimi i shkencës për njeriun. Sepse, në qoftë se shkenca nuk e zgjidh çështjen e lumturisë njerëzore, atëbotë vizioni religjioz për origjinën e njeriut është i vërtetë, kurse ai shkencor i gënjeshtërt. Mundësi të tretë s'ka.

Nihilizmi

T'i kthehemi edhe një herë temës për pikëprerjet ndërmjet nihilizmit dhe religjionit. Është fjala për faktin që nihilizmin bashkëkohor e shfaq si formë të religjionit në civilizim.

Nihilizmi s'është mohim i Zotit, porse protestë përse nuk ka Zot ose - si te Backetti - protestë përse s'ka njeri, përse njeriu s'është i mundshëm, përse s'është i realizueshëm në kushtet e ekzistencës. Ndërkaq ky qëndrim implikon, jo përfytyrimin shkencor, porse religjioz të njeriut dhe të botës. Siç e kupton shkenca, njeriu është i mundshëm dhe i realizueshëm. Mirëpo "çdo gjë përfundimtare është jonjerëzor". Fjalitë e njohur të Sartreut se "njeriu është synim i kotë" është religjioze edhe për nga kumbimi edhe për nga kuptimi. Sepse në materializëm nuk ka as synime, as kotësi, nuk ka kotësi meqë s'ka synime. Duke e flakur qëllimin si një kuptim më të lartë të fjalës, materializmi u lirua nga rreziku i absurdit dhe i kotësisë. Bota dhe njeriu në të kanë cak praktik, kanë funksion, qoftë ky edhe zoologjik. Pohimi se njeriu është pasion i kotë përfshinë vetëdijën se njeriu dhe bota s'janë të një rrafshi. Me një qëndrim të këllillë të njëjtë radikal ndaj botës ka filluar çdo religjion. Kotësia e Sartreut ose absurdi i Camus supozojnë kërkimin e qëllimit e të kuptimit, kërkim që - për ndryshim nga religjioni - përfundon me mospërfundim. Ky kërkim është religjioz, sepse është flakje e qëllimit tokësor të jetës njerëzore, flakje e funksionit. Çdo kërkim i Zotit është religjion. Por çdo kërkim s'është edhe zbulim. Nihilizmi është zhgënjim, jo për shkak të botës e të rendit, por sepse në gjithësi nuk ka Zot. Është çdo gjë e kotë dhe absurde, nëse njeriu vdes përgjithmonë (krahaso: Kur'ani, 23/115). Filozofia e absurdit tekstualisht nuk flet për religjionin, por e thotë qartë bindjen se njeriu dhe bota nuk u bënë mbi kritere të njëjta. Ajo shpreh atë lloj ankthi, që ndër të gjitha etapat, përjashtoi konkludimin përfundimtar, është religjioz. Edhe për nihilizmin, edhe për religjionin njeriu është i huaj në këtë botë, për nihilistët i huaj që ka mbaruar pa shpresë, për religjionin me shpresën e shpëtimit ("shpëtimi" i fjalorit të religjionit).

Mendimet e A. Camus mund të kuptohen vetëm si mendime të besimtarit të zhgënjyer: “Në një botë në të cilën zhduket sakaq iluzioni dhe dritat, njeriu ndjehet si i huaj. Ky është dëbim pa dalje, duke qenë se aty nuk ruhen kujtimet e vatrës së humbur, as shpresat se më në fund do të arrihet në ndonjë tokë të premtuar”. Ose: “Sikur të isha dru në mes drunjsh... kjo jetë do të kishte kuptim, ose, më mirë, kjo çështje nuk do të shtrohej, meqë unë do të përbëja pjesën e kësaj bote. Do të isha kjo botë, të cilës tani i kundërvihem me tërë vetëdijën time”... “Çdo gjë është e lejuar meqë Zoti nuk ekziston dhe meqë njeriu vdes”. Etj. Ky konstatim i fundit s’ka të bëjë fare me ateizmin sipërfaqësor dhe të bindur të mendimtarëve racionalistë. Përkundrazi, ai më shumë është nëmë e heshtur e një shpirti të lodhur duke kërkuar Zotin, pa mundur ta gjejë. Ky është “ateizëm nga dëshpërimi”.

Për çështjen e lirisë morale ekzistencializmi ka të njëjtin qëndrim sikur religjioni. Shkrimtarja frënge Simone de Bouvoire shkruan: “Në fillim njeriu s’është asgjë, e ka në dorë të bëhet i mirë ose i keq, sipas asaj se a e pranon lirinë apo e refuzon... Qëllimet e veta liria i parashtron në mënyrë absolute dhe s’ka asnjë forcë të jashtme, qoftë kjo dhe vdekja, që të jetë në gjendje të shkatërrojë atë që ajo ka themeluar... Nëse loja e panisur s’është e humbur, as e fituar, është e nevojshme të luftohet e të rrezikohet çast për çast” (L’existentialisme et la Sagesse des Nations). Madje edhe dualiteti sartrian i qenies (être en soi dhe être pour soi - “qenie më vete” dhe “qenie për vete”) është qartas mohim i materializmit.⁵⁵ Vetëm emërtimet janë të reja, esenca është e vjetër dhe mund të identifikohet lehtë.

Hipikët në një farë kuptimi janë vazhdim i ekzistencializmit, shprehja e tij praktike, aplikimi i tij. Protesta e hipikëve kundër progresit - pa marrë parasysh formën ekstreme dhe absurde që mori - është merita më e madhe e kësaj lëvizjeje, e cila e bën fenomen autentik të kohës sonë. Ndërkaq mohimi i progresit mund t’i ketë rrënjët vetëm në një filozofi e cila, së paku në premisat e veta themelore, është religjioze.

Kur kritikohet civilizimi, nuk kërkohet që të flaket. Edhe sikur të donim, civilizimi nuk mund të flaket. Ajo që duhet bërë dhe që mund të bëhet është të rrënohet miti për të. Rrënimi i këtij miti është kusht për humanizimin e mëtejshëm të botës dhe detyra më e madhe e kulturës.

⁵⁵ Ose pranimi i tij i vetëdijes: “Tërë ajo që ndodh në vetëdije s’mund të shpjegohet me asgjë jashtë saj, por vetëm brenda vetë vetëdijes” (J. P. Sartre: *Esquisse d’une Theorie des emotions*). Dhe ç’të thuhet për *Huis Clos*, për këtë dramë që na mëson se çdo gjë që ekziston njëmend, ekziston vetëm si raport ndërmjet njeriut e njeriut. Vetëm emërtimet janë të reja, esenca është e vjetër dhe mund të identifikohet lehtë.

3. Fenomeni i artit

- ❖ *Arti dhe shkenca*
- ❖ *Arti dhe religjioni*
- ❖ *Arti dhe ateizmi (arti në BRSS)*
- ❖ *Bota konkrete e artit (qasje artistike dhe sociologjike)*
- ❖ *Personazhi dhe personaliteti (drama e personazhit njerëzor)*
- ❖ *Artisti dhe vepra e tij*
- ❖ *Stili dhe funksioni*
- ❖ *Arti dhe kritika (mossuksesi i kritikës)*

Arti dhe shkenca

Ka rend në makinë dhe rend në një melodi. Këto dy rende as në analizën më të largët nuk mund të reduktohen njëri në tjetrin. I pari paraqet një kombinim të caktuar hapësinor, sasior të raporteve dhe të pjesëve në pajtim me natyrën, logjikën, matematikën. Rendi i dytë mban në një sistem të caktuar një kombinim tonesh ose gjendet në bazën e një melodie a të një poeme. Ato dy rende u përkasin dy rendeve të ndryshme të gjërave: shkencës dhe religjionit ose, që nga ky aspekt është njësoj, shkencës dhe artit.

Ekzistimi edhe i një bote (edhe i një rendi të gjërave), tjetërfare nga natyrorja, është premisa themelore e çdo religjioni dhe e çdo arti. Sikur të ekzistonte vetëm një botë, arti do të ishte i pamundshëm. Në të vërtetë, secila vepër artistike është një kumtim, një mbresë për botën të cilës nuk i përkasim, nga e cila s'kemi mbirë, në të cilën jemi "flakur". Arti është nostalgji ose "kujtesë".

Dikush e quajti artin "thirrje për ta krijuar njeriun", kurse konkludimi i sprasmë i çdo shkence duhet të jetë: njeriu nuk ekziston. Prandaj arti gjendet në opozitë të natyrshme ndaj botës, së këndejmi edhe ndaj tërë shkencës, psikologjisë së saj, biologjisë së saj dhe Darwinist të saj. Në esencë, kjo është opozitë religjioze. Religjioni, morali dhe arti i takojnë të njëjtit dru gjenealogjik që kanë fillin nga akti i Krijimit. Për këtë arsye mohimi darvinist i Krijimit - sepse i shmanget këtij akti - është mohimi më radikal i religjionit, i etikës dhe i artit, madje edhe i të drejtës. Në qoftë se njeriu është "bërë sipas Darwinit" me të vërtetë (nëse s'është ky vetëm hamalli i tij, trapi për frymën e tij, për Unin e tij), arti s'ka ç'të kërkojë, kurse poetët dhe autorët e tragjedive na mashtrojnë dhe shkruajnë vetëm kotësira.

Ja, në këtë pikë, qëndron pajtimi i parë - dhe me gjasë më vendimtar - ndërmjet artit e religjionit dhe çarja absolute, e parevokueshme, ndërmjet shkencës dhe artit.

Nga të tri shkallët e njohura e të mundshme të realitetit në gjithësinë tonë: materia-jeta-personaliteti, shkenca merret vetëm me të parën, ndërkaq arti vetëm me të fundit. Gjithçka tjetër është vetëm iluzion ose mosmarrëveshje, sepse edhe kur merret me jetën dhe njeriun, shkenca heton vetëm atë që është e vdekur dhe pavetësore në to.

Shkenca dhe arti korrespondojnë si sasi dhe cilësi. Mbretëreshën e shkencave, matematikën, A. Comptei e përkufizoi si "matje të tërthortë të sasive", kurse Giacometti artin si "hulumtim i të pamundshmes dhe tentim i kotë për t'u kapur esenca e jetës". Tjetër gjë janë raportet e madhësive dhe tjetër gjë raportet e vlerave. Në botën materiale ekziston vetëm sasia kurse të gjitha sasitë janë të krahasueshme. Cilësia këtu është vetëm formë e sasisë. Në Dialektikën e natyrës Engelsi vëren se "është e pamundshme të ndërrohet cilësia e trupit pa shtuar a pa hequr materie ose lëvizje, d.m.th. pa ndryshim sasior të atij trupi... "Këtë parim sasior në natyrë Pitagora e shpreh me fjalët: "Numri është esenca e të gjitha sendeve, kurse organizimi i gjithësisë është sistem harmonik i numrave dhe i raporteve të tyre". Ose Mendelejevi: "Vetitë kimike të elementeve janë funksione periodike të peshave të tyre atomike". Në botën e natyrës ekziston vetëm kjo cilësi sasiore, pra iluzore.

Nuk ekzistojnë dy njerëz të njëjtë, ashtu siç nuk ekzistojnë dy gurë të ndryshëm. Përse ndryshojnë dy molekula uji? - Sipas pozitës së tyre në hapësirë. Mirëpo nëse e marrim se hapësira është e paskajshme, ky ndryshim humb çdo caktueshmëri. Kauzaliteti,

dialektika dhe materia janë identikë. Të argumentosh dialektikën në botën materiale është tautologji. Pikërisht pasi në natyrë nuk ekziston cilësia, është e mundshme shkenca mbi natyrën. Asnjë shkencë, asnjë mendim s'është i mundshëm mbi cilësinë. Natyra mund të jetë e bukur ose e tmerrshme, pikësnyuese ose kaotike, me kuptim ose absurde, pra mund të ketë cilësi vetëm në raport ndaj ndonjë subjekti, ndaj njeriut. Përndryshe, objektivist, cilësi të tilla nuk ekzistojnë, kurse natyra është tërësisht homogjene dhe "mospërfillëse".

Në poezi, në melodi, në pikturë, ne gjendemi ballë për ballë me fshehtësinë që quhet cilësi në kuptimin metafizik të fjalës. Si do të shpjegohej p. sh. dallimi ndërmjet origjinalit të një pikturë dhe kopjes së saj me sasi. Originali ka cilësinë e të bukurës, kurse "çdo kopje është e shëmtuar". Është e qartë se dallimi nuk qëndron në faktin se kopjes i është shtuar a i është hequr diç, në kuptimin sasior të fjalës. Dallimi qëndron diku në kontaktin personal ndërmjet veprës dhe artistit. Cilësia mund të gjendet vetëm në kontakt me personalitetin.

Shkenca dhe arti - ky është një raport sikur ndërmjet Newtonit, profetit të gjithësisë mekanike dhe Shakespeareit, "poetit që dinte çdo gjë për njeriun". Newtoni dhe Shakespearei ose Einsteinini dhe Dostojevski - këto janë dy pikëvështrime të kthyer në drejtime të kundërta, ose dy "njohuri" tërësisht të ndara e të pavarura, që nuk vazhdojnë njëra mbi tjetrën dhe as që varen njëra prej tjetrës. Çështjet e fatit njerëzor, të vetmisë, të transitivitetit e të vdekjes, çështjet e kuptimit e të absurdit të ekzistencës dhe shtegdalja nga këto dilema - të tëra këto s'do të bëhen asnjëherë objekt i shkencës, kurse arti, madje edhe sikur të donte, s'mund t'u shmanget këtyre temave. Sepse poezia është "njohuri" mbi njeriun sikur që shkenca është njohuri mbi natyrën. Këto dy njohuri janë paralele, të njëkohshme e të pavarura, sikur që janë paralele, të njëkohshme e të pavarura dy botët të cilave u referohen. Tjetër është qasja me ndihmën e intelektit, analizës, vëzhgimit, eksperimentit dhe përvojës botës materiale e cila është "shumë e sendeve dhe e proceseve të lidhura me marrëdhëniet e kauzalitetit": Tjetër gjë është kredhja në brendinë e njeriut, në skutat e në fshehtësitë e saj. Këtu kuptojmë ose mbase vetëm parandiejmë, por përmes shqetësimit, dashurisë dhe vuajtjes. Këtu s'ka asgjë nga njohja racionale dhe shkencore.⁵⁶

Ky karakter i brendshëm, "organik" i artit, del në pah edhe me një fakt karakteristik: me pamundësinë për t'u organizuar puna ekipore në krijimin artistik. Vepra artistike është gjithnjë e lidhur me personalitetin e artistit. Si krijim, si "bërje e njeriut" (Michelangelo) ajo është fryt i një shpirti dhe si e tillë, një akt i pandarë. Në shkencë është e mundshme puna ekipore e shkencëtarëve, e përbashkët, kooperative, sepse objekti shkencor i nënshtrohet analizës, klasifikimit, ndarjes, sepse është bërë nga detajet. E tërë shkenca, nga fillimet e para e deri më sot, është vetëm vazhdim, ndërldhje gati në aspektin

⁵⁶ Nga ky këndvështrim filozofinë e trajtojmë shkencë, jo art. Sepse, edhe pse për nga lënda ndryshojnë, shkenca dhe filozofia kanë metodë të njëjtë - racionaliste. Çdo të menduar, shkencor a filozofik qoftë, shpie në konkluzione të njëjta a të ngjashme. Filozofët-racionalistë të shekullit XVIII përpunuan edhe të a.q. metodë "gjeometrike" (të quajtur edhe aksiomatike) të ekspozimit të teorive filozofike. Themelues i saj konsiderohet Benedikt Spinoza, që veprën e vet kryesore, *Etikën*, e parashtroi me metodën "gjeometrike", sikur gjeometria e Euklidit, d.m.th. me formulimin e çanësimeve, aksiomave e teoremave që rridhnin soje. Sistem të njëjtë aplikoi Malebranchei, që parashtroi doktrinën e vet për botën duke u nisur nga një numër i vogël i qëndrimeve evidente e të pranueshme nga të gjithë, ndërkaq Christian Wolf tërë sistemin që përfshin kozmologjinë, ontologjinë, teologjinë, psikologjinë, të drejtën, logjikën e parashtroi me metodën e deduksionit racionalist. Edhe kur e ka për temë njeriun e moralin, filozofia mbetet patjetër në terrenin e natyrës, ndaj mund të aplikojë metodat e matematikës, të gjeometrisë dhe të deduksionit racionalist. Mirëpo pikërisht për këtë gjë, dëndur filozofia ngel pa njohuri për të vërtetën e jetës.

mekanik. Në art kjo është e pamundshme. Kupën e Kishëzës Sikstine nuk mund ta punojnë dy piktorë, pa marrë parasysh se aty ka punë për një jetë të tërë. Njësoj është me poezinë ose me muzikën, sepse këtu kemi të bëjmë me diçka unike, të thjeshtë e të pandarë, me diçka që s'mund të përgjysmohet e që të mos pushojë së jetuari. Pohimi se ekipet në arkitekturë arrijnë sot rezultate të shënuara (Bauhaus, S.O. M. në Amerikë e të tjera) është kryesisht mosmarrëveshje. Godina si produkt i materialit, i teknikës dhe i funksionalitetit është objekt pune i ekipit, ndërsa stili, ideja, ana artistike e arkitekturës, gjithnjë ka qenë vepër e një njeriu - e artistit.

Gjithandej shkenca zbulon identiken, pikëprerjet, imobilien dhe të njëjtën, ndërkaq arti është “vazhdimisht lindje e re” (Jean Cassou). Industrisë (që është vetëm shkencë e aplikuar) i përket seria, artit origjinali. “Poçari i fshatit dëshiron bërjen e një dyzine vegshash të thjeshtë, qeramisti grek dëshiron bërjen e amforës nga Canosa” (Etienne Socrian). Shkenca zbulon. Arti krijon. Drita e një ylli të largët, që e zbulon shkenca, ka ekzistuar edhe më parë. Drita me të cilën arti na përflak papritmas, është bërë nga arti po në atë çast. Pa të, ajo dritë nuk do të lindte kurrë. Shkenca ka punë me të bërën; arti është krijimi vetë, lindje e të resë.

Shkenca dëfton saktësinë, arti të vërtetën. Shikone një portret ose pikturën artistike të ndonjë peizazhi. Sa janë ato të sakta? - Megjithatë, gjithmonë do të jenë më të vërteta se fotografia e asaj fytyre ose e atij peizazhi. Nga shpirti shkenca krijoi “psikën”, ndërkaq nga Zoti “parashkakun”, sikur që arti i pasinqertë, akademik, nga personaliteti i gjallë, i lirë, bën fytyrën-pllakat, individin anonim. Në esencë është fjala për të njëjtin degradim, i krijuar me eliminimin e dimensionit të brendshëm të lirisë. Të gjitha analizat biologjike ose psikologjike janë pak a shumë të sakta dhe, po të supozohet koha dhe mjetet e mjaftueshme, ato do të jenë tërësisht të sakta. Mirëpo ato nuk janë të vërteta, sepse në të dy rastet nga pamja e përgjithshme kanë hequr fenomenet kapitale: në rastin e parë jetën, në të dytin shpirtin. Nga ky pikëvështrim, këto shkenca të sakta janë shkenca të rreme. Arti lë pas dore (madje me qëllim) faktet, duke dashur të vërtetën për një gjë. Këtë fakt në mënyrën e vet e vërteton i a.q. arti abstrakt i cili pikërisht duke mënjeluar çdo ngjashmëri me botën e jashtme synon që formës dhe ngjyrës t'i jepë kuptimin e pastër shpirtëror. Kjo është ajo që Whistleri e quajti “privim i pikturës nga çdo interesim i jashtëm”.

Shkenca synon të njohë ligjet dhe t'i shfrytëzojë. Përkundrazi, arti “ruan rendin kozmik pa e hulumtuar”: Babai i shkencës evropiane Francis Bacon e thekson qartë funksionalitetin (ose utilitarizmin) e shkencës: “Dija e vërtetë është vetëm ajo që shton fuqinë e njeriut në botë”, kurse Kanti flet për “qëllimin e paqëllim” të së bukurës.⁵⁷

Poezia nuk është funksionale, as e interesuar, as nuk është “e porositur nga shoqëria”, siç pohon Majakovski. Piktori frëng Dubuffet pa zgjedhur fjalë shemb këtë paragjykim të dashur: “Arti në esencë është i papërshtatshëm, i padobishëm, antisocial, i rrezikshëm. Dhe kur s'është i tillë, ai është gënjeshtër, manekin.”

Sado të jetë e thellë dhe e ndërlikuar, shkenca asnjëherë s'e ka ndier pamjaftueshmërinë e gjuhës, ndërkaq arti pikërisht shkak i kësaj tendence të brendshme, shpirtërore, ka kërkuar gjithnjë mjete “tejgjuhësore”: Vetë gjuha është “dora e trurit”, kurse truri është pjesë e trupësisë sonë, e vdekshmërisë sonë. Fjala e bashkuar me shkrimin si mjet të vazhdimit të përvojës njerëzore, u bë instrumenti më i fuqishëm i shkencës. Sepse

⁵⁷ U dëshmuar se lufta është fuqia kryesore motorike e progresit shkencor. Periudhat e zbulimeve intensive shkencore dhe e avancimeve teknologjike janë periudhat e luftave ose të konfrontimeve të ashpra. Lufta e fundit e madhe dhe vazhdimi me paqen e hidhur që pasoi (“lufta e ftohtë”) është argument bindës i këtij pohimi.

shkrimi i përgjigjet gjuhës, gjuha mendimit, kurse të tretë janë bërë sipas kallëpit të intelektit dhe njëkohësisht, fare në mënyrë joadekuate, thuajse të paaftë, për të shprehur një lëvizje të shpirtit.⁵⁸ S'ka mënyrë për t'u ritreguar Simfonia IX e Beethovenit as për t'u përkthyer në gjuhën e shkencës a për t'u derdhur në një numër çështjesh nga psikologjia ose etika Hamleti. Mossuksesi i qasjes analitike do të duhej të na thoshte përfundimisht diçka. Duke punuar në tragjedinë Mbreti Lear, Peter Bruck për këtë pjesë fliste si për "bjeshkën maja e së cilës asnjëherë s'do të arrihet e s'do të pushtohet": Do tejkaluar koncepti dhe gjuha për t'u arritur esenca e shpirtërores. Në veprat e Joyceit shfaqet loja shumëgjuhësore e çuditshme e fjalëve (romani Ulysses). Shprehje të ngjashme të papërkthyeshme hasim në Kur'an në fillim të sureve. Morali, metafizika, besimet barten me trashëgiminë gojore, shprehen në dramë ose me gjuhën e palatuar të valles dhe lojës. Baleti i vjetër japonez Kibuki, sipas legjendës i krijuar qysh "në kohën e krijimit të botës", ose "mure", loja fascinate me gishtërinj në lojën tradicionale indiane, me ekspresivitetin e vet tejkalojnë çdo ligjërim. Atë që këto forma ia komunikojnë shikuesit gjuha është e paaftë dhe e papërshtatshme ta thotë. Ka shenja se vallja është më e vjetër se gjuha. Në të vërtetë, përsosmëria e valleve tejet të lashta shkonte krahas me papërsosmërinë ekstreme dhe me pazhvillueshmërinë e gjuhës. Kjo pamundësi që arti të kapet me mjete racionale e logjike nuk kufizohet vetëm në disa degë dhe drejtime të artit. Bindja e përhapur se realizmi është më i afërt dhe më i kuptueshëm se impresionizmi ose se surrealizmi është kryesisht paragjykim, në qoftë se është fjala për esencë dhe jo për mbresat sipërfaqësore të veprës artistike. Fshehtësia e vërtetë e Mona Lisës s'është hiç më e vogël se fshehtësia e Vashave të Avignonit të Picassos me të cilat fillon revolucioni i kubizmit në pikturën evropiane. Esenca e veprës artistike është njësoj e paarritshme sikur edhe nocioni i devocionit ose kuptimi i lirisë së brendshme, kurse të gjitha përpjekjet që ajo të përcaktohet në mënyrë racionale mbeten pa rezultate sikurse përpjekjet për t'u përkufizuar jeta.⁵⁹

Arti dhe religjioni

Mirëpo të gjitha këto përpjekje - pa marrë parasysh se në mënyrë të pashmangshme janë të pasuksesshme dhe të pakryera - shpiejnë kah njohja e fshehur e lidhjes esenciale të artit dhe religjionit.

"Poezia është fryt i prekjes së shpirtit me realitetin, që është vetvetiu i pashprehshëm dhe me burimin e tij: Zotin". (Maritain).

"Çdo poemë karakterin e vet të pastër poetik ia ka borxh pranisë, rrezatimit dhe efektit bashkues të një realiteti misterioz të cilin e quajmë "poezi të pastër" (Ati Bremond në Poezinë e pastër).

⁵⁸Bryen: "Piktura është mungesë e plotë e të folurit, një botë e veçantë vizuale në të cilën piktori i shërben vetes. Kjo është botë më vete, fazë metafizike, të cilën kritika s'di ta shpjegojë, sepse është e detyruar të shqyhet me të folurin".

⁵⁹Ta dëgjojmë, p.sh. çanësimin e Hauserit, që si duket është vetëm për të dëshmuar dështimin e çdo çanësimi për veprën artistike: "Vepra artistike është formë e përmbajtje, rrëfim e mashtrim, lojë e porosi, është afër dhe larg natyrës, ka e s'ka qëllim, historike e johistorike, personale e mbipersonale në të njëjtën kohë" (Arnold Hauser, *Filozofia povijesti umjetnosti*, Zagreb, 1977).

“Poezia shfaqet si njohje e drejtpërdrejtë për fshehtësinë e tmerrshme të cilën jeta jonë, e rrëmbyer nga fshehtësia kozmike, ia parashtron vetvetes” (Roland de Pénéville - Përvoja poetike).

“Poeti është i shenjtë që zbulon çelësin e kremteve të dikurshme” (Rembaud).

“Arti si krijim dhe veçan poezia si mënyrë e ekzistimit, synojnë të bëhen një formë që zëvendëson të shenjtën... Qoftë kur paraqitet si njohje ose si zbrazje e jetës (a të dyjat përnjëherësh) poezia në çdo mënyrë e ngrit njeriun mbi kauzalitetin njerëzor të tij, ajo bëhet veprimtari” (Gaëtan Picon).

“Shumica e njerëzve s’do të kishin opinion për pikturë, për skulpturë, për letërsi, më shumë se ç’kanë për arkitekturë... sikur para errësirës së pafundësisë, me ndonjë lindje, me ndonjë vdekje, ose madje me ndonjë shëmbëllim, nuk do t’u shfaqej, sado e megjulluar, ndjenja e transcendencës mbi të cilën themelohet çdo religjion” (A. Malraux, Zërat e heshtjes).

Shumica konsiderojnë se romanet e Kafkës mund të kuptohen si parabola religjioze, ndërsa vetë Kafka thoshte se pyetjet e veta i merr si një lloj urate. (“Gjithësia është përplot shenja që ne s’i kuptojmë” - F. Kafka). Njëri ndër syrealistët e njohur, Michel Leiris, thotë: “Nuk besoj më në asgjë - sidoqoftë jo në Zotin, madje në asnjë botë tjetër - mirëpo me kënaqësi flitja për Absolutin, për Amshuesin... në mënyrë të paqartë shpresoj se mrekullia poetike do të ndërmjetësojë që të ndërrohet gjithçka dhe se do të hyn e gjallë në Amshueshmëri, duke ngadhënjyer fatin e njeriut me ndihmën e fjalës” (Koha e njeriut). Qoftë kështu o qoftë ashtu, fjala është për synimin e njëjtë njerëzor. Dallimi qëndron vetëm se cila nga këto çështje vëhet në qendër, veç e veç. Religjioni vuri Amshueshmërinë dhe Absolutin, morali Mirësinë dhe Lirinë, kurse arti Njeriun dhe Krijimin. Në instancën e fundit, të gjitha këto janë aspekte të ndryshme të realitetit të njëjtë të brendshëm, të shprehura dhe të parandiera me gjuhën që mbase është e pamjaftueshme, mirëpo tjetër nuk na mbetet në dispozicion.⁶⁰

Në themel të religjionit dhe të artit qëndron uniteti i stërlashtë. Drama është edhe nga aspekti tematik e historik me origjinë religjioze, kurse tempujt janë teatrot e para me aktorë, kostume dhe publik. Përgjithësisht dramat e para u krijuan si drama-rite në Egjiptin e Vjetër në kufirin ndërmejt mileniumit III e II para e.r. Drama e famshme antike u zhvillua nga kënga korale për nder të Dionisit. Teatrot ndërtoheshin pranë tempullit të Dionisit, shfaqjet mbaheshin në kremtet e Dionisit dhe vlenin si pjesë e lavdimit të Zotit” (Bloch). Origjina rituale e teatrit, si dhe e tërë kulturës, është jashtë çdo dyshimi, dhe për këtë ekzistojnë argumente tejet të qarta edhe parimore edhe historike.⁶¹

Drama - e jo teologjia - është mënyra për t’u shprehur problemet e vërteta religjioze dhe etike të njeriut e të njerëzimit. Në maskë ndjehet qartazi natyra e saj dualiste, e cila sugjeron religjionin e dramën njëkohësisht. Gjithashtu, piktura e parë, shtatorja, kënga dhe loja ishin pjesët përbërëse të ritit dhe tek më vonë këto forma u ndanë nga kulti dhe filluan të ekzistojnë në mënyrë të pavarur. Kur njeriu i egër pikturonte shtazën që dëshironte ta gjuajë (e a.q. “magjia e gjahut”), për të pikturimi ishte një formë e kultit, e uratës.

Rrënjët e baletit të famshëm japonez Gigaku arrijnë në të kaluarën e largët, sipas besimit të japonezëve “në kohën e krijimit të botës”. Këto lojëra të lashta në të vërtetë ishin përzierje e këngës, e valles dhe e mimikës dhe paraqitnin simbolikisht ngjarjet metafizike nëpër të cilat kalonin shpirtat e të vdekurve. Edhe për nga lashtësia edhe për

⁶⁰Shih: Jules Mounerot, *La poesie moderne e le Sacre*.

⁶¹Shih: Zdenko Lesic, *Teorija drame kroz stoljeca*, Sarajevo, 1977.

nga tema, këto lojëra formojnë diç të përbashkët me religjionin. Në traditën e vjetër arabe (paraislamike) ndeshim poetin si personalitet të privilegjuar - sha'ir, i cili fuqinë e vet e merr nga lidhja me forcat magjike. Fjalët e tmerrshme e të madhërishtme të poetit kishin fuqi mbinatyrore e cila është në gjendje të ruajë a të shkatërrojë jetën.⁶²

Gabriel Zaida para ca kohësh bëri një zgjedhje të mrekullueshme nga poezia e indianëve meksikanë dhe në parathënie të librit shkruan se “karakteristika e përgjithshme dhe e përbashkët e poezisë së indianëve meksikanë është simbolizimi i jetës së amshueshme, kurse raporti ndaj totemit - bimës, kafshës, dukurisë natyrore - gati gjithnjë shndërrohet në rit magjik, religjioz”.⁶³ Uniteti i artit dhe i religjionit mund të shpjegojë enigmën e njohur të “Këngës së këngëve” si tekst i pastër laik me vlerë të lartë artistike, që u gjend në përmbajtjen e Biblës. Në qoftë se bëni ndarje të rreptë ndërmjet religjionit dhe artit - shpjegime s’ka. Në qoftë se nuk bëni ndarje, problemi mënjanohet dhe s’mbetet asgjë për t’u habitur që “Kënga e këngëve” u familjarizua brenda një shkrimi religjioz. Tekefundit, kjo është “enigmë” vetëm për analitikët e Biblës. Besimtarët e Biblës në këtë mes nuk panë asnjëherë problem.

Arti është fëmijë i religjionit siç është “shkenca fëmijë i astronomisë” (Bergson). Nëse dëshiron të jetojë, arti do t’i rikthehet gjithnjë burimit të vet dhe, siç e shohim, këtë edhe e bën.

Arkitektura, në të gjitha kulturat pa dallim, shkallën më të lartë të frymëzimit e arriti në tempuj. Kjo gjë vlen njësoj për tempujt në Indi dhe në Kamboxhë mbi 2.000 vjet të vjetër, për xhamitë anëmbanë botës islame, për tempujt nëpër xhunglat e Amerikës parakolumbiane; sikur edhe për kishat dhe kapelat e shekullit XX anekënd Evropës dhe Amerikës. Asnjëri nga ndërtuesit dhe arkitektët e mëdhenj të kohës së sotme s’i është shmangur kësaj sfide. Frank Lloyd Wright ndërton sinagogën Beth Sholom në Elkins Park të Pelsivanisë, Le Corbusier - Notre Dame du Haut në Ronchamp (e përfunduar më 1955) dhe Manastiri dominikan në Evre në Francë; Mies Van der Rohe - Kapelën e Institutit të Ilinoisit për Teknologji (1952), Alvar Aalto - Kishën luterane në Vuokseniski në Finlandë (1959), Wallace Harrison - Kishën e parë presbiteriane në Stamford (1959), Philip Johnson - Temple Kneseth Tifereth Israel në New York (1954), Rudolph Landy - Kishën luterane të Shën Palit në Sarasotë të Floridës (1959), Oscar Neimeyer - Kisha e Shën Françeskut të Azisit në Pampulhi të Brazilit, Eduardo Torroja - Herald Chapel në Pirinetë (1942), Felix Candela - Kishën La Virgen Milagrosa në Meksikë (1953) etj. Lista e tërë do të ishte tepër e gjatë. Me ndërtimin e palodhshëm të tempujve, arkitektura, edhe pse nga të gjitha degët e artit më funksionalja e më pak shpirtërorja, dëshmon karakterin e vet sakral.

Borxhin religjionit arti më sheshazi ia ktheu përmes pikturës, plastikës dhe muzikës. Veprat më të mëdha artistike të Rilindjes thuajse pa përjashtim trajtojnë tema religjioze dhe gjetën mikpritje prindore nëpër të gjitha kishat anekënd Evropës. Cila kishë në Itali a në Holandë s’është njëkohësisht edhe galeri? Pikturat dhe skulpturat e Michelangelos paraqesin një lloj vazhdimi të krishterimit (Ungjilli në ngjyra dhe në gur).

Dy krijues më të mëdhenj muzikorë të shekullit XX, Debussy dhe Stravinski, krijojnë vepra me përmbajtje të qartë religjioze (Debussy: Vuajtjet e Shën Sebastianit; Stravinski: Simfonia e psalmeve, Mesha dhe Canticum Sacrum) ndërsa Chagali punon pesëmbëdhjetë pikturat e veta të mëdha mbi tema biblike. Edhe përfaqësuesi i avangardës muzikore të viteve pesëdhjetë të këtij shekulli, kompozitori i madh pianist Olivier Messien, krijon një sërë veprash të inspiruara nga meditimet religjioze (p.sh.

⁶²Nerkez Smailagic, *Uvod u Kur'an*, Zagreb, 1975, f. XXVI.

⁶³Gabrijel Zaida, *Omnibus de poesia Mexicana*.

Njëzet pamje të fëmijërisë së Krishtit). Baletet e Maurice Béjartit, krijuesit më të madh bashkëkohor në këtë lëm (Baleti i shekullit XX), ato më impresivet, janë inspiruar nga mitologjia vagneriane dhe nga mistika e Lindjes së Largët (p.sh. baletet Bodlaire, Baktët, Ngadhënjyesit, etj.). Mondriani, njëri nga themeluesit e pikturës abstrakte (ishte anëtar i Shoqatës së Teozofëve të Holandës!) në art sheh përkushtimin dhe askezën, mjete për të arritur “të vërtetën supreme”, kurse bashkëvendësi i tij, hiç më pak i njohuri Jan Torop përmes simbolizmit dhe misticizmit zhvillon konceptin religjioz dhe moral të pikturës.

Yves Klein inspirohet nga mësimet e zen-budizmit dhe mediton për energjinë jomateriale kozmike, që paraqet njëfarë vazhdimi piktural të filozofisë së Bergsonit mbi intuitën. Ai artin e trajton si shpërthim të pastër të vokacionit, një lloj shpalljeje hyjnore (kompozicionin e vet më të guximshëm Kosmogonia e bëri duke pikturuar me ndihmën e shiut dhe të erës). Edhe ideja e të a.q. “teatër botëror” thekson qartë sakralitetin e simbolikës së vet. Shekulli ynë - thotë një shkrimtar - në të gjithë lëmenjtë e krijimtarisë “shënohet nga rritja e një simbolike përfshirëse të mendimeve dhe ndjenjave sakrale. Mirëpo, siç e kemi parë, nuk është fjala as për ndonjë tendencë të re e as të përkohshme. Kemi të bëjmë me një gjendje të përhershme, që rrjedh nga vetë natyra e artit. Në artin e vërtetë, po përjashtuam mesataren - çdo gjë është pikërisht e këtillë: mbiracionale dhe sakrale.”⁶⁴

Ajo ç’na porositë dhe si na porositë arti është e pabesueshme njësoj si dhe porosia e religjionit. Shikone një afresk të vjetër japonez, arabeskën në portalin e Oborrit të Luanit në Alhambër, maskën nga ishulli melanezian, vallen fetare të fiseve nga Uganda, Gjyqin e tmerrshëm të Michelangelos, Gernikën e Picassos, ose dëgjone misterin e Debussysë Vuajtjet e Shën Sebastianit a një këngë shpirtërore të zezakëve, dhe do të përjetoni diç po aq të pakapshme dhe përtej logjikës e shqisave sikur në uratë. Mos nuk vepron njësoj në mënyrë iracionale dhe “joshkencore” çfarëdo vepër e artit abstrakt sikur edhe riti religjioz? Në një farë mënyre, piktura është po ai rit në pëlhurë, kurse simfonia po ai rit në tone.

Arti fillimisht nuk është krijim i të bukurës, sepse “e kundërta e të bukurës nuk është e shëmtuara, por gënjeshtër”. Për maskat e actekëve a për ato nga Bregu i Fildishtë ose për figurat e vogla pa sy të Giacomettit s’mund të thuhet se janë të bukura. Mirëpo ato janë shprehje e një synimi autentik kah e vërteta, sepse në një mënyrë a në një tjetër paraqesin parandjenjën, ndjenjën ose asociacionin e ndonjë ngjarje kozmike të lidhur me fatin njerëzor, ose thjesht ndjenjën e transcendencës.

Kjo lidhje e brendshme ndërmjet religjionit dhe artit gjeti shprehje edhe në një fakt: ekziston mospërfillja me qëllim, “profesionale” e artistit dhe e a.q. “papastërtia e shenjtë”, një lloj i mospërfilljes fizike të disa rende religjioze (sidomos të hinduizmi dhe krishterimi). Në sytë e njerëzve të rëndomtë artistët dhe murgjët janë të një rrënje. Qoftë madje e çuditshme në shikim të parë, në themelet e jetës së murgut e të boemit gjendet e njëjta filozofi. Te murgu ajo shfaqet si betim, tek artisti - si stil i jetës, mirëpo në të dy rastet kuptimi i saj është identik: theksimi i kuptimit shpirtëror të jetesës dhe përcërimi i materiales, i të jashtmes, i konvencionale - pra, një religjion autentik. Dervishi - versioni musliman i murgut - ad litteram do të thotë lypës. “Jetoni si zambakët në fushë” ose “... si zogjtë në mal” (Ungjilli) - kjo kërkesë e pabesueshme e religjionit hasi në mirëkuptim më të madh praktik në mesin e artistëve.

⁶⁴ Shembulli i shekullit XVIII s’është i vetmi nga ky aspekt, por gjithsesi është më evidenti për shkak të kontrasteve të theksuara: mendimi antireligjioz, jeta laike, kurse arti dukshëm religjioz (është koha e Bachut).

Tani mund të na duket fare e natyrshme që religjioni dhe arti nëpër shekuj kanë patur fat të ngjashëm ose të njëjtë. Në situata të ndryshme ata thuaja patën të njëjtën masë të lirisë e të robërisë. Ka diçka nga ligjshmëria kur në Bashkimin Sovjetik zhvillimin e jashtëzakonshëm të shkencës e të arsimit e shoqëroi rënia e theksuar e krijimit artistik në të gjitha fushat, ndërkaq në Mesjetë, nën pushtetin e Kishës, gjendja ishte tërësisht e kundërt. Kurdo që ballafaqohemi me një situatë të këtillë, në themelet e sistemit në fuqi ne ndeshim një filozofi radikalisht të angazhuar kundrejt religjionit (si përkrahje fanatike ose si mohim fanatik). Pa marrë parasysh tërë kufizimet e Mesjetës, atmosfera është e përmbushur me religjion dhe arti ndjehet “në shtëpi të vet”. Anasjelltas, përkundër deklarimeve formale për lirinë e besimit e të krijimit, filozofia ateiste dhe materialiste e zhvesh artin nga vrulli dhe liria. Është në natyrën e ateizmit ta ngulfatë artin, siç është në natyrën e religjionit ta inspirojë. Ateizmi e ngulfat artin edhe kur është liberal; religjioni e liron edhe kur është autoritativ. Kur papa Juliusi II e “dëboi” Michelangelon gjersa punonte në afreskun e Sikstinit, ai vetëm e “detyroi” ta përmbushë fatin e vet. Ndjekja shtetërore e artistit vazhdimisht ka qëllim të kundërt: ta detyrojë artistin të heqë dorë nga misioni i vet. Artistët nuk e ndienin totalitarizmin e Kishës në Mesjetë (e ndienin shkencëtarët), kurse, me gjasë, shkencëtarët në Bashkimin Sovjetik më së paku e ndiejnë totalitarizmin e pushtetit ekzistues. Në vllugun e inkuizicionit e të përndjekjes së shkencëtarëve e të mendimtarëve kah fundi i Mesjetës shkolla e famshme italiane dha veprat e veta më të mira. Në Stalinin dhe Zhdanovin⁶⁵ shkencë sovjetike realizoi rezultatet e veta thelbësore në lëmin e energjisë atomike dhe të kozmosit. Tërë presionin e mbajti arti sovjetik, meqë - duke qenë art - i takonte një bote tjetër, një rendi tjetër të gjërave. Kisha dikur përpiquej që shkencën ta bëjë shërbëtore të teologjisë; në Bashkimin Sovjetik përpiquej që artin ta bëjnë shërbëtor të politikës. Kur një forum me autoritet pushteti shpall “të vërtetën” se realizmi socialist (termi është i Stalinit) është drejtimi i vetëm i drejtë në artin sovjetik, atëbotë ky është diktat (dhe paragjykim) i llojit të njëjtë si kur Kisha nga lartësia e Koncilit “vërteton” se Toka është qendra e gjithësisë. Vetëmse, diktati i parë i drejtohet artit, i dyti shkencës. Mirëpo para se të jetë diktat, është njëherë moskuptim, madje moskuptim i natyrshëm. Ateizmi asnjëherë s’do ta kuptojë në esencë artin; religjioni s’do ta kuptojë asnjëherë shkencën. Picasso do të shkojë në Bashkimin Sovjetik, por veprat e tij jo. Bashkimi Sovjetik i përqafton idetë e tij politike, por nuk e pranon, nuk mund ta pranojë artin e tij, sepse arti, përkundër synimeve të vetëdijshme dhe bindjeve të artistit mbetet ai që është: një porosi sakrale, dëshmi kundër fundit dhe relativitetit të njeriut, lajm për një rend kozmik të gjërave, me një fjalë, një perspektivë kozmike, e cila në tërësi dhe me secilën pikë të vet e kundërshton vizionin e një kozmosi materialist pa Zot. Në esencë janë të njëjtat shkaqe që në BRSS vunë në indeks romanet kristiane të Fjodor Dostojevskit dhe pikturat e bashkëvendësit të tij Marc Chagalit. Në pësimet e Pasternakut dhe të Solzhenicinit ka diçka nga tragjika - por sipas logjikës së kundërt - e Brunos dhe e Galileut. Zhdanovizmi dhe inkuizicioni janë dukuri paralele, “të një fare”. Zhdanovizmi është inkuizicion kundër artistëve dhe mendimtarëve në emër të ateizmit shtetëror kurse inkuizicioni është zhdanovizëm kundër shkencëtarëve në emër të Kishës si religjion të organizuar. Zhdanovizmi është inkuizicion i kundërt.

⁶⁵ A. A. Zhdanovi, bashkëpunëtor i afërt i Stalinit, sekretar i KQ të PK të BS, i njohur si protagonist i ndjekjes së piktorëve, filozofëve, letrarëve, muzikantëve e i punëtorëve të tjerë publikë në BRSS pas Luftës II Botërore.

Arti dhe ateizmi (Arti në BRSS)

Njëra nga ligjshmëritë e “ateizmit shtetëror” është dukuria se në truallin e Rusisë pranë ekspansionit të jashtëzakonshëm të arsimit si “civilizues” u bë recesion i përgjithshëm i artit. Tempi e arsimit që u shënuar në vendet komuniste tejkalon gjithçka që në këtë lëm u regjistruar ndonjëherë më parë. Sipas disa të dhënave, në BRSS më 1965 kishte mbi 60 milionë njerëz që ndiqnin ndonjë shkollë.⁶⁶ Mirëpo, siç kemi parë, ky është një arsimim i zhveshur, karakteri “civilizues” i të cilit vetëm është sforcuar me indoktrinim jokritik politik e ideologjik. Në këtë vend tipik të civilizimit, kultura dhe arti kanë ngelë dukshëm prapa. Kjo ka të bëjë sidomos me raportin e pushtetit publik dhe njeriut qytetar, ose edhe më konkretisht, me çështjet e lirisë së njeriut, si çështje elementare e kulturës.

Sipas botëkuptimit zyrtar (atje të gjitha botëkuptimet janë zyrtare), literatura në BRSS duhet të jetë mjet i presionit të përditshëm agjitativo-politik mbi masë. Me vendimin e KQ të PKBS më 1932 u likuiduan grupet e ndryshme letrare dhe u themelua Lidhja Unike e Shkrimtarëve Sovjetikë. Ky likuidim mori edhe aspektin konkret. Prej 700 shkrimtarëve që morën pjesë në Kongresin I të shkrimtarëve sovjetikë më 1934, vetëm 50 syresh ishin gjallë në kongresin tjetër që u mbajt më 1954. Shumica gjetën vdekjen në spastrimet e Stalinit (ELZ, Zagreb, vëll. V, f. 641). Realizmi socialist u shpall drejtimi (metoda) i vetëm i drejtë në artin sovjetik. Si shprehje e këtij arti “të angazhuar” në BRSS u shfaq i a.q. “roman prodhues” që flet për industrializim dhe kolhozet. Në Kongresin e shkrimtarëve sovjetikë më 1965 dënohet teoria e antiheroit në letërsinë sovjetike dhe konstatohet se “karakteristikë e letërsisë sovjetike është patriotizmi i thellë dhe veprat heroike”:

“Prej të gjitha arteve për ne filmi është më i rëndësishmi” - thoshte Lenini, mirëpo është fakt se filmi është më pak art nga të gjitha fenomenet që mbajnë këtë emër. Po që se arti u dashka t’i shërbejë dikujt a diçkasë, ideologjisë ose pushtetit - krejt njësoj, atëherë filmi është më i përshtatshmi të vëhet në pozitën e punëtorit me mëditje.

R. N. Jurjenjev, kritik sovjetik i filmit, në një nga monografitë e veta për komedinë sovjetike filmike thotë se si në filmat me temë bashkëkohore Stalini nuk e duronte paraqitjen e konflikteve, të vështirësive e të metave. Kërkonte që në vend të tyre të jepen skenat e gostive, të dasmave, të mitingjeve, të valleve popullore dhe të këngëve korale. Meqë Stalini shikonte të gjithë filmat para shfaqjes publike, jepte direktiva që bëheshin ligj. Kjo pati për pasojë rënien e prodhimtarisë së filmave dhe dukurinë e sëmundjes të njohur me emrin “frika nga satira”.

Vendi që në shekullin XIX, ende i varfër, gjysmanalfabet dhe i paorganizuar, i dha botës Pushkinin, Gogolin, Çehovin, Tolstoin, Dostojevskin, Çajkovskin dhe Rimski-Korsakovin, thuaja se sot, në gjysmën e shekullit XX, s’mund të krenohet me asnjë krijues të artit e të letërsisë që do të barazohej me protagonistët e mëdhenj të kulturës ruse të orëve të para kur ajo paraqitej në skenën historike. Nëse në lëmin e poezisë dhe të letërsisë mund edhe të shfaqet ndonjë emër i rëndësishëm, dalë nga baza e gjeniut të fuqishëm shpirtëror të popullit rus, ai rregullisht është në opozitë ndaj sistemit - Pasternaku, Solzhenicini, Voznezenski. Në të vërtetë, dheu rus është pjellor, porse atmosfera ta zë frymën.

Pas revolucionit fillon lartësimi i shkencës ruse dhe recesioni i artit. Rusia sovjetike dha fizikanë, atomistë, burra shteti, organizatorë, por jo edhe poetë, piktorë dhe muziktarë.

⁶⁶ Roger Bal, Historia e arsimit.

Ngecja është e theksuar veçmas në lëmin e filozofisë. Këtu madje është zbrazëti e plotë, natyrisht po qe se këtu nuk llogarisim profesorët e filozofisë dhe nëpunësit e instituteve filozofike. Bashkimi i sotëm Sovjetik nuk ka asnjë emër filozofi që do të radhitej krahas Heideggerit, Markuzes ose Sartreit. Sido me qenë, “filozofët” sovjetikë nuk janë aspak të denjë për krahas bashkëvendësve që forcat e veta mendore ia kushtuan shkencës, teknikës ose politikës.

Gjithkrah ndjehet ngopja me formulën e të a.q. realizëm socialist. Interesimi i publikut, gjithnjë e më i vogël, mundohet të ngritet me fjalë të zhurmshme si: “është e lartë dhe e mrekullueshme platoja tek valon flamuri i realizmit socialist”.⁶⁷ Shkrimtarët Grigurko, Bojko, Malcev, Tarasov, Sushinski - pak a shumë të panjohur në Evropë, madje edhe në BRSS - lavdërohen nga kritika zyrtare sepse u rreken temave bashkëkohore, “prodhuese”. Në veprat e veta ata përshkruajnë ndërtimin e objekteve të mëdha industriale dhe “pasqyrojnë jetën e klasës punëtore dhe fshatare”. Këto janë veprat që punohen sipas sistemit “soczakaz” - të porositjes shoqërore.⁶⁸

Akademiku Korzhev pranon se “për fat të keq, në ekspozitat tona paraqiten jo rrallë punimet që janë variacione të personazheve tashmë të krijuara”, ndërkaq poeti Boris Olejnik ankohet për pikturimin bardhë-zi të jetës, për cektësi e mediokritet: “Në qiellin e poezisë sovjetike shfaqen yje me shkëlqim të zbehtë, të njëjlojtë, s’ka poezi të vërtetë - ka vargje dhe imitim të poezisë”:

Në një publikim të këtyre kohëve (Vjetari, 1979), grupi i shkrimtarëve të njohur sovjetikë (A. Voznezenski, Bela Ahmadulina, Vasilij Aksionov, Fazil Iskender etj.) gjendjen në jetën letrare të BRSS e përshkruajnë si “sëmundje kronike të cilën është e mundshme ta identifikosh si frikë nga letërsia dhe si inercion të vrerët që shkakton gjendjen e frikësimit të qetë e bajat”.⁶⁹

Ky raport negativ ndaj artit u pasqyrua njësoj edhe në arkitekturë. Anembanë botës civilizimi arkitekturën e shpuri në drejtim të funksionalizmit, në drejtim të “tekturës” së zhveshur, mirëpo “qytetet e ndërmjetme” (ose pjesët e reja të qyteteve) në vendet socialiste paraqesin tërësitë urbane më të shkreta e më të mërzitshme që janë ndërtuar ndonjëherë. Ato karakterizohen me uniformitet dhe njëtrajtshmëri. Për këtë gjë shpiken arsyeime të ndryshme, si p.sh. nevojat e mëdha, mjetet e pamjaftueshme, ndërtimi industrial e të ngj. Mirëpo u pa se këto arsyeime kryesisht nuk qëndrojnë. Të gjitha objektet e bukura datojnë nga periudha kur ishim më të varfër, kurse ndërtesat e bukura mund të ngriten edhe me elementet e fabrikuara. Fjala është për qëndrimin e brendshëm të vetëdijshëm a të pavetëdijshëm ose për pyetjen e fshehur: njerëzit s’kanë shpirt, përse ta kenë qytetet?

Sido me qenë, kur bie fjala për art, do dalluar populli rus dhe regjimi sovjetik. I pari plot me ngjyrim religjioz e artistik, i dyti me anim antireligjioz, prandej edhe antiartistik. Interesimi i popullit për literaturë është i madh, gati “histerik”, siç u shpreh shkrimtari Vasilij Aksionov.

Ky fenomen meriton të hulumtohet. Do të delte se mbase është fjala për një formë të manifestimit të religjiozitetit “të papërjetuar” të njeriut rus, të përjetimit të asaj që në një

⁶⁷Parulla që vënë në ekspozitën retrospektive të akademikëve sovjetikë në Maniez, në fillim të 1974-tës.

⁶⁸“Soczakaz” - term në BRSS për veprat e porositura artistike që karakterizohen si stereotipe e me mungesë frymëzimi të mirëfilltë.

⁶⁹Ky vjetar njihet më shumë për polemikën e ashpër ndërmjet grupit të shkrimtarëve amerikanë (Albee, Miller, Updike etj.) dhe Drejtorisë së Organizatës të Shkrimtarëve Moskovitë për shkak të ndalimit të shtypjes së vjetarit dhe masave administrative kundër autorëve të tij.

farë mënyre është pamundësuar përmes religjionit. Në ateizmin e dhunshëm arti bëhet zëvendësim i religjionit të dëbuar.

Bota konkrete e artit (Qasje artistike dhe sociologjike)

Kultura ka artin, civilizimi ka shkencën, ose më përafërsisht: sociologjinë. Sociologjia është pasqyrim besnik i shpirtit - ose i pashpirtësisë - të civilizimit. Në dallimin e qasjes artistike e sociologjike edhe një herë shihet ndarja e stërllashtë e botës dhe ai gjurmim drejt kaheve të kundërta të cilat në rastin e parë te njeriu do të zbulojnë personalitetin, kurse në të dytin, në fund të të gjitha analizave, do ta shohin ende vetëm si anëtar të shoqërisë ose si pjesë të masës.

Për poetin nuk ka “njeri mesatar”. Kjo është gënjeshtër, konstruksion. Për të ekziston vetëm njeriu konkret, personaliteti i caktuar, ndërkaj sociologjia te njeriu dhe në jetën reale sheh vetëm atë që është e përgjithshme dhe sasiore, kurse mbetet e verbër për realen dhe për atë që ekziston me të vërtetë: personaliteti i gjallë, i papërsëritshmi dhe i pakrahueshmi me çfarëdo tjetër. Sepse për artin nuk ekzistojnë njerëzit, as njerëzimi. Ekziston vetëm njeriu pranë njeriut në rresht të paskajshëm, personalitete fare të caktuara konkrete, portrete, siç do të thoshte piktori, që nuk mund të mblidhen dhe as nuk mund të bëhet nga ata ndonjë rast mesatar, ndonjë mesatare. “Vdiq një njeri, edhe një njeri, edhe një njeri...”⁷⁰ Dhe ç’do të thotë të bësh portret, në qoftë se jo të kapësh ato tipare sipas të cilave fytyra e portretizuar është “sa më shumë vetë ajo”, një dhe unike, ndryshe nga të gjitha fytyrat e tjera. Sociologjia synon të gjejë të përbashkëtën, të përgjithshmen, arti të veçantën, individualen.

Njeriu kundërshton “sistematizimin”. Elisabeth Noelle shkruan për refuzimin spontan të publikut kundër hulumtimeve të bazuara në metoda sasiore, kundër shifrave, karakteristikave të përgjithshme, shabloneve, standardeve.⁷¹ Askush nuk dëshiron të jetë “frëng mesatar”, qytetar mesatar. Rezistenca ndaj sociologjisë është gjithsesi më e shprehur te poetët dhe artistët.⁷²

Reiner Maria Rilke shkruan: “Për gjyshërit tanë, shtëpia, kroi publik, kulla e njohur, madje edhe rrobat e tyre, palltoja e tyre, ende kishin rëndësi tejet më të madhe, ishin larg më autentik; gati në çdo objekt gjendej një pjesëz e personalitetit të caktuar, në çdonjërin ruhej diçka njerëzore. Sot prej Amerike na vijnë dhe na grumbullohen gjëra të parëndësishme, objekte që krijojnë iluzionin e jetës... Shtëpia në kuptimin amerikan, molla amerikane ose rrushi i atjeshëm s’kanë asgjë të përbashkët me shtëpinë, frutin, me rrushin që mbajnë në vete shpresën dhe meditimet e stërgjyshërve tanë...” (Letrat e Mizosë). Ndërkaj poeti tjetër porosit:⁷³

*“Nuk do t’u përgjigjesh pyetjeve
as enigmave për punët e botës
s’do jeshë i afrueshëm
dhe s’do marrësh pjesë në asnjë test. Nuk*

⁷⁰Basheskia në *Vjetarin* e vet.

⁷¹ Elisabeth Noelle, *Njeriu i pavlerësuar*, Nyrnberg, 1961.

⁷² Elisabeth Noelle, *Njeriu i pavlerësuar*, Nyrnberg, 1961.

⁷³W.H. Auden, *Nones*.

*do të ulësh me statistikorët dhe nuk do lëshohesh
në ndonjë shkencë shoqërore.”*

Shkenca dhe filozofia flasin për botën e jashtme ose për njeriun, mirëpo gjithnjë për të gjitha gjërat në përgjithësi, në ide, në parim. Për artin gjërat nuk ekzistojnë në përgjithësi. Ato ekzistojnë konkretisht. Arti nuk flet në mënyrë të përgjithësuar për njeriun, por gjithnjë për njeriun e caktuar, për Oliver Tuistin, për Eugjen Oneginin, për Fjodor Karamazovin. Bliri të cilin e përmend poeti s'është kurrësi bli i përgjithshëm për të cilin flet botanika, por kurora erëmirë në kopshtin e shtëpisë së poetit, e njëjta nën hijen e të cilës ai shihte ëndrrat e veta djaloshare. Arti na duket më i vërtetë, sepse, njëmend, të gjitha gjërat që ekzistojnë janë të veçanta.

Ja disa shembuj që mund të ilustrojnë këtë pohim.

Në Luftën dhe paqen paraqitet një shumicë fytyrash. Të gjitha ato janë personalitete fare të caktuara, personazhe. Ja sesi e përshkruan Tolstoi njërin prej tyre (personazhi i diplomatit Bilibin): “...Ai ishte një nga ata diplomatë që dëshirojnë dhe dinë të punojnë dhe, përkundër përtacisë së vet, kalonte orë të tëra mbi makinën e shkrimit... Bilibini pëlqente bisedën siç pëlqente dhe punën, mirëpo vetëm atëherë kur biseda bëhej elegante e mençur. Në ndeja vazhdimisht prite rastin të thoshte diç të rëndësishme, dhe vetëm kështu inkuadrohej në bisedë. Biseda e Bilibinit ishte gjithnjë përplot me fraza të mençura e origjinale, të përkryera, me interes të përgjithshëm... Fytyra e hajthët, e molisur dhe e zbehur e tëra ishte e mbuluar me rrudha të mëdha, që mbaheshin gjithnjë të pastra e të lara me kujdes, si majët e gishtërinjve pas larjes. Lëvizjet e këtyre rrudhave ishin loja kryesore e fizionomisë së tij...”

Ose personazhi i Olivi Pentlendit në Vjeshtën e hershme: “Në tërë atë tubim të madh që zhurmonte brenda shtëpisë së vjetër, vetëm njërën mund ta kishte rivale - Olivi Pentlenden, nënën e Sibilit. Ajo ende dhomave, duke u kujdesur për mysafirët e vet dhe duke e ndier se gazmendi nuk i ngjet as për së afërmi atij çfarë duhej të ishte. Ajo s'kishte asgjë nga shkëlqimi dhe theksimi, asgjë që t'i merrte sytë me të gjelbrën e hijesuar të rrobës së ballos, të xhevahirëve e të flokëve mrekullisht të kuqe të Sabina Kalenderit; ajo ishte tip fare tjetër i gruas, i bukurisë së shtruar e dinjitoze, që pushtonte në një mënyrë shumë më të kultivuar e më ngadalë. Ajo nuk vërehej menjëherë ndër mysafirë; për praninë e saj bëheshe i vetëdijshtëm pak nga pak, sikur depërtimi i aromës së paqartë, të këndshme...”

Nëse është fjala për send, ky s'është send i përgjithësuar. Gjithnjë ky është send i caktuar. Mund të jetë e tillë edhe kutia e lapsave, si në romanin e Llewellynit Sa e blertë ajo lugina ime: Ja ai përshkrim: “Ç'kuti e mrekullueshme ishte! E gjatë rreth tetëmbëdhjetë pëlqerë, tre e gjerë, me kapakun që nxirrej dhe me thellimin për gisht në mënyrë që kapaku të lëvizë më mirë nëpër shlizë. Në ndarjen e epërme ishin tre lapsa të mrekullueshëm të kuq, të rinj, me majë të mprehur. Dy bishtpenda, të gjelbra, një kutizë e mesinguar për majependa dhe në fund një thellim i vogël për gomë. Kati i epërm kthehej lehtas me këmbëz dhe po të shtyhej do të shfaqej ndarja tjetër me pesë lapsa të tjerë më të bukur, tre të verdhë, një të kuq dhe një të kaltër...”

Nëse është fjala për situatë, sërish kemi të bëjmë vetëm me një situatë të caktuar, të papërsëritshme: “Për shembull, të shtunave, rreth orës katër pasdite, në një copë të trotuarit të punishtës së stacionit, një femër e veshur në të kaltra ngjyrë qielli, rendte së prapthi duke qeshur dhe duke tundur shaminë. Në të njëjtën kohë, një zezak me mantel shiu ngjyrë kremi, me këpucë të verdha dhe sheshir të gjelbër, kthehte pas këndit të rrugës dhe vërshëllente. Femra me të ndeshej, duke shkuar gjithnjë së prapthi, nën një fanar të vjerë për rrethojë, që e ndiznin në mbrëmje. Do të thotë ishte aty, në të njëjtën

kohë, ajo rrethojë që kundërmonte fort në dru të lagur, ai fanar, ajo femër e kaltër në përqaftim të një zezaku, nën qiellin e përflakur...” (J.P. Sartre, Neveria).

Ose sërish një personazh i latuar pastër dhe qartë nga romani i njëjtë: “Tani ora është një e tridhjetë. Gjendem në kafenenë Mabli, ha sendiç, çdo gjë është pothuaj normale. Përndryshe, në kafenetë gjithmonë është çdo gjë normale, veçanërisht në kafenenë Mabli, shkaku i kryepunëtorit z. Faskel, që mban në fytyrën e vet vulën e horllëkut, pozitive dhe qetësuese. Edhe pak është koha e pushimit të pasditës dhe sytë tashmë i ka ngjyrë trëndafili, mirëpo pamja e përgjithshme mbetet e gjallë dhe e vendosur. Endet ndërmjet tavolinave dhe u afrohet, në besim, mysafirëve...” etj. (J. P. Sartre, Neveria).

Ose peizazhi: “Ishte ora njëmbëdhjetë paradite. Dielli qëndronte pak në të mëngjër dhe prapa Pjerit dhe nëpër ajrin e pastër e të rrallë ndriçonte qartë panoramën e madhe që doli papritmas para tij si amfiteatër në terrenin që ngritej më lart. Në majë dhe majtas përdridhej udha e madhe e Smolenskit, që pret amfiteatrin dhe vete përmes një fshati me kishë të bardhë, në pesëqind hapa para sukës dhe më poshtë saj (ky ishte Borodino). Udha kalonte nën fshat nëpër urë, prandaj, duke u ulur e duke u ngritur, lakohej gjithnjë e më shumë deri te fshati Valujevë, që shihej, përafërsisht, gjashtë milje larg. Pas Valujevës udha tretej në mal që zverdhonte në horizont. Në atë mal, mështekdash e bredhash, në të djathtë të udhës, shkëlqente ndaj diellit në largësi kryqi dhe kambana e manastirit të Kaloçes. Në tërë atë luginë të kaltër, djathtas e majtas udhës, në vende të ndryshme shiheshin zjarret e ndezura dhe masat e papërcaktueshme të ushtrisë sonë e të armikut. Në të djathtë, kah rrjedha e lumit Kaloça dhe Moska, terreni ishte me lugje dhe brigje. Përmes luginave në largësi shiheshin fshatrat Bezbovë dhe Zaharino. Në të majtë terreni ishte më i rrafshët. Aty ishin arat me grurë dhe shihej tymi i një fshati të djegur - Semjonovski” (L. Tolstoi, Lufta dhe paqja).

Dhe në fund një enterier: “Pjeri e njihte kryesisht mirë atë dhomë të madhe, të ndarë me direkë dhe kupa, e tëra shtruar me qilima persianë. Pjesa e dhomës nga direkët, tek në njërin anë ishte një krevat i gjatë prej mahagoni nën perde të mëndafshita, kurse në anën tjetër një kiot i madh me ikona, që ndriçohej me të kuqe dhe qartë sikur kishat për uratën e mbrëmjes. Nën zbukurimet e ndriçuara në kiot gjendej një kanape e gjatë volteriane dhe mbi kanape, të shënuar kah maja me jastëk të bardhë posi bora, të pazhubravitur, sheshazi të ndërruar që tani, ishte shtrirë, mbuluar gjer në brez me mbulesë të gjelbër të theksuar, figura madhështore dhe e njohur për Pjerin, babai i tij, konti Bezukov, me flokët gjithnjë të thinjur që ta përkujtonin krifën e luanit, pas ballit të gjerë e me rrudhat karakteristike të mëdha e fisnike në fytyrën e bukur kuq-verdh...” (Tolstoi, Lufta dhe paqja).

Këta shembuj të marrë me të qëlluar dhe nga librat që ishin pranë, nuk karakterizojnë kurrësi vetëm veprat e Tolstait, Sartreit, Bromfieldit a të Llewellynit. Është fjala për fenomenin që s’i përket artistit, por vetë esencës së artit, kurse artisti është për aq më i madh për sa e ndjek këtë ligj të brendshëm të çdo arti: konkretin, individualin, personalin, të papërsëritshmen, origjinalin, vetëm uniken. Sepse intelektin dhe shkencën synojnë polin që shënon çdo gjë njësoj për të dëshmuar në fund një-në dhe njëjtësinë në çdo gjë që ekziston. Arti, anasjelltas, beson se nga çdo gjë është vetëm një ekzemplar, vetëm origjinali, se asgjë nuk përsëritet, as personazhi, as situata, as peizazhi dhe se gjatë tërë amshueshmërisë s’ka asgjë të njëjtë dhe të ngjashme. Ky besim është në vetë natyrën e artit, sikur që e njëjta, e përsëritshmja dhe identikja është supozimi-ose madje kushti - i çdo shkence. Në këtë spektër mekanikja - personalja, ku në njërin prej fushave është materia e vdekur me ligjet e veta, kurse në tjetrën jeta me shprehjen e vet më të lartë, personalitetin, sa më shumë i largohemi mekanikës, gjithnjë e më tepër ka liri,

papërsëritshmëri dhe krijimtari, në mënyrë që në skajin tjetër që shënon personalitetin, të jetë vetëm origjinali. Dhe anasjelltas: duke u nisur nga personaliteti, gjithnjë e më tepër ka kauzalitet, ligjshmëri dhe homogjenitet, në mënyrë që në polin tjetër të mbetet vetëm abstraktja, identikja dhe mekanikja.

Personazhi dhe personaliteti (Drama e personazhit njerëzor)

Arti është i preokupuar me çështjen e personalitetit. Në Lufta dhe paqja paraqiten 529 fytyra, kurse Komedia hyjnore është një botë e tërë e personaliteteve, nga të cilët s'është harruar asnjëri as nuk është humbur "në masë"; secili syresh është shpirt më vete dhe ekziston aty realisht me përgjegjësinë dhe mëkatën e vet saqë pamja e Gjyqit të tmerrshëm me miliarda njerëz që ishin dhe shkuan na duket fare e mundshme dhe reale. Afresket në kupën e Kishës së Shënës së Sikstine me pamjet nga Libri i gjenezës paraqesin galerinë me një shumicë fytyrash tërësisht të individualizuara, pra personazhe. Ajo që fytyrën e bën personazh është individualiteti, bota e brendshme, liria. Sepse personazhi nuk është identik me fytyrën njerëzore, ai është synim që pasqyrohet në të. Personazhi dhe natyra korrespondojnë si shpirti dhe materia, cilësia dhe sasia, vetëdija dhe inercioni, drama dhe utopia. Personazhi i kundërvihet natyrës sepse është i lirë, i papërsëritshëm dhe i pavdekshëm në njëfarë mënyre. Natyra është barazi, homogjenizëm, koinçidencë, kauzalitet. Personazhi është individualitet, spontanitet, liri, mrekulli. Religjioni flet për shpirtin, kurse arti për personazhin, mirëpo këto janë vetëm dy mënyra për t'u shprehur ideja e njëjtë. Religjioni i drejtohet shpirtit, ndërkaq arti përpiqet ta kapë, ta "sjellë" para syve tanë. Që në artin primitiv vërehet se pjesë më e rëndësishme e kompozicionit është koka, ndërsa trupi, i reduktuar në rolin e hamallit, jepet në mënyrë skematike ose lihet fare pas dore. Skulpturat e kokave të zbuluara në Jerihon, 6.000 vjet para e.s., dëshmojnë se njeriu i neolitit besonte që selia e frymës-shpirtit është në kokë. Në figurat e mëdha të personazheve të gurta nga Ujdhesat e Pashkëve çdo gjë është përqëndruar në fytyrë, përderisa trupi dhe qafa janë lënë anash tërësisht. Sepse Zoti - siç thotë Bibla - njeriut të parë për t'ia dhënë shkëndijën e frymës së vet i fryn në fytyrë. Të gjithë artistët e mëdhenj, nga Fidia e Praksiteli përmes Rafaelit, Michelangelos e Da Vincit, gjer te Meshtroviqi dhe Picasso, ishin të preokupuar vetëm me një temë të madhe: ishte ky personazhi i njeriut dhe bota e tij e brendshme. Fama e Mona Lisës qëndron në faktin se mbase ajo paraqet një nga përpjekjet më të suksesshme që "të pikturohet" sekreti i botës së brendshme. Ajo që në dekadën e fundit ngjan në artin amerikan (veçanërisht në pikturë) disa e quajten si "kthim kah drama e personazhit njerëzor". Mirëpo për artin ky është gjithnjë një kthim i sërishëm. Prandaj tema e çdo veprë artistike - pa marrë parasysh ç'dëshirojnë disa t'ia imputojnë dhe për ç'gjë dëshirojnë ta shfrytëzojnë - gjithmonë është vetëm shpirtërore dhe personale, kurrë shoqërore dhe politike. Vetë ngjarja dhe dekoru i jashtëm mund të jenë socialë, mirëpo arti gjithnjë ka të bëjë me anën morale të dukurisë. Arti është "shpirtëror" edhe kur "merret" me trupin. Disa, për shembull, duke u nisur nga pamja e jashtme e gjërave, Rubensin e quajten "piktor të trupit", ndërkaq Rembrandtin "piktor të shpirtit". Në të vërtetë, çdo piktor "pikturon" personalitetin, pra shpirtin. Përmbajtja themelore e çdo drame - falë origjinës religjioze - në instancën e fundit është raport ndërmjet lirisë së brendshme njerëzore dhe

determinizmit të botës së jashtme ku u hodh njeriu. “Në personazhet përkatëse të Shakespeareit ngjarjet relativisht na interesojnë pak, ndërsa pasionet, shpirti më i fshehur në madhësinë e vet të degjeneruar, duket aq i njëmendtë sa vetëm ai vëhet në spikamë, kurse krimi është relativisht i parëndësishëm” (Charles Lamb). “Ç’më duhet aksioni, mjaftojnë personazhet” - tha Eugene O’Neill, duke mbajtur parasysh të njëjtën gjë.

Ky personazh asnjëherë nuk është objekt; në art ai ekziston vetëm si Unë dhe Ti (Martin Ruber, Unë dhe Ti). Së këndejmi tendenca e përhershme që të shlyhet dallimi ndërmjet krijuesit dhe shikuesit, që shikuesi të integrohet si pjesëmarrës i drejtpërdrejtë gjatë krijimit (madje edhe në pikturë - piktori amerikan Rauschenberg). Kur grupi i valltarëve zezakë vjen në ndonjë fshat afrikan, shikuesit që u rrijnë përreth dalëngadalë inkuadrohen në valle, kështu që në fund s’ka ekzekutues e shikues. Askush s’është jashtë valles, të gjithë janë pjesëmarrës - subjekte. Ky është parimi i unitetit të veprës, artistit dhe publikut, parimi që rrjedh prej karakterit metafizik të artit.

Ç’e përcakton këtë parim? Para së gjithash qëndrimi i veçantë i artit ndaj asaj që zakonisht e quajmë realitet objektiv. Ky i a.q. realitet objektiv, të cilin shkenca materialiste dhe filozofia e merr për një lloj absoluti, për artin, si dhe për religjionin - është prapaska, mashtrimi, hyjnia gënjeshtare. I vetmi realitet që pranohet nga arti është njeriu dhe synimi i tij i përjetshëm për t’u dëshmuar, për t’u shpëtuar, për t’u mos humbur në “realitetin objektiv”. E pamë më herët se si çdo pikturë paraqet përpjekjen e pamundshme që të dëftohet mrekullia, që e quajmë personazh. Personaliteti në natyrën e vdekur ose në botën e huaj, impersonale dhe përleshja që rrjedh nga ky relacion - kjo gjë është në bazë të çdo pikturë. Pa këtë përmbajtje s’ka art - mbetja është vetëm mjeshtri. Kjo bën që të dallohen portretet e famshme të Rembrandtit nga pikturat po aq të suksesshme nga aspekti i zanatit, por të pavlefshme nga panaiet. Madje edhe kur ajo përleshje s’është aq e theksuar, ajo përsëmbrendshmi është e pranishme, sepse çdo portret synon njeriun autentik, që është vetëdije, individualitet dhe liri, pra në kundërshtim radikal me natyrën dhe botën.

Ky shpirt pra nuk është “psika” për të cilën flasin shkencëtarët.

Ai është shpirti i njëmendtë, “ruh”, bartësi i dinjitetit dhe i përgjegjësisë njerëzore (Kur’ani), me një fjalë, shpirti për të cilin flasin të gjitha religjionet, të gjithë profetët dhe të gjithë poetët. Është si dallimi ndërmjet Jungut dhe Dostojevskit: kemi Tipat psikologjikë të Jungut dhe vetjet (fytyrat) të Krimi e dënimi. Të parët janë monstrumë, qenie artificiale, dydimensionale; të dytët janë njerëz të gjallë, të mbërthyer ndërmjet mëkatit dhe lirisë, krijesa hyjnore, personazhe.

Artisti dhe vepra e tij

Duke menduar për këtë aspekt të çuditshëm, iracional, jonatyror (ose mbinatyror) të artit, që rrjedh nga origjina e tij metafizike, në një çast do të kuptojmë se vepra artistike, si diçka e objektivizuar, si fakt në botën e jashtme, nuk është qëllimi burimor i artit. Përkundrazi, qëllimi është vetë krijimi, kurse vepra është nusprodukti i tij i pashmangshëm. Esenca e artit është synimi, dhe ky është përbrenda, në shpirt dhe jo në botë. Pa gjithçka që e përcjell - madje edhe pa veprën konkrete - arti mbetet ai që është. Pa këtë synim krijues, arti më s’është art. Pollocku pikturonte duke ecur nëpër pëlhurë ose duke tundur ngjyrat mbi pëlhurë. Rauschenbergu një fazë e pat filluar me një sërë pëlhurash

tërisht të bardha e të zbrazëta madhësish të ndryshme, kurse Yves Klein më 1954 në Madrid publikoi hartën nga 10 faqe njëngjyreshe. Pianisti amerikan John Cage në kompozimin me titull “4 minuta e 33 sekonda” rri për aq kohë pranë pianos, por - nuk luan. I llojit të njëjtë është edhe “mosaktiviteti përplot aksion” i Hamletit ose varfëria e njohur me ngjarje në dramën e Aleksandër Çehovit. Në disa pjesë të tij skenat përbëhen nga heshtja. Në skenë më nuk ndodhë asgjë, por drama rrjedh edhe më tej, ngjarja zhvillohet “përbrenda”. Sepse shpresa, pendimi, mllëfi, përlulja, turpi, dëshpërimi, nuk janë ngjarje - janë përjetime. Në dramën no-japoneze ka skena në të cilat aktori afro njëzet minuta nuk bën as lëvizjen më të vogël. Gjatë kësaj kohe ai dëfton stuhitë e veta të brendshme. Etj. Kështu e vumë në spikamë deri te konsekuencat e sprasme, absurde një aspekt që në art është i pranishëm për së brendshmi - theksimi i të brendshmes dhe i subjektives dhe mohimi i të jashtmes dhe i objektives. Pëlhura njëngjyreshe në informal mund të kuptohet vetëm si mohim absolut i botës së jashtme. Ky mohim s’mund të shprehet në mënyrë më të qartë dhe më radikale. Pikturimi, vetë aktiviteti, Action painting - dhe jo piktura - ky është caku dhe qëllimi i artit. Vepra artistike mund të mos realizohet, të mos materializohet, të mbetet në gjendjen e synimit, por nuk mund të shndërrohet në prodhim, në seri. Ajo duhet të ngërthejë vetinë e unikatit, si kusht qenësor. Mosekzistimi edhe i këtij unikatit nuk e vë në dyshim ekzistimin e “veprës”, duplikati ose multiplikati paraqesin gjithmonë mohimin e saj. Kështu arrijmë deri te paradoksi: veprën artistike e shkatërron shumëzimi.

Në fund mbetet, pra, synimi ose qëllimi i artistit si verifikues i fundit i veprës artistike, qëllim që së jashti verifikohet me nënshkrimin: “Çdo gjë që del nga artisti - art është”, shpall Schwitters. Prandaj pjesët e biçikletës, të vëna njëra pranë tjetrës nga dora e Picassos dhe të vërtetuara me nënshkrimin e tij bëhen vepër artistike (Koka e demit - gjendet në galerinë Luise Leiris në Paris). Në këtë pikë - synimi, gjakimi, qëndrimi i vetëdijshëm i subjektit - ndeshen edhe një herë morali, arti dhe religjioni. “Nuk bëhesh i devotshëm duke kthyer fytyrën nga Lindja ose nga Perëndimi...” (Kur’ani), kurse qëllimi (ose synimi) mbetet vlerë e pareduktuar e veprimeve njerëzore, pa marrë parasysh se rëndësia e tyre dhe pasojat nuk ndërrojnë në botën e jashtme. Arti është krijim, vetë aktiviteti, sikur që morali është ai që një përpjekje të dështuar a një viktimitë të kotë e vlefëson në sytë e çdo njeriu. Kur nga arti, morali e religjioni mënjanojmë çdo gjë joqenësore e të rastit, kur i lakuriqësojmë gjer në esencën e tyre, do të gjejmë dëshirën, gjakimin ose qëllimin, me një fjalë lirinë si përmbajtje të tyre të fundit e autentike. Religjioni, morali dhe arti në këtë mënyrë si kuintesencë të fundit kanë një: humanitetin e pastër.

Madje edhe veprat që sipas natyrës përsëriten, përtërihen përmes personalitetit të artistit. Artur Rubinstein me një rast tha se Koncerti IV i Beethovenit, të cilin ai e ekzekutoi shumë herë, në ekzekutimin e tij nuk ishte asnjëherë vepra e njëjtë. Mejerholdi proklamonte teatrin në të cilin do të luhej vetëm një pjesë - Hamleti. Do ta vënin në skenë regjisorë të ndryshëm dhe kështu do të kishim - pohon Mejerholdi - gjithnjë dramë të re. Kjo është e mundshme vetëm për shkak se arti nuk është në vepër, ai është në jetën e brendshme dhe në personalitetin e artistit, kurse ky personalitet është vetë liria. Rezultati: përjetimi i veprës artistike edhe për artistin edhe për publikun është gjithnjë i ndryshëm dhe në një farë dore i ri.

Kur flasim për veprën, ne pra flasim për artistin, për njeriun që e bëri. Picasso thoshte se vërtetimi i pikturave të Cezanneit vazhdimisht e shtyn të interesohet për vetë frymëzimin ose inspirimin që kishte kur i punoi. Ai thotë: “S’është me rëndësi ç’bën piktori, me rëndësi është ç’është vetë piktori”. Sipas tij, vepra artistike është e rëndësishme vetëm si

zbulim i shkallëshkallshëm i personalitetit të artistit. Në vepër madje reflektohet edhe personaliteti i tij moral. “Njeriu i keq nuk mund të bëhet poet i madh” (Boris Pasternak). Sepse vepra e tij, është vetë ai. Këtë njëzim e ndeshim edhe në ligjërimin e përditshëm. Them: ky është Cézannei, Düreri, Rubensi, në vend të titujve të veprave. Kur në vend të Rojeve të natës themi Rembrandti, për atë pikturë është thënë çdo gjë. Kjo është e vërtetë, të tjerat janë rastësi.

Arti i përket botës sonë të brendshme të të vërtetave e jo botës së jashtme të fakteve. Prandaj mund të dallojmë artin e sinqertë dhe të pasinqertë, poezinë e frymëzuar dhe poezinë e porositur. Prandaj “çdo kopje është e shëmtuar” (Alain). Dallimi ndërmjet origjinalit dhe kopjes - nëse e pranoni - ekziston vetëm nga aspekti i krijimit. Nga aspekti objektiv ai s’ekziston, ose ekziston gjithnjë e më pak.

Njësoj është edhe me këtin. Të gjitha përpjekjet që ai të përkufizohet kanë dalë shterpe. Së këndejmi mbase Abraham Mol shkoi më së largu kur zbuloi se këti është “raport ndërmjet njeriut dhe sendeve dhe jo send. Mbiemër, jo emër”.

Asnjë pikturë artistike dhe asnjë drejtim nuk janë vetvetiu as të gënjeshtërt, as të vërtetë. Të gënjeshtërt mund t’i bëjë vetëm qëndrimi i artistit ndaj botës dhe ndaj veprës së vet. Përsëritja, përsosja ose akademizmi janë të gënjeshtërt pa marrë parasysh drejtimin a zhanrin të cilit nominalisht vepra i përket, sepse u mungon frymëzimi i sinqertë dhe liria, që është kusht i pazëvendësueshëm i jetës së brendshme në art. “Çdo akademizëm do të thotë vdekje” (Jean Cassou pasinqertë sjell në botë vepër të vdekur artistike). Njësoj sikur kur i lutem Zotit. Urata pa inspirim ose pa praninë e brendshme është absurd në çdo botë dhe në çdo vetëdije. Akademizmi në art është si hipokrizia dhe formalizmi në religjion.⁷⁴

Rëndësia primare e vetë krijimtarisë, si një lëvizje e shpirtit, dhe rëndësia sekondare e veprës si fakt në botën e jashtme, manifestohet edhe me krijimin e veprave të pakuptueshme artistike. Këtu duhet të theksojmë para së gjithash se vepra tërësisht të kuptueshme nuk ekzistojnë. Sepse “vepra artistike së pari është problem i brendshëm, një fshehtësi, problem besimi” (skulptori frëng Adam) dhe si e këtillë ajo është rrëfim, vetëm pjesërisht dhe kushtimisht i kuptueshëm dhe i destinuar për të tjerët. “Pikturat e mia i kupton vetëm një njeri në botë, dhe ky jam unë” - thotë De Kiriko, njëri nga piktorët më në zë italianë, themelues i të a.q. “pikturë metafizike”. Në njëfarë dore, çdo vepër është autobiografi. Dramat e shkruara nga dramaturgët - nëse janë drama - vetëm janë fragmente të dramës së jetës së tyre. “Edhe pse askund nuk përshkruaj jetën time, të gjitha personazhet e romaneve të mia flasin për jetën time” - thotë Ignazio Silone. Poezia është monolog - dendur monolog i heshtur. Ajo është e vërtetë e plotë vetëm për poetin dhe botën e tij. Ç’dëshiron të na kumtojë Alberto Giacometti me figurat e veta të vogla pa sy? Faktin se arti është “veprimtari absurde”, “hulumtim i të pamundshmes dhe përpjekje e pashpresë për të kapur shkëndijen, psikën, esencën e jetës”. Në këtë gjurmim, në këtë “veprimtari të pamundshme, çdo njeri është fillikat vetëm dhe secili shkon rrugës së vet. Prandaj protesta e publikut kundër poezisë “së pakuptueshme”, kundër pikturës ose figurës, kryesisht është rezultat i mosnjohjes së vetë esencës së artit. Kështu vetë krijimi dëftohet si qëllim burimor i artit, ndërsa vepra është “simboli i tij i papërkryer”. Gjatë krijimit arti është i tëri, gëzimi i pacenuar; në vepër është vetëm pjesa e tij, dhe dendur për këtë gjë artisti vuan. Ndonjëherë do të kapim me vështirësi

⁷⁴ Vërejmë se në civilizim ndodhë krejt anasjelltas. Gjërat këtu kanë vlerë objektive. Hekurudhën e rrugët për Bregdetin Perëndimor i ndërtuan aventurierët, bankarët e ndërmarrësit plaçkitës, mirëpo motivet e mjetet e tyre s’patën asnjë ndikim për rëndësinë e këtyre objekteve që ndërruan jetën e Amerikës dhe shërbyen për mirëqenie të miliona njerëzve.

kuptimin e vërtetë të një portreti a të një skulpture, sepse vepra është e ndarë nga artisti dhe nga akti krijues që është esenca e saj. Vizitat nëpër galeri mund të na lënë mospërfillës, sepse në to nuk ndizet “flaka e përjetshme”. “Dikur ishin piktura, tanimë nuk janë” - thotë Jean Dubuffet. Vepra artistike është rezultat i zjarrit të ndezur në një shpirt, por vetë ajo nuk është zjarri. Ajo më tepër është dëshmia e tij, gjurma që mbetet pas tij.

Stili dhe funksioni

Kundërshtia ndërmjet artistit dhe veprës, ndërmjet parimit subjektiv dhe objektiv mund të vërehet edhe një herë, kësaj radhe në vetë veprën nën dritën e kontestit shekullor mbi primatin e stilit ose funksionit.

Stili dhe funksioni kanë atë raport si njeriu dhe sendi. Stili është personal, individual. Funksioni është impersonal, objektiv. Stili krijohet, funksioni analizohet, studiohet, konstruktohet. Stili mund të jetë dinjitoz, monumental, farfuritës, i çiltër, i përjetuar. Funksioni më së shumti mund të jetë teknikisht i përkryer. Stili është i pakapshëm dhe i pashpjegueshëm. Funksioni është i arsyetueshëm. Stili është njeriu (Buffon), funksioni është fakt, “realitet objektiv”.⁷⁵

Dallojmë dy veprimtari të pavarura dhe të ndara: modelimin estetik dhe përsosjen teknike. E para ka parasysh plotësimin e synimit të pashpjegueshëm të njeriut për të bukurën dhe formën; e dyta ka parasysh funksionin si shprehje e nevojave të njeriut. E para synon shumëtrajtshmërinë, individualizimin. E dyta uniformitetin dhe nivelizimin. Është me interes që këtu të vërehet, më tepër nga pikëvështrimi i ideve të pjesës së dytë të këtij libri, se të dy këto tendenca, të zgjatura dhe të ndara prej njëra-tjetrës, shpiejnë drejt rezultatit të pajetës. Natyrisht, më së miri është e mundshme t’i kundrojmë në shembullin e arkitekturës për shkak të natyrës së saj të përzier. Vetëm modeli estetik, zhvillimi i formës pa mbajtur lidhje me funksionin së shpejti merr trajtën e dekorit të degjeneruar dhe krijon godinën me një efekt artificial e bosh si i prapaskenës.

Anasjelltas, vetëm përsosja teknike, duke pasur parasysh funksionin e zhveshur, ka për rezultat objektet e ftohta dhe amorfë, me tendencë të barazimit e të monotonisë. “Nëse ndërtojmë në mënyrë të ndershme, - thotë Mies Van der Rohe, njëri nga ithtarët e funksionalizmit - kisha nuk guxon të dallohet nga fabrika”.

Tërë ndasia e stërlashtë e botës përsëritet edhe një herë në kundërshtinë e stilit dhe të funksionit.

Arti dhe kritika (Mossuksesit i kritikës)

Faktet e ekspozuara mund të shpjegojnë dështimin dhe kufizimin e kritikës. Kritika përpiqet të shpjegojë veprën artistike, kurse, në të vërtetë, pikërisht ajo, duke pasur

⁷⁵ Është vështirë ta definosh stilin. Ja një çanësim i Werner Nihlsit: “Ndërmjet sistemeve të formave dhe rrymave shpirtërore të një epoke ekziston lidhja kauzale... Secila formë është shprehje e rrymave sunduese, frymore shpirtërore dhe emocionale, materializim i nevojave shpirtërore e idealeve... Stilet janë dorëshkrimet e njerëzimit. Vëzhguesit të informuar i thonë shumë më tepër se çdo analizë tjetër, sado e saktë historike” (W. Nihls, *Fundi i epokës funksionaliste*).

parasysh metodën e saj racionaliste, është e paaftë për këtë gjë. Prandaj thuhet se “kritika e vret veprën”. Ajo do t’i jepë “kuptim” një gjëje e cila në esencë s’është edhe aq fryt i kuptimësisë.⁷⁶ Për kritikun vepra është objekt ose “fenomen psikologjik”. Për artistin ajo është vizion fare i brendshëm, i vënë në lëvizje nga pësimi dhe përjetimi. Jo rezultat i analizës dhe i mendimit logjik, por “bijë e pikëllimit dhe e dhembjes” (Picasso). Prandaj më dendur kritikët e errësojnë qasjen ndaj veprës sesa e ndriçojnë. Pasi kishte lexuar një vepër të F. Kafkës, Einsteini ankohej: “Nuk mund ta lexoj. Shpirti njerëzor s’është aq i ndërlikuar ta kuptojë” (letër Tomas Mannit). Mirëpo kritikët ia arritën ta “tejkalojnë” edhe vetë Kafkën. Alfred Casin shkruante se është më lehtë ta lexosh Kafkën se shumicën e interpretuesve të tij. “Librat e tyre Kafka do t’i merrte edhe si një shembull të largimit të vet nga njerëzimi”. Kurse Dostojevski artikujve të kritikëve të vet dhe interpretuesve të shkolluar ua kundërvënte mendimet e lexuesve të zakonshëm. Në një shënim të ditarit të tij më 1876 lexojmë: “Lexuesit më kanë përkrahur gjithmonë, kritikët jo”. Arti kërkon publikun jokritik. Për shikuesin tepër kritik, vepra artistike do të zbërthehet në një varg të dhënash a këshillash, mirëpo synimi i vërtetë do të mbetet i huaj.

Ndaj është fare e mundshme të supozohet se një numër i konsiderueshëm i shikuesve mesatarë do të jetë më afër porosisë së vërtetë të veprës sesa kritiku i shkolluar, thjesht sepse meqë nuk përpiqen “ta kuptojnë”, do t’ia arrijnë ta përjetojnë. Shumë shpesh mospajtimi i publikut dhe i kritikës rreth vlerësimit të një pjese a poezie mund të rrjedhë nga këto dy qasje tërësisht të ndryshme.

Pamundësia e kritikës në art do të thotë, për të njëjtat arsye, pamundësi e teologjisë në religjion. (Faulkneri kritikët i krahasonte me klerikët). S’mund të ekzistojë shkenca për fenë. Çështjet e vërteta religjioze dhe etike në mënyrë adekuate mund t’i shprehë drama, teatri, romani. Ungjilli dhe Kur’ani nuk janë shkrime teologjike. Kjo është edhe një pikëprerje a madje varësi e religjionit dhe artit. Krishterimi mund të ekzistojë vërtetësisht vetëm si histori për Krishtin, jo si teologji. Tjetër është Isai dhe Ungjilli, tjetër Pali dhe Kisha.

Duke e përfunduar këtë krye për pikëprerjet ndërmjet religjionit dhe artit, duhet të theksojmë në fund se arti përmes kërkimit të njeriut bëhet kërkim i Zotit dhe çështjen s’e ndërron fare fakti se ka artistë nominalisht ateistë, sepse “arti është mënyrë veprimi, jo mënyrë mendimi” (Alain). Ka piktura joreligjioze, por s’ka art joreligjioz. Fenomeni i artistit-ateist, te fundja mjaft i rrallë, mund t’i ngarkohet kontradiktave të pashmangshme të njeriut dhe pavarësisë relative të logjikës së vetëdijshme njerëzore nga prirja e përgjithshme spontane, por prandaj autentike, që përfaqëson përgjigjja e njeriut në presionin e tërësishëm të “qiellit dhe tokës”. Nëse s’ka të vërtetë religjioze, s’ka as të vërtetë artistike!

⁷⁶ Andre Marchand: “Poeti s’është intelektual. Intelekti në pikturë s’të shpie gjëkund. Nevojitet drita në shpirt”. Bissiere: Piktura u drejtohet ndjenjave njerëzore. Gjithnjë do kthyer në burime. Ato janë më të pastrat e më të njëmendtat. Mirëpo civilizimi ynë është intelektualist dhe intelektual i as për së largu nuk e kupton artin figurativ.

4. Morali

- ❖ *Detyra dhe interesi*
- ❖ *Qëllimi dhe vepra*
- ❖ *Dresura dhe edukata*
- ❖ *Morali dhe mendja njerëzore*
- ❖ *Shkenca dhe shkencëtari ose dy kritikant e Kantit*
- ❖ *Morali dhe religjioni*
- ❖ *Moralja dhe e dobishmja, i a.q. moral i “interesit të përgjithshëm”*
- ❖ *Morali pa Zot*

Detyra dhe interesi

Konturat e dy rendeve të sendeve nga të cilat përbëhet i tërë realiteti nuk janë shpjeguar ende tërësisht. Në një anë është krijimi, me lirinë, spontanitetin, vetëdijen, personalitetin e vet; në anën tjetër është evolucioni, me kauzalitetin, entropinë, inercionin dhe anonimitetin (homogjenitetin). Dy hallka të mëtejme të këtij zinxhiri janë detyra dhe interesi. I pari është nocioni qendror i moralit, i dyti i politikës.

Detyra dhe interesi paraqesin dy shtysa të ndryshme të çdo veprimtarie njerëzore, ndërmjet të cilave zakonisht nuk mund të bëhen krahasime: detyra është gjithmonë e painteresuar, kurse interesi s'ka të bëjë me moralin. Morali nuk është funksional as racional. Nëse duke rrezikuar jetën hyj brenda shtëpisë që digjet për të shpëtuar jetën e fëmijës së fqinjit dhe kthehem duke mbajtur para duarsh fëmijën e vdekur, a mund të thuhet se veprimi im është i pavlefshëm meqë s'pati asnjë rezultat?

- Morali është ai që i jep vlerë këtij flijimi të padobishëm, kësaj përpjekjeje pa rezultat, siç është arkitektura “ajo që gërmadhat i bën të bukura” (A. Perret).

Pamja e drejtësisë së mundur, që edhe si e tillë, e ngadhënjyer, pushton zemrat tona, shfaqet si fakt që s'është nga “kjo botë”. Sepse me ç'argumente të kësaj bote, natyrorë, logjikë, shkencorë dhe përgjithësisht mendorë mund të arsyetohet veprimi i heroit që bie duke qenë në anën e të drejtës dhe virtytit. Nëse s'ka botë tjetër, përveç kësaj të mbyllur në hapësirë e kohë dhe ka vetëm natyrë mospërfillëse para drejtësisë dhe padrejtësisë, flijimi i heroit që humb në këtë botë meqë mban anën e të drejtës, është absurd. Anasjelltas, pikërisht ky veprim i tij, meqë refuzojmë ta konsiderojmë absurd, qëndron atëherë si shpallje e Zotit, lajm se është edhe një botë tjetër që ka kuptim e ligje fare të tjera, botë kundruall botës së natyrës dhe të gjithave ligjeve e interesave të saj. Ne atë veprim “të pamend” e miratojmë, mbajmë anën e tij me tërë qenien tonë, pa e ditur pse dhe as pa pasur nevojë ta dimë pse: është diç që ose s'kuptohet fare, ose kuptohet vetvetiu. Madhështia e të bëmes heroike nuk është te dobia, sepse dendur është e padobishme, as te logjika, sepse dendur është e palogjikshme. Drama e përjetuar dhe e jetuar mbetet gjurma më e ndritshme e hyjnores në këtë botë. Këtu qëndron vlera e saj e përhershme dhe universale dhe rëndësia për të gjithë njerëzit mbi tokë.

Njëmendësia e një bote tjetër do të duhej të na duket aq më e madhe kur fytyrat e mëdha tragjike, që në këtë botë luftuan dhe pësuan, nuk mund t'i trajtojmë si të ngadhënjyer, por si ngadhënjyes. Ngadhënjyes? - Por në ç'botë ata qenë ngadhënjyes? Në ç'mënyrë u bënë ngadhënjyes ata që humbën qetësinë, lirinë ose madje jetën? - Sheshazi në këtë botë ata nuk qenë të këtillë. Pra të këtillë janë vetëm në një botë tjetër, e cila tërësisht ndryshon nga kjo këtu. Më shumë se të gjithë profetët e predikuesit, këta martirë janë lajmëtarë të vërtetë të asaj botës tjetër. Jetat e tyre gjithmonë sërish na bëjnë të qëndrojmë para dilemës: ose ka ndonjë kuptim tjetër ekzistenca njerëzore, ndonjë kuptim tërësisht tjetër nga ky kohori, relativi dhe i kufizuari, ose këta shpirtra të mëdhenj, të cilët nuk pushojmë së admiruari ishin, në të vërtetë, “raste të dështuara”. Mirëpo me këtë supozim të dytë fillon të rrënohet një botë e tërë.

Pikërisht duke qenë fenomen moral, edhe pse fakt i jetës reale njerëzore dhe s'mund të ketë shpjegim racional, gjendet argumenti i parë dhe mbase i vetëm i religjionit. Sepse, sjellja morale ose është çmenduri, ose ka kuptim sepse Zoti ekziston. Mundësi të tretë s'ka. Ne duhet ose ta flakim moralin si një mori paragjykimesh ose në ekuacion të

radhisim një madhësi të cilën do ta quanim “shifër të amshimit”. Vetëm me kusht se jeta është e amshueshme dhe se njeriu nuk vdes, pra me kusht se Zoti ekziston dhe me Të edhe një botë që ndryshon nga natyrorja, ka kuptim sjellja morale e njeriut, pa marrë parasysh se a përkon ajo me fljimin e ndonjë interesi të vogël ose të jetës.

Nuk janë të shumtë njerëzit që veprojnë sipas ligjit të virtutit, por kjo pakicë e pafund paraqet krenarinë e njerëzimit dhe të çdo krijese njerëzore. Nuk janë të shumta çastet e jetës sonë kur veprojmë ekskluzivisht sipas ligjit të detyrës. Mirëpo pa marrë parasysh këtë gjë, çastet kur ngritemi mbi vetveten, duke lënë pasdore interesin dhe dobinë, sado të rralla të jenë, paraqesin vlerën e vetme të pazhdukshme të jetës sonë.

Njeriu asnjëherë s’është “neutral” moralisht. Për këtë arsye ai është gjithnjë ose me moral të vërtetë, ose me të rremë, ose me të dytë, që ngjan më së shpeshti. Në kohë të ndryshme është punuar dhe vepruar në mënyra të ndryshme, mirëpo gjithmonë është theksuar njësoj e drejta, e vërteta, barazia, liria. I urti dhe heroi singërisht dhe në emër të së vërtetës, kurse politikanët dhe demagogët me dyfytërsi dhe në emër të interesit. Por edhe morali i rremë i demagogëve dhe i hipokritëve nuk është më pak i dobishëm për çështjen të cilën e diskutojmë. Ai moral i shtirur, ajo maskë morale, ajo garë shekullore me fjalët për drejtësi, për barazi e humanizëm, njësoj e vërteton njëmendësinë e moralit sikur edhe martirizimi i madhërishtëm i heronjve dhe i të shenjtëve. Historia politike - veçanërisht ajo më e reja - ka përplot shembuj sesi edhe armiq të lirisë me aparatën për represione e spiunime mbajnë edhe aparatën e atyre që flasin pandërprerë dhe me të madhe për liri e drejtësi, kurse planet e një grupi të kufizuar për marrjen e pushtetit i shpallin si luftë për liri, demokraci e drejtësi. Madje edhe Ivani i Tmerrshëm, të cilin për krimet monstruoze e quanin xhelat në fronin mbretëror, para ekzekutimit të 400 aristokratëve e princërve që i akuzoi pa bazë për tradhti, ndjeu nevojë t’i dëshmohej se akti i tij është i drejtë. Pa marrë parasysh se a pati ai vetë nevojë për këtë iluzion mbi veprimin e vet të tmerrshëm ose se kjo i duhej për shkak të popullit (për shkaqe demagogjike), pamundësia për t’i ikur gjyqit moral, nevoja për të pasur arsyetim moral ekziston në të dy rastet. Dyfytërsia si moral i rremë flet për vlerën e moralit të njëmendtë, sikur që paraja e rreme vlerën e vet, qoftë edhe të përkohshme, e ka në sajë të faktit se ekziston paraja e vërtetë. Dyfytërsia dëshmon se secili pret nga tjetri sjellje morale.

Qëllimi dhe vepra

Në botën e natyrës sendet ekzistojnë objektivisht. Toka rrotullohet rreth Diellit (dhe jo anasjelltas), e ditëm a s’e ditëm, deshëm a s’deshëm. Ne madje mund ta urrejmë këtë fakt, por megjithatë s’mund ta injorojmë as ta ndryshojmë. Nga pikëvështrimi moral faktet janë absurde. Ato s’kanë parashenjë morale dhe si të tilla janë të paqena moralisht. Anasjelltas, në botën tonë të brendshme, njerëzore, sendet nuk ekzistojnë objektivisht. Ato fare nuk ekzistojnë në kuptimin natyror të fjalës. Ne aty jemi pjesëmarrës të drejtpërdrejtë dhe pamja e asaj bote varet tërësisht prej nesh. Ajo botë nuk ekziston për atë pjesë të cilën nuk e kemi krijuar me synimet tona. Kjo është fusha e lirisë së njeriut. Dhe për dallim nga bota e jashtme, tek bëjmë atë që duhet bërë, tek është i pasuri dhe i varfëri, i mençuri dhe i marri, i arsimuari dhe primitivi, i dobëti dhe i forti - të gjithë këta faktorë që nuk varen nga vullneti ynë dhe nuk shprehin Unin tonë autentik - në botën e brendshme ekziston liria e plotë dhe barazia e gjasave. Ajo liri është e plotë, sepse s’ka kufizime materiale (natyrore) dhe e tëra manifestohet në qëllim

dhe në synim. Çdo njeri, pa përjashtim, njësoj mund të dëshirojë dhe të synojë të jetojë sipas zërit të ndërgjegjës së vet, që do të thotë duke iu nënshtruar disa ligjeve morale, pa marrë parasysh çfarë e cilat. Çdo njeri s'mund të bëjë mirë, por çdo njeri mund të synojë të mirën dhe ta dojë të mirën. Shumë nga njerëzit nuk kanë mundësi të ndihmojnë korrigjimin e padrejtësisë, por secili në shpirtin e vet mund të gjykojë a të urrejë padrejtësinë e vet dhe të të tjerëve. (Këtu qëndron kuptimi i pendimit). Morali nuk është në vetë aktin, por para së gjithash në synimin për të jetuar drejt, në përpjekjen e vullnetit, në luftën për t'u shpëtuar. Të jesh i përkryer, pa mëkate s'është njerëzore. Të gabosh dhe të pendohesh më tepër i shkon njeriut, është më njerëzore. Kujtone Aljoshën dhe Mitja Karamazovin. Aljoshë është i mrekullueshëm, gati i përkryer. Mitja është njeri i tërë, dhe përkundër të gjitha pasioneve dhe mëkateve, a mund të thuhet me siguri cili nga ata të dy është më afër hirit hyjnor?

Sa veprime bëjmë pa dëshiruar! Sa veprime gjithashtu synojmë t'i bëjmë, porse s'do t'i bëjmë kurrë. Ja, pra, ato dy botë: zemra dhe natyra. Një synim yni, madje kurrë i realizueshëm, ndodhi tërësisht në botën e zemrës. Ajo është një realitet i plotë. Gjithashtu, një veprim me pahir yni, një punë prapa së cilës nuk është qëllimi ynë, ka ngjarë tërësisht në botën e natyrës, kurse mund të thuhet se fare nuk ka ngjarë në atë botën tjetër, në botën e brendshme.

Kjo kundërshti ndërmjet synimit dhe veprës është shprehje e kundërshtisë së stërlashtë ndërmjet njeriut dhe botës dhe gati në mënyrën e njëjtë shfaqet në etikë, në art dhe në religjion. Qëllimi, synimi artistik dhe devotshmëria i përkasin së brendshmi njëri-tjetrit dhe qëndrojnë në të njëjtat raporte me projeksionet materiale, "të kësaj bote": me sjelljen, veprën dhe ritin. Të parët janë përjetime në shpirt, të dytët janë ngjarje në botë. Veprat gjykojnë sipas qëllimeve - veprat gjykojnë sipas pasojave. E para është porosi e çdo religjioni, e dyta është devizë e çdo politike ose revolucioni. Këto janë dy logjika antagoniste. Në njërin pikas mohimi i botës, në tjetrën - mohimi i njeriut.

Shkenca dhe materializmi në mënyrë të paevitueshme e vunë në dyshim autenticitetin e qëllimit në sjelljen njerëzore. U verifikua se qëllimi nuk është diç fillestare as burimore, por diç që do të duhej shpjeguar, që është pasojë dhe jo shkak. Sipas tyre, shkak i aktit njerëzor nuk është te qëllimi, por në një diçka jashtë vetëdijes, në një zonë të determinizmit të përgjithshëm.

Anasjelltas, sipas religjionit çdo njeri ka në vete një qendër të brendshme, që ndryshon esencialisht nga bota e tërë. Ky është fundi i çdo qenieje, shpirti i saj. Qëllimi do të thotë hap i brendshëm në thellësinë e vetvetes, gjer tek ai fund, për t'u përvetësuar veprimi, për t'u verifikuar ose për t'u vërtetuar së brendshmi. Ai pastaj mund të bëhet ose jo. Në botën e brendshme ai është bërë njëherë e përgjithmonë. Pa këtë "konsultim me vetveten", veprimi i njeriut është akt mekanik ose rastësi në një botë kalimtare dhe të jashtme.

Njeriu nuk është ajo që bën, por para së gjithash ajo që dëshiron, që synon. Letrari nuk kufizohet me ngjarje, por vete në shpirtin e heroit të vet, në motivet e fshehura. Po s'e bëri këtë gjë, ai shkruan kronikë, jo vepër letrare.

Arnold Geulinch, mendimtari holandez që merret me etikë, jashtëzakonisht qartë theksoi rëndësinë e qëllimit në etikë. Sipas tij, qenia jonë e njëmendtë përbëhet vetëm nga njohja dhe vullneti. Jashtë vetëdijes sonë s'kemi aftësi të veprojmë. Veprimi thuaja nuk varet nga pushteti ynë, por është i tëri në duart e Hyjnisë. Moralja prandaj nuk përkon me aktin e drejtë, por ekskluzivisht në qëllimin e drejtë.

Idenë e ngjashme e zhvillon dhe Humei: "Vetvetiu ndonjë veprim nuk ka meritë morale; për të njohur gjendjen morale dhe vlerën e një njeriu, duhet të shikojmë në brendi. Dhe

meqë këtë s'e bëjmë dot drejtpërdrejt, vëmendjen e përqëndrojmë tek veprimet; mirëpo ato janë dhe mbeten vetëm shenjat e synimit të brendshëm, prandaj të vlerësimit moral" (David Hume, Treatise on Human Nature).

Kur ia kemi mësyer ndonjë vepre, ajo tashmë është e mbaruar në jetën e amshuar. Sajimi i saj i jashtëm është pjesë e saj tokësore, pra pjesë e kushtëzuar, joadekuate, joautentike, e rastit dhe, po deshët, absurde. Synimi dhe qëllimi janë të lirë; sajimi u nënshtrohet kufizimeve, ligjeve dhe kushteve. Qëllimi është tërësisht yni sajimi ka diçka të huaj dhe të rastit.

Morali është synim e jo veprim. Po të mos ishte kështu, atëherë eunuku do të ishte njeri i virtytshëm, ndërsa i sëmuri nga lukthi shembull i maturisë. Ndërkaq është e qartë se nuk është kështu.

Njeriu është i mirë nëse e do të mirën ashtu siç e kupton ai; kjo për kuptimin e të tjetrit mund të jetë edhe keq. Njeriu është i keq nëse e do të keqen ashtu siç e kupton ai, qoftë kjo edhe e mirë për të tjerët ose e mirë sipas kuptimit të të tjerëve. Fjala gjithnjë është për njeriun brenda vetes, për botëkuptimin e tij, për botën që është vetëm e tij dhe e askujt tjetër. Në këtë raport fare të brendshëm, fare shpirtëror, çdo njeri është tërësisht i vetëm dhe absolutisht e njësoj i lirë. Ky është kuptimi i deklaramit të Sartreit se çdo njeri është absolutisht përgjegjës dhe se "nuk ka viktima të pafajshme, as të dënuar të pafajshëm në ferr" (J. P. Sartre, Huis Clos).

Dresura dhe edukata

Ajo që na trondit dhe na befason më shumë nga librat e vjetër janë tregimet për transformimin, për rilindjen morale të njerëzve. Nga një lëvizje e brendshme, e pashpjegueshme dhe e lirë, mëkatarët e dhunuesit më të mëdhenj brenda natës bëhen murgarë të butë dhe luftarë për të drejtën. Gjithmonë kjo është punë e çastit. S'ka aty ndonjë riedukim, ndonjë proces, ndonjë ndikim. Është fjala për një ndodhje në thellësitë e shpirtit, për një përjetim që tashmë është bashkuar me një energji, tërësisht të brendshme për nga natyra, e cila me vrullin e vet e ndërron njeriun që në themel. Ky shndërrim i takon vetëm njeriut dhe prandaj këtu nuk ka proces, kauzalitet, kushtëzim, shkaqe dhe pasoja, madje as shpjegim racional. Kjo është dramë, esenca e së cilës është liria dhe kreacioni.

E mira dhe e keqja është brenda njeriut. Me asnjë ndikim nga jashtë, rrethana të ndryshuara, dresurë (stërvitje), ligje, forcë, njeriu s'mund të "përmirësohet". Mund të ndërrohet vetëm sjellja e tij. Vesi dhe virtyti s'janë "prodhime si acidi sulfurik dhe sheqeri", siç mendonte Hypolite Taine ose Zola. Te Ringjallja Tolstoi dëfton sesi manipulimi me njerëz, në çka shndërrohet riedukimi i të dënuarve, vetëm prish njerëzit. Rilindja, transformimi, vie spontanisht, nga brenda, si rezultat i një lëvizjeje të shpirtit dhe në shpirt. Nga aspekti i religjionit është i kotë çdo ndikim i jashtëm që të çrrënjësojë e keqja. Kjo është esenca e vërtetë e "moskundërshtimit të së keqes" të krishterimit ose të budizmit.

Prandaj dresura është kryesisht e pafuqishme kur kemi të bëjmë me qëndrimin e vërtetë moral të njeriut. Tek ushtari me dresurë mund të zhvillojë aftësitë e rezistimit, të shkathtësisë, të forcës, por me dresurë tek ai s'mund të zhvillojë ndjenjën e nderit, të dinjitetit, të entuziazmit dhe të trimërisë. Këto të fundit janë cilësi shpirtërore. Sa herë është dëshmuar se me ligje, me terror, me presion, me të gjitha llojet e dhunës e të

detyrimit s'ka mundësi të imponohet ndonjë besim a sjellje. Dhe çdo pedagog e di se ndonjëherë orientimi këmbëngulës në një drejtim bën që fëmija të rezistojë, dhe pastaj të anojë e të dëshirojë diç tërësisht tjetër. Kjo rrjedh nga karakteri “njerëzor” i njeriut. Dresura është e pafuqishme mbi njerinë, sepse ky ka shpirt. Në pafuqinë e dresurës dhe në pasigurinë e edukatës gjendet argumenti “i kapshëm” se njeriu është shtazë e pajisur me shpirt, që do të thotë me liri.⁷⁷

Prandaj çdo edukim i vërtetë është vetedukim në esencë dhe si i tillë mohim i dresurës. Synimi i edukimit të vërtetë s'është që ta ndryshojë njeriun drejtpërdrejt (sepse, shikuar hollë e hollë, kjo nuk është as e mundshme), por që me shembull, këshillë, pamje a me çfarëdo tjetër, të vë në lëvizje një rrjedhë të brendshme të përjetimeve, të detyrojë një vendim fare të brendshëm në dobi të së mirës. Pa këtë s'ka ndryshim të vërtetë të njeriut, arrihet vetëm ndryshimi i sjelljeve, që mund të jetë i shtirur ose fare i përkohshëm. Sjellja që nuk angazhon gjakimin tonë më të thellë, që ka ngelur në sipërfaqe, s'është edukim, por dresurë. Edukimi përfshin pjesëmarrjen tonë vetjake, përpjekjen tonë vetjake. Prandaj rezultati i edukimit është gjithmonë i ndryshëm dhe i paparashikueshëm.

Individualistët besojnë se njeriu mund të transformohet, të rilindë së brendshmi; pozitivistët besojnë se mund të riedukohet, t'i ndryshohet sjellja. Filozofia që kanë këto botëkuptime është e qartë: nëse delikti është rezultat i zgjedhjes, i vullnetit të keq, riedukimi, me masa të jashtme ka pak gjasa për sukses. Anasjelltas, nëse delikti është pasojë e shprehive të këqija atëherë përmirësimin e faktorëve është e mundshme ta bëjmë duke i ndërruar ato rrethana ose duke krijuar shprehje të reja. Ky është dallimi ndërmjet transformimit të brendshëm dhe dresurës. Çdo riedukim i zbatuar nga administratorët dhe pushteti, dhe veçan nga ushtria dhe policia, gjithmonë është dresurë, asnjëherë edukim. Edukimi është i pakapshëm dhe subtil, fare i tërthortë, ndikim në shpirtin e njeriut me dashuri, me shembull, me përdëllim, madje edhe me dënime, që vënë në lëvizje një aktivitet të brendshëm dhe e ndryshojnë njeriun. Dresura, shtazore në esencë, është sistem i masave dhe i veprimeve që shtaza njerëzore të detyrohet në sjellje të caktuar, në të a.q. sjellje të drejtë. Edukimi i përket njeriut, dresura shtazës.

Me dresurë mund të arsimohen qytetarët që i përmbahen ligjit, jo pse e respektojnë, por nga frika ose nga shprehja. Brendia e tyre mund të jetë e vdekur, ndjenjat e tyre mund të jenë tërësisht të thara, megjithatë të mos i shkelin ligjet, sepse janë të dresuar. Rrëfimi për të a.q. qytetarë të ndershëm, moralisht të zbrazët dhe për kundërvajtësit, që në esencë janë të mirë dhe fisnikë, është temë e pashtershme e letërsisë. Së këndejmi dy drejtësi: njerëzore dhe Hyjnore.

Spektri i brendshëm i njeriut është i madh, gati i pakufishëm. Ai është i aftë për krimet më të neveritshme dhe për flijimet më të larta. Madhështia e njeriut nuk është fillimisht tek prirja kah e mira, por tek mundësia e zgjedhjes. Secili do ta poshtërojë njeriun po që se në çfarëdo mënyre e zvogëlon a e kufizon këtë zgjedhje. Nuk ekziston e mira jashtë dëshirës sime dhe as që e mira mund të vendoset me forcë. Kusht për të mirën është liria, ndërkaq forca dhe liria përjashtohen reciprokisht. “Besimi nuk bëhet me forcë” (Kur'ani). I njëjti ligj vlen edhe në etikë. Dresura, madje edhe kur imponon sjellje të drejtë, në esencë është jomorale dhe jonjerëzore.

⁷⁷ Prandaj do të gjejmë se materialistët besojnë se edukimi si dresurë ka fuqi të pakufizueshme (Helvetius, *De l'homme*), përderisa të krishterët pohojnë se ai është pa asnjë ndikim.

Morali dhe mendja njerëzore

Nocioni i lirisë njerëzore është i pandarë prej mendimit etik. Në historinë e etikës, pa marrë parasysh tërë ndryshimet nëpër të cilat ky mendim ka kaluar, liria ka mbetur konstante e të gjitha ndërrimeve dhe zhvillimeve. Me refuzimin e lirisë refuzohet edhe etika si ide. Rëndësinë që për fizikën ka hapësira dhe sasia, e ka liria për etikën.⁷⁸

Ndërkaq mendja kupton hapësirën dhe sasinë, por se kupton lirinë. Këtu fillon jazi qenësor ndërmjet mendjes dhe secilës etikë të njëmendtë.

Liria është kategori jashtëmendore, kurse funksioni i mendjes përfshin përpjekjen për të zbuluar në çdo gjë natyrën, mekanizmin, llogarinë, që në fund të fundit do të thotë se në çdo gjë të zbulojë vetveten, pra sërish mendjen. Prandaj mendja vazhdimisht sillet në çark, sepse në natyrë s'mund të gjejë diç më të lartë se veten, do të thotë mekanizmin. Kjo mund të shpjegojë paradoksin e një numri të madh të teorive të etikës të cilat persiatjet e veta i përfundojnë, duke nënvizuar tërë llogarinë e ndërlikuar, me konkludimin: altruizmi = egoizmi, mohimi i kënaqësisë = kënaqësia, në mënyrë që Voltairei të mund të shprehte atë *reductio ad absurdum* të famshëm: flijimi i jetës për interes personal!?

Analiza mendore (logjike) e fenomenit moral e redukton moralin, madje mbase edhe kundër habitës së vetë analitikut, në natyrë, në egoizëm. Në natyrë mendja zbulon natyrën e pastër, instinkt, pushtetin e dy sunduesve: dhembjes dhe kënaqësisë, që janë shprehje e robërisë së njeriut, të jolirisë së tij. Është i njëjti mekanizëm mendor që Zotin e redukton në parashkak ("Lëvizësi i palëvizshëm"), shpirtin në psikë, artin në vepër dhe teknikë. Tentimi i themelimit mendor të etikës nuk do të na shpie kurrë më larg se tej të a.q. moral shoqëror, në të vërtetë, tej rregullave të sjelljes që janë të domosdoshme për mbajtjen e një turme, d.m.th. tej një lloji të disiplinës shoqërore.

Moraliteti s'është prodhim i mendjes as si parim, as si praktikë. Mendja vetëm i hulumton dhe i përcakton marrëdhëniet ndërmjet sendeve. Gjykimin vlerësues në esencë, në pjesën që ka të bëjë me miratimin moral a me mohimin moral, mendja s'është në gjendje ta bëjë. Kështu p.sh. parimi se t'i unifirmizosh njerëzit shpirtërisht s'është e lejueshme nga aspekti etik është fare i qartë për çdokend, porse nga aspekti racional është i paargumentueshëm. S'mund të dëshmohet shkencërisht se një gjë "nuk bën" (në aspektin moral), njësoj sikur s'është e mundshme të bëhet dallimi shkencor (ekzakt) ndërmjet kësaj dhe artit (të përcaktosh shkencërisht raportin bukur - s'është bukur). Natyra (ose mendja, që është e njëjta gjë) nuk e dallon të drejtën nga e padrejta, të mirën nga e keqja. Këto cilësi në natyrë nuk ekzistojnë. Ose: ç'domethënie ka për shkencën njeriu si individualitet i papërsëritshëm. Shkencëtari do të jetë diç më shumë se kaq - duhet të jetë njeri - për ta kuptuar këtë premisë. Maksima e njohur etike se njeriu i mirë është gjithnjë i lumtur, kurse i keqi fatmjerë - s'mund të kuptohet racionalisht. Dhe as etika e krishterë s'është doktrinë nga aspekti shkencor. Ajo tërësinë e kërkesave të veta morale e ka shfaqur me një personalitet, personalitet- shembullin e Jezu Krishtit, pra jo me një etikë të mësuar, por të përjetuar. Tre parimet e famshme të Revolucionit frëng: barazi-liri-vëllazërim, s'mund të pasojnë nga shkenca dhe s'mund të argumentohen shkencërisht. Pa pjesëmarrjen e diçkasë që s'është shkencë fare, shkenca më parë do të vënte tre parime të kundërta: pabarazinë, disiplinën absolute shoqërore dhe anonimitetin (tjetërsimin) e individit njerëzor në kolektivin e organizuar në mënyrë të përkryer.

⁷⁸ Esenca e frymës është liria, siç është pesha esencë e materies (Hegeli).

A do t'i ndihmonte Jean Valjeanit (Hugo, Të mjerët) shkenca për të zgjidhë enigmën morale që i doli para? A do të duhej të flijonte interesin e një numri aq të madh njerëzish vetëm për të shpëtuar një njeri të lënë, por të pafajshëm? Dhe si do të dukej ky vendim? A s'do të anonte shkenca nga i a.q. interes i përgjithshëm? - As çështja e shtruar për të cilën është fjala s'mund të jetë objekt i shkencës, as përgjigjja e saj - sikur të ishte e mundshme - nuk do të ishte në pajtim me ato që kërkon shpirti i secilit njeri. Ajo që në mënyrë aq të gjallë e tronditëse na shfaqet te Stuhia nën një kafkë e Hugoit s'është përleshja në mendjen e një njeriu, por përleshja ndërmjet mendjes dhe shpirtit të njeriut, duke shkatërruar ndeshjen e argumenteve që u përkasin anëve të ndryshme të personalitetit njerëzor. Në esencë ky është dialogu ndërmjet mendjes dhe vetëdijes, dialog në të cilin ndërrohen arsyet e pamposhtura e të dy logjikave antagonistë për nga natyra. Por ky debat s'është logjik, as matematikor, mund të duket vetëm si i tillë, dhe asnjë konkludim përfundimtar nuk pason nga kjo polemikë e brendshme. Sepse janë argumentet e dy cilësive të ndryshme, dy lloje të ndryshme, që s'mund të krahasohen, të mblidhen e të zbriten. Ato janë nga qielli dhe nga toka, nga dy botë të ndryshme. Vetëm vetë njeriu për vete dhe në vete mund të zgjedh në këtë dilemë dramatike. Vendimi që merr Jean Valjeani paraqet disfatën e mendjes, por triumfin e njeriut, triumfin që s'mund të shpjegohet në mënyrë racionale, as të arsyetohet, por pranë të cilit qëndrojnë të gjithë njerëzit duke e miratuar të heshtur e pa dallim.

Ne të gjithë kemi një siguri të brendshme për lirinë tonë. Mirëpo, të përpiqemi ta argumentojmë e ta shpjegojmë shkencërisht këtë siguri, por njëkohësisht ndjenjë aq të pakapshme. Ose: e pranojmë pa përjashtim si të kuptueshme dhe të drejtë që kryesin aksidental të veprës duhet liruuar nga përgjegjësia. Megjithatë, këtë qëndrim të qartë e logjik s'është e mundshme ta arsyetojmë shkencërisht. Ajo që pranohet fare thjesht prej zemrës së secilit ndesh në pengesa të pakalueshme kur duhet të argumentohet e të arsyetohet shkencërisht.

A mos duhet tash të heqim dorë nga kryerja e detyrës sonë meqë mendja s'mund ta arsyetojë ose ta mbështetë atë zërin tonë të brendshëm? - Nëse s'duhet, atëherë ne gjendemi në një situatë pa e ditur arsyen, kundër mendjes sonë, duke u bazuar në një siguri sui generis, pra duke **besuar**.

Ç'lidhje ka mendja me vendimet morale? - Në këtë pyetje Humei përgjigjet qartë e me konsekuencë: "Për mendjen një krim s'është më shumë se një varg motivesh, mendimesh, veprimesh, të lidhura me një person të dhënë dhe me një situatë të caktuar. Ne mund ta hulumtojmë këtë lidhje, ta ndriçojmë fillin, kryerjen e veprës, mirëpo që nga çasti kur lejojmë të flasin ndjenjat tona, zë fill ai mosaprovim, që e karakterizon si të keqe morale". Dhe më tej: "Tërë mendja s'është në gjendje të bëjë më tepër përveç të zbulojë marrëdhëniet ndërmjet sendeve; në gjykimin vlerësues paraqitet momenti fare i ri, i paqenë në atë faktik dhe mund të shpjegohet vetëm me forcën prodhuese të ndjenjave".

Sipas Hutchesonit "siç na është vlera më e lartë e ndonjë kënaqësie në art ose në shkencë krejt e qartë kundrejt kënaqësisë në të ngrënë, po ashtu drejtpërdrejt ne dallojmë të mirën morale nga të gjitha perceptimet e tjera".⁷⁹ Sipas tij, aftësia për të dalluar moralen nuk kushtëzohet nga intelektu dhe arsimimi. Sido me qenë, gjykimet morale nuk i ndërmjetëson mendja, ato janë të **drejtpërdrejta**.

Antagonizmi ndërmjet shkencës dhe etikës projektohet edhe në praktikë në çështjet tejet konkrete. Shkenca, p.sh., pranon mbarësimin artificial, "fëmijët nga epruveta" dhe

⁷⁹ Hutcheson, *System of moral philosophy*, v. 1, pjesa VI.

eutanazinë, “vrasjen nga mëshira”. Këto veprime s’mund të merren me mend pa shkencën. Ajo i prodhoi. Të gjitha etiket, madje pa marrë parasysh raportin e vet formal, nominal ndaj religjionit, i flakin këto procedura, si gjëra që janë kontradiktore me vetë parimin mbi të cilin bazohet jeta njerëzore. Në këtë pikë etika bashkohet me religjionin dhe artin, edhe pse arsytimet u ndryshojnë. Religjioni jetën e panatyrshme dhe vdekjen artificiale (me dhunë) nuk e pranon, sepse jeta dhe vdekja nuk është në dorë të njeriut, por në dorë të Zotit. Etika mbarësimin e panatyrshëm dhe eutanazinë i konsideron cenim të humanizmit, sepse e degradojnë njeriun në objekt, dhe kjo shpie drejt manipulimit dhe shpërdorimit. Artisti lindjen dhe vdekjen e njeriut e trajton si mister, çfarë edhe duhet të mbetet.⁸⁰ Tre monologët më të njohur të Hamletit i kushtohen vdekjes. Për shkencën vdekja është një fakt banal fizik (të përkujtojmë definicionet shkencore për vdekjen!), ngjarje e biologjisë, pra e botës fizike. Çarja është e plotë, aty s’ka vend asnjë krahasim.

Sterilizimi eugenik, eksperimentet me njeriun dhe mbarësimi i panatyrshëm e eutanazia që u përmendën janë fare racionalë dhe logjikë. Kundër tyre s’janë të mundshme kurrfarë argumente racionale a shkencore. Andaj, si do ta pengojë shkenca shpërdorimin vetjak? Akademia Frënge e Shkencave Morale dhe Politike u deklarua kundër mbarësimin të panatyrshëm, duke u mbështetur në një argument fare joshkencor dhe të papërcaktuar, se “...mbarësimi artificial paraqet cenimin e themeleve mbi të cilat ngritet bashkëshortësia, familja dhe shoqëria”. Përafërsisht në këtë mënyrë thotë edhe Cuenoti për vdekjen artificiale: “Ndjenja e respektit ndaj jetës dhe amësisë s’ka asgjë të përbashkët me logjikën; dhe nuk e besoj se eutanazia, e cila thuaja imponohet në disa raste, mund të përfshihet ndonjëherë me dispozita ligjore”. (Lucien Cuenot në *L’Eugenique*, *Revue d’Antropologie*, 1935-1936).

Eutanazia, mbarësimi artificial, sterilizimi, transplatimi i organeve, aborti dhe çështjet e ngjashme, vetëm nga aspekti teknik janë çështje shkencore. Aplikimi i tyre është çështje e rendit moral dhe shkenca nuk e zgjidh dot. “Plani që me njerëzit të veprohet si me shtazët, njëkohësisht na duket edhe i neveritshëm edhe qesharak; ai na godet rëndë ndjenjën e dinjitetit tonë personal”.⁸¹ Mbarësimi artificial nga veterina u bart në medicinën humane. Këtu është fjala për një lloj përlëshjeje ndërmjet humanizmit dhe biologjizmit, ndërmjet individualizmit dhe materializmit. Njeriu sërisht është para dilemës së stërlashtë: interesi a imperativi shpirtëror. Biologjia i ofron mjete për “progres”, por me kusht që ai t’ia shetë shpirtin e vet, në vend të dinjitetit njerëzor. “Ky përparim, që është në suazat e dorës së njeriut, sot më me dëshirë braktiset nga njeriu sesa të arrihet me mjete që neveritin. Por a do ta braktisë nesër, a do ta braktisë përgjithnjë?”⁸² Është e natyrshme që të krishterët, bashkë me poetët dhe me artistët t’ia kenë drojën këtij vizioni që e zbulon shkenca. Për të krishterët ai është “natyralizëm luciferian” (Remy Collin në *Plaidoyers pour la Vie Humaine*), kurse për poetët “grumbull i barbarizmit të programuar” (A. Voznesenski në poezinë *Oaza*). Materialistët, gjithashtu sipas logjikës, entuziazmohen me perspektivën që hap biologjia.

Progresi i shkencës, pa marrë parasysh sa i madh dhe spektakular, s’mund t’i bëjë të tepërt dhe të panevojshëm moralin e religjionin. Sepse shkenca nuk i mëson njerëzit si

⁸⁰Të gjitha kulturat krijuan format e veta të zisë. Këtu bëjnë pjesë ritet e varrimit të zezakët, klama greke (vaji ritual), pastaj zakonet e ndryshme hebraike të varrimit. Hebrenjtë ngujohen shtatë ditë në shtëpi pas vdekjes së ndonjë të gjakut, ndërkaq fëmijët e prindit të vdekur thonë urata 11 muaj, etj.

⁸¹Jean Rostand, *La biologie et l’avenir humain*.

⁸²Po aty.

të jetojnë dhe nuk konstituon kurrfarë qëndrime vlerësuese. Këto vlera që jetën biologjike e ngrisin në nivel të jetës njerëzore, pa religjion do të ngelnin të panjohura e të pakuptueshme. Sepse, religjioni është “njohuri” për natyrën e botës tjetër më të lartë, kurse morali “njohuri” për kuptimin e saj.

Shkenca dhe shkencëtari ose dy kritikët e Kantit

Por ekziston mendja “e pastër” dhe “praktike”:

Mendimi e mohon Zotin, kurse njeriu dhe jeta e pohojnë. Këtu gjendet shpjegimi i jazit të shpeshtë ndërmjet bindjes personale të shkencëtarit dhe të shkencës si metodë a si shumë rezultatesh.

Çdo gjë që shkencëtari thotë, mendon, beson, s’është shkencë. Shkenca është vetëm pjesë e përshtypjes së tij të përgjithshme mbi botën, pjesë që është ekskluzivisht rezultat i funksionit kritik, krahasues dhe klasifikues i mendjes sonë. Ndërkaq mendja flak gjithçka që kërkon shpjegim të mbinatyrshëm dhe mban vetëm ato që bazohen në vargun e shkaqeve dhe të pasojave dhe, mundësisht, në eksperimente dhe verifikime. Vetëm kjo që mbetet pas këtij seleksioni të ashpër është shkencë. Mirëpo pikërisht falë kësaj metode, shkenca në prehërin e vet gjithnjë sërish gjen vetëm natyrën, çdo gjë tjetër i ikën dhe i “rrëshqet”. Këta janë kufijtë e natyrshëm të shkencës.

Shkenca zakonisht ndalet brenda këtyre kufijve, por shkencëtari - meqë është njeri - vazhdon më tej. R.Oppenheimeri s’pati nevojë për filozofinë indiane gjatë konstruktimit të bombës atomike (ajo mbase i duhej lidhur me çështjet morale të përdorimit të saj). Mirëpo nga fundi i jetës së vet ai e braktisi tërësisht shkencën atomike për t’iu kushtuar me tërë qenien studimit të filozofisë indiane. Einsteini vazhdimisht dhe me pasion interesohej për krijimtarinë e Dostojevskit e veçanërisht për Vëllezërit Karamazovë. Është e qartë se vepra e krijuesit të madh rus ka pasur pak lidhje me raportet e masës dhe të energjisë, të shpejtësisë së dritës etj. Einsteini nuk interesohej sipas funksionit të shkencëtarit për dilemat morale të Ivan Karamazovit. Ai këtë e bënte si mendimtar, si njeri ose si artist (dhe çdo njeri në një farë mase është artist).

Ndryshojnë kërkimet e shkencës nga posedimet e shkencës. Motivi i të parave është që bota të kuptohet, i të dytave të shfrytëzohet. Andaj shkenca nuk është e njëjta për shkencëtarin dhe për të gjithë njerëzit e tjerë. Për publikun ajo është vetëm shumë e rezultateve, kryesisht sasiore dhe mekanike. Për shkencëtarin, si subjekt të shkencës, ajo është gjurmim, përjetim, përpjekje, synim, flijim, pra një jetë komplete. Më tepër se kaq, ajo është gëzimi i njohjes, një ndjenjë sublime e një vlere më të lartë etike. Në këtë gëzim njeriu e tejkalon shkencëtarin dhe bëhet mendimtar dhe poet. Kështu padashtas krijohet ndryshimi ndërmjet asaj që ia zbulon shkencëtari vetvetes dhe asaj që zbulon për tërë botën tjetër. Vetëm atëherë kur shkenca shkëputet nga shkencëtari dhe jeta e tij, kur “ftohet” dhe bëhet shumë e njohurive dhe e rezultateve, pavetore dhe objektive, ajo bëhet mospërfillëse dhe, sipas rezultatit final, funksion joreligjioz. Me flakjen e vet të natyrshme të metafizikës dhe me heshtjen e vet të pashmangshme për “pyetjet e fundit”, shkenca - jo për shkencëtarin, por për publikun - forcon bindjet ateiste.

Shembull klasik i kësaj dyjësie - përleshjes ndërmjet mendimit dhe jetës ose natyrës e lirisë - janë dy Kritikët e Kantit. Siç është e njohur në Kritikën e dytë Kanti ringjall idetë religjioze për Zotin, për pavdekshmërinë dhe për lirinë, të cilat Kritika e parë i shemb.

Por në Kritikën e mendjes së pastër flet logjicieni-shkencëtari Kant; në Kritikën e mendjes praktike flet njeriu dhe mendimtari Kant. E para përmban konkludimet e pashmangshme të çdo mendjeje e logjike; e dyta ndjenjat, përvojat dhe shpresat e secilës jetë. E para është rezultat i analizës, i objektivizimit dhe i atomizimit të realitetit; e dyta është fryt i njohjes së brendshme dhe i sigurisë që formohet në shpirt si përgjigje në të gjitha dilemat e botës së shikuar dhe përjetuar në tërësi.

Këto dy Kritika nuk e përjashtuan njëra-tjetrën. Ato qëndrojnë krahas në madhështinë e vet, duke vërtetuar në mënyrën e tyre dualizmin e përgjithshëm të botës së njeriut.

Morali dhe religjioni

Pra morali mund të ketë mbështetje të përhershme vetëm në religjion, por morali dhe religjioni s'janë një. Morali si parim nuk ekziston pa religjion. Morali si praktikë, si rast individual i sjelljes, nuk varet drejtpërdrejt nga religjioziteti. Ajo që i lidh është argumenti i përbashkët: bota tjetër, më e lartë. Meqë është “tjetër”, ajo botë është religjioze; meqë është “më e lartë”, ajo është botë morale.

Ky raport dëshmon edhe varësinë e ndërsjellë edhe pavarësinë e ndërsjellë të religjionit dhe të moralit. Është fjala për një konsekuencë të brendshme që s'është automatike, matematikore, logjike, por është praktike, me shmangiet e mundshme, por që, herët a vonë, vendoset sërish: ateizmi më në fund mbaron me mohimin e moralit, kurse çdo transformim i njëmendtë fillon me përtëritjen fetare. Morali është religjion i derdhur, i shprehur në synime dhe rregulla të sjelljes, përkatësisht sjellje e vullnetshme e njeriut ose marrëdhënie me të tjerët e harmonizuar me faktin se Zoti ekziston. Se duhet të bëj detyrën time pa marrë parasysh të gjitha vështirësitë dhe rreziqet të cilave u ekspozohem (dhe kjo është ajo që quajmë moralitet për ndryshim nga sjellja e motivuar prej interesit). Një kërkesë e këtillë mund të arsyetohet vetëm po qe se kjo botë dhe kjo jetë nuk janë të vetmet. Kjo është pika që paraqet fokusin e përbashkët të moralit dhe të religjionit.

Morali lindi nga ndalimi dhe mbeti ndalim gjer më sot. Ndërkaq ndalimi është religjioz edhe sipas natyrës, edhe sipas zanafillës. Nga Dhjetë Urdhërat e Perëndisë tetë janë ndalime. Moralja është gjithnjë parim restriktiv, prohibitiv në raport me instinktet shtazore të natyrës së njeriut, dhe shembulli, nëse jo i vetmi, pa dyshim më i njohuri ose më evidenti për këtë gjë mund të gjendet te etika e krishterimit.

Historia e religjioneve të vjetra ka përplot shembuj të ndalimeve të ndryshme, që mund të na duken absurde. Mirëpo, shikuar nga aspekti etik, s'ka ndalim që mund të jetë absurd. Është e natyrshme që ndalimi të ketë edhe kuptim racional, mirëpo dobia asnjëherë s'është kuptimi i saj primar.

Morali, pra, s'është “jeta në harmoni me natyrën”, siç e definonin me kënaqësi stoikët. Nëse fjala “natyrë” merret në kuptimin e vërtetë, më parë mund të thuhet se morali është jetë kundër natyrës. Sikurse edhe njeriu, edhe morali është iracional, i pa-natyrshëm, i mbi-natyrshëm. Njeriu i natyrshëm dhe morali i natyrshëm nuk ekzistojnë. Njeriu në suaza të natyrës nuk është njeri, por - në rastin më të mirë - shtazë e pajisur me mendje.

Morali në suaza të natyrës s'është moral, por një trajtë e egoizmit, e egoizmit mendor, të qytetëruar.⁸³

Në “luftën për ekzistencë” të Darwinit nuk fiton më i miri (në kuptimin moral), por më i forti, ai që përshtatet më shumë. Përparimi biologjik nuk shpie te dinjiteti njerëzor, ndaj as te morali (po që se dinjiteti njerëzor është një nga burimet e morale). Njeriu i Darwinit mund të arrijë shkallën më të lartë të përkryerjes biologjike (mund të bëhet “mbinjeri”), mirëpo do të mbetet pa cilësinë njerëzore, ndaj edhe pa dinjitetin njerëzor. Këtë të fundit mund ta ketë dhunti vetëm nga Zoti.

Do të zbulohet se edhe progresi shoqëror (si “vazhdim” i progresit biologjik) qëndron në të njëjtin raport ndaj moralit. Studiuesi anglez i etikës, Mandeville, shtronte pyetjen: ç'domethënie ka morali për përparimin e shoqërisë dhe për zhvillimin e civilizimit, dhe përgjigjej thjesht: kurrfarë ose madje të dëmshme po që se realizohet moralja. Sipas tij, mjetet që zakonisht konsiderohen të veseve e përparojnë në mënyrë më të fuqishme progresin e shoqërisë, sepse “zhvillimin e njeriut e ndihmon më së shumti ajo që shton nevojat e tij”. Ose më qartë: “E ashtuquajtura e keqja morale dhe fizike e kësaj bote është forca kryesore që vë në lëvizje dhe na bën qenie shoqërore”.⁸⁴

Në qoftë se i tërë progresi - së pari biologjik, pastaj teknik - përkon me seleksionimin, me përjashtimin ose madje me zhdukjen e të pafuqishmit nga i fuqishmi, atëherë morali do të duhej të gjendej në opozitë ndaj kësaj pike esenciale të progresit. Morali ka kërkuar gjithmonë mbrojtjen e atyre që janë të pafuqishëm, mëshirën, konsideratën, me një fjalë - ruajtjen e atyre që janë të pafuqishëm dhe më pak të aftë. Natyra dhe morali në këtë pikë janë gjendur në anë të kundërta, çfarë edhe kanë qenë që nga fillimi. “Lirohuni nga ndërgjegjja, nga mëshira, nga përdëllimi, nga këta tiranë të brendshëm njerëzorë. Shtyni të pafuqishmit, mbi trupat e tyre ngjituni më lart... etj.” (Nietzsche) - shmangia nga morali është tejet e qartë. Shkatërroni të pafuqishmit dhe mbronin të pafuqishmit - këto janë dy kërkesa të drejtuara kundër njëri-tjetrit, që ndajnë biologjikën dhe shpirtëroren, zoologjikën dhe njerëzoren, natyrën dhe kulturën, shkencën dhe religjionin. Aplikimin e ligjeve biologjike në shoqërinë njerëzore vetëm Nietzsche e bëri me konsekuencë dhe deri në fund.⁸⁵ Rezultati: flakja e dashurisë dhe arsytimi i dhunës. Për Nietzschen krishterimi, sidomos etika e krishterë, ishte “helmi më helmues që u shartua ndonjëherë në trupin e fuqishëm të njerëzimit të vrullshëm”.

Në veprën Fedoni Platoni ekspozoi me konsekuencë konceptin e një etike autentike: trimëria e përditshme është një lloj i frikës. Përkorja e përditshme është vetëm gjakim i fshehur për t'u kënaqur. Ky lloj virtyti është vetëm punë tregtari, hije e virtytit, virtyt i robërve. Për njeriun njëmend të moralshëm ekziston vetëm një synim: më larg trupit, më afër shpirtërores së pastër. Trupi është varri i shpirtit. Gjatë ekzistencës tokësore shpirti nuk e arrin asnjëherë cakun e vet, kurse njohja e vërtetë pason pas vdekjes. Prandaj njeriu etik nuk i frikësohet vdekjes. Të filozofosh dhe të jetosh njëmend do të thotë të përgatitesh vazhdimisht për vdekje. E keqja është forca që sundon botën, kurse morali nuk është mundësia natyrore e njeriut dhe as që mund të themelohet nga mendja.

⁸³Dikush vërejt se fjala “natyrë” përdoret për 52 domethënie të ndryshme. Në këtë rast “natyra” shënon tërë realitetin jashtë esencës së njeriut, pra edhe njeriun në pjesën kur ai i përket botës: trupin e tij, dëshirat, instinktet, intelektin...

⁸⁴Mandeville, *Hulumtimet për esencën e shoqërisë*. Mendimtari anglez, Henry Buckle, duke u nisur nga statikja e normave morale, pohonte se morali ngadalëson progresin e njerëzimit. Progresi është lëvizje, ndërrim, kurse morali është statik (Henry Thomas Buckle, *History of Civilisation in England*). Krahazo me këtë mendimin e Hegelit se “ligësia është forma në të cilën manifestohet forca lëvizëse e zhvillimit botëror”. Po që se Nietzsche ishte vazhdim filozofik i darvinizmit, Hitleri dhe nacionalsocializmi i tij ishin derivat politik i të dy doktrinave.

Etika e themeluar në këtë mënyrë nuk pati argument racional për t'u dëshmuar si e vërtetë dhe, natyrisht, as që do ta arrinte. Platoni, në vend të provave antropologjike, u detyrua të mbështetet në prova metafizike për t'u bërë kështu pararendësi i etikës së bazuar në teologji. Ky zhvillim është i pashmangshëm. Siç është e njohur, Platoni shtroi doktrinën për paraekzistencën, sipas së cilës çdo njohje është vetëm përmendje. Pjesë përbërëse ose supozim i domosdoshëm i këtyre dhe doktrina të ngjashme është besimi në pavdekshmëri.⁸⁶

Meditimi për etikë Platonin e shpuri drejt në pozitë religjioze.⁸⁷ Dy filozofë të tjerë të etikës nga Antika - Epiktetin dhe Senekën - ky meditim i shpuri kah një religjion fare konkret - krishterimi. Për Epiktetin ka shenja bindëse se ishte krishter i fshehur, kurse për Senekën dihet se mbante letërkëmbim me Shën Palin. (Në shënimin *De viris illustribus* Shën Jeronimi Senekën e ka në listën e autorëve kishtarë.)

Krishterimi është shembull i madh për pikëprerjen e përkryer, për afinitetin e fuqishëm të ndërsjellë, për thuaja unitetin e religjionit kulminant dhe të etikës kulminante. Arti i Renesansës, i frymëzuar i tëri nga temat religjioze, mund të jetë shembull se si këtyre u bashkohet edhe arti kulminant.

Shikuar nga aspekti historik, mendimi moral është një nga mendimet më të vjetra thjesht "njerëzore". I paraprin vetëm ideja e hyjnore që është e vjetër po aq sa edhe njeriu. Këto dy mendime gjatë tërë historisë mbetën të lidhura fare ngusht deri më sot. Në historinë e etikës nuk gjendet asnjë filozof i etikës që ka arritur t'i shmanget animi kah religjioni, qoftë kur ka dëshmuar domosdoshmërinë e religjionit për të bazuar parimet morale, qoftë kur me të njëjtin zjarr dëshmon të kundërtën. E tërë historia e etikës është roman në vazhdimë për mpleksjen e ndërsjellë të mendimit religjioz dhe etik. Edhe pse statistikën s'e konsiderojmë ndonjë provë për të qenë në çështjen për të cilën është fjala, do theksuar se filozofët religjiozë të etikës dominojnë me të madhe, kurse ateistët janë përjashtime të rralla.

Përvoja e të a.q. lëvizje laike etike (lëvizjet që theksonin pavarësinë e etikës nga religjioni) në Francë, në Angli, në Amerikë, në Gjermani dhe në Itali në shekullin XIX e XX (në botën anglosaksone të njohura me emrin *Societies for Ethical Culture, Settlements, Ethical Societies*, etj.), dëftoi se çdo përsiatje a veprimtari në lëmin e moralit synon vetvetiu të shndërrohet në religjion ose t'i afrohet atij. Për temën që shqyrtojmë, kjo periudhë në historinë e etikës praktike ka një rëndësi të madhe. Deri dhe librat shkollorë në shkollat shtetërore frënge, në të cilat mësimi fetar zëvendësohej me të a.q. mësim moral, kishin skemën e jashtme të katekizimit, të praktikuar në mësimbesimin e krishterë. Për fat të keq, zhvillimi i këtyre ideve, rrjedha e tyre kontraktore, lëkundja e tyre e vazhdueshme ndërmjet religjionit dhe shkencës, është e pamundshme të ekspozohen këtu. Megjithatë, mund të konstatohet përpjekja e vazhdueshme e tyre për të mbajtur pozicion të pavarur ndaj religjionit dhe afrimi i tyre i vazhdueshëm i pavetëdijshëm kah religjioni. Këto janë ato dy dukuri mëse indikative për subjektin që kemi marrë për ta shqyrtuar.

Pra është e mundshme ta parafytyrojmë njeriun çiltërisht religjioz dhe jomoral, si dhe anasjelltas. Religjioni është njohje, pohim, kurse morali është jeta, përvoja e harmonizuar me atë njohje. Si dhe gjetiu, ndërmjet njohjes dhe përvojës ka ndarje dhe jokonsekuencë. Religjioni është përgjigje në pyetjen si duhet menduar dhe besuar, morali përgjigje në pyetjen ç'duhet synuar ose si duhet jetuar, bërë e vepruar. Lajmi për

⁸⁶Ndër mendimtarët e mëdhenj islamikë Averroesi u muar drejtpërdrejt me këtë çështje. Sipas tij moraliteti është përmbajtje qenësore e religjionit universal.

⁸⁷Pierre Abelardi (shekulli XI-XII) Platonin e konsideronte të krishterë.

botën tjetër gjithnjë përmban edhe kërkesën për të jetuar në harmoni me atë vizion të gjerë, të pakufishëm, por vetë kërkesa s'është identike me atë vizion. Një etikë aq sublime çfarë është ajo e Krishtit, është pasojë e drejtpërdrejtë e një vetëdije religjioze po aq të fuqishme dhe të qartë, mirëpo edhe religjioni i inkuizitorëve ishte tërësisht i çiltër, edhe pse ky pohim tingëllon si paradoksal. “Besoni dhe bëni vepra të mira” - kjo fjalë e Kur'anit duke u përsëritur (në një formë a në një tjetër, gjendet më së paku në 50 vende) do të theksojë nevojën për të bashkuar një gjë që në praktikë njerëzit synojnë ta ndajnë. Ajo shpreh dallimin e religjionit (“të besosh”) dhe të moralit (“të bësh mirë”) dhe imperativin e njëkohshëm që ato të shkojnë së bashku. Kur'ani zbulon dhe lidhjen e kundërt, ndaj dëfton se si religjioni mund të motivohet fuqishëm nga morali: “Nuk do të besoni përderisa nuk do të jepni nga ato që ju flejnë në zemër”. Kjo s'është më ajo: beso, ndaj do bëhesh njeri i mirë. Tani rendi është anasjelltas: bëhu njeri i mirë, ndaj do të besosh. Pyetjes: Si të filloj të besoj, si ta forcoj besimin? - i përgjigjet: bën punë të mira; Zotin do ta gesh më parë duke vepruar se duke medituar.

Moralja dhe e dobishmja, i a.q. moral i “interesit të përgjithshëm”

Ka edhe një formë tjetër e mohimit të moralit. Ky është i a.q. mohim racionalist. Ky është pasojë e heqjes së dualizmit detyrë-interes, e reduktimit të morales në të dobishmen (a në kënaqësi), me një fjalë, e eliminimit të pozitës së pavarur të moralit. Këtë tendencë, që mund ta përcjellim njëzet shekuj gjatë tërë historisë së etikës nga Aristoteli deri te Russeli, e shtroi në mënyrën më të qartë njëri nga autorët e parë të mëdhenj materialistë perëndimorë, Paul Holbach. Pasi vuri në pah thënien e njohur se interesi është motivi i vetëm i veprimeve njerëzore, Holbachu ekspozon këtë skemë: “Nga perceptimet dhe përshtypjet që merr njeriu për objektet, disa e kënaqin, kurse të tjerët i shkaktojnë dhembje. Disa ai i përfill, dëshiron të zgjasin më shumë ose të përsëriten brenda tij, të tjerat nuk i miraton dhe u shmanget, brenda mundësive. Me fjalë të tjera, ai pëlqen disa perceptime dhe përshtypje dhe ato objekte që i shkaktojnë, kurse urren perceptimet dhe përshtypjet e tjera dhe çdo gjë që i prodhon ato. Dhe meqë njeriu jeton në shoqëri, do të thotë se ai është i rrethuar me qenie që i ngajnë dhe që janë të ndieshme si ai. Të gjitha ato qenie kërkojnë kënaqësi dhe i frikësohen dhembjes. Gjërat që u ofrojnë kënaqësi i quajnë të mira, ndërkaq ato që u shkaktojnë dhembje - të këqija. E quajnë virtyt gjithçka që është vazhdimisht e dobishme, ndërkaq ves - gjithçka në karakterin e njerëzve përreth që i dëmton...” Për Holbachun “ndërgjegjja është vetëdije për efektin që veprimet tona mund të kenë për të afërmit tanë, ndaj, sipas efektit të kundërt, edhe për veten tonë...”, kurse ndërgjegjja e vrarë është “frika që ndiejmë kur parafytyrojmë se veprimet tona mund të na sjellin urrejtjen dhe revoltën e mjedisit” (Holbach, Systeme de la Nature).

Jeremy Benthami, ideologu i moralit utilitar, është po aq i qartë dhe logjik: “Natyra e vuri njerëzimin nën pushtetin e dy sundimtarëve bashkëkohorë: të dhembjes dhe të kënaqësisë. Vetëm ata na japin shenjë ç'duhet bërë” (Jeremy Bentham, Parimet për moralin dhe legjislacionin).

Sipas Helvetiusit, çdo sjellje njerëzore vazhdimisht lëviz në drejtim të rezistencës më të vogël, kurse asnjë njeri nuk bën asgjë po të mos besojë se me atë veprim do të arrijë

kënaqësi më të madhe ose do ta zvogëlojë dhembjen. Sikur që uji nuk vete përpjetë, ashtu edhe njeriu nuk mund të sillet kundër këtij ligji të natyrës së vet.

Nga ky pikëvështrim tërë moraliteti është vetëm një egoizëm i rafinuar, interes i kuptuar mirë i individit. Që të shndërrohet tendenca e natyrshme për kënaqje në kërkesë morale, ndërmjetëson mendja, refleksioni. Intelekti dhe kujtesa e njeriut ia mundësojnë këtij të shohë jo vetëm të tanishmen, por edhe të kaluarën e të ardhmen dhe që në sjelljen e vet të mos udhëhiqet vetëm nga interesi i tanishëm, por nga i a.q. rezultat i tërësishëm eudemonistik. Përmes kësaj llogarie ndjenjën e dhembjes dhe të kënaqësisë - këto fakte biologjike, zoologjike, “darwiniste” - ai i zhvillon në koncepte të mirësisë e të ligësisë. Mirësia dhe ligësia s’janë përveç dhembja e kënaqësia të zmadhuara për një intelekt, për një refleksion, për një llogari. Morali i dobisë, pra, ngel i tëri në suazat e natyrës dhe të kësaj bote. Asnjëherë ai nuk del tej kufijve të interesit, për t’u bërë moral në kuptimin autentik të fjalës.

Qëndrimeve të ekspozuara të materializmit u kundërvihet pothuaj e tërë përvoja njerëzore për moralin. Njerëzit me moral kanë emërtuar më së shpeshti pikërisht atë që nuk u shkon për shtati - askezën, celibatin, fljimin material, agjërimet, format më të ndryshme të vetëmohimit e të frenimit, themorizimin për parime ose për të mirën e të tjerëve, etj. Morali i dobisë kundërshtohet si me botëkuptimin e moralit të njeriut të civilizuar, ashtu, madje mbase edhe më sheshazi, me moralin e njeriut primitiv. Pikërisht njeriu primitiv “shpiku” një sërë ndalime, tabu, privime, detyrime, karakteri joutilitar i të cilave është për aq më evident, sa më shumë të mungojë rëndësia dobipruese, racionale e atyre veprimeve.

Morali s’është “i dobishëm” në kuptimin e zakonshëm të fjalës. A mund të thuhet se thënia “së pari gratë dhe fëmijët” (ose të plagosurit dhe pleqtë) është e dobishme nga aspekti shoqëror? A është “e dobishme” të ekzekutohet e drejta o të shpallet e vërteta? Ne mund të parafytyrojmë shumë situata në të cilat padrejtësia ose gënjeshtria është e dobishme. Toleranca fetare, politike, racore e kombëtare, p.sh., nuk janë të dobishme në kuptimin e zakonshëm të fjalës. Tolerimi i kundërshtarëve potencialë, si një marrëdhënie e përhershme, s’bëhet asnjëherë “nga interesi”, por vetëm nga parimet, nga humaniteti, nga ky shkak që është “me qëllim të paqëllimtë”. Mbrojtja e pleqve dhe e të pafuqishmëve, ose përkujdesa ndaj të sëmurëve të pashërueshëm apo me të meta, s’është me dobi. Morali s’mund t’i nënshtrohet kriterit të dobisë. Fakti se qëndrimi moral ndonjëherë është edhe me dobi nuk do të thotë fare se diçka është bërë morale meqë në një periudhë të praktikës njerëzore është dëshmuar e dobishme. Përkundrazi, koincidenca është e rrallë dhe e rastit.⁸⁸ Besimi optimist se ndershmëria dhe dobia harmonizohen, se “ndershmëria është politika më e mirë” u tregua naiv, madje i dëmshëm. Meqë njerëzit vazhdimisht binden për të kundërtën, ai ka efekt shkatërrues. Njerëzit do liru nga ky opsion i dobisë. Njeri vërtetësisht i drejtë është vetëm ai që llogarit realisht fljimin dhe që në çastin e pashmangshëm do t’i mbetet besnik parimit para interesit. Sikur të shpaguej virtyti, inteligjentët e pafytyrë do të nxitonin të bëhen shembuj të virtytit. Mirëpo, siç e dimë, kjo nuk ngjan.

Rezultatet e studimeve të kriminologëve mësojnë dhe - dëshpërojnë. Nga një raport studimor i policisë së Chicagos shihet se mbi 90% të aktorëve të plaçkitjeve e vjedhjeve në qytet më 1951 nuk u zbuluan. Kurse e a.q. anketë e Kifoverit në SHBA dëftoi se kriminelët amerikanë, marrë së bashku, rrëmbejnë me qindra milionë dollarë dhe në

⁸⁸ Perceptimin e kësaj situatë populli e shpreh me thënien e njohur: i ndershmi e budallai janë vëllezër. Është simptomatike se, edhe pse e kupton tërësisht joutilitaritetin e moralit, urtia popullore askund në botë s’e predikon pandershmërinë e poshtërsinë.

rastet më të shpeshta kënaqen me prenë e tyre pa i shqetësuar fare kush. Krimi paguhet - përfundojnë kriminologët dhe shtojnë: veçan për ata që s'e kryejnë personalisht (mendohet për ata që e organizojnë si mafia, bandat e gangsterëve e të ngj.). "Siç duket, sa më shumë dobi të ketë sjellë vrasja, aq më pak ka gjasa që të arrestohet e të dënohet bërësi" - pohon një kriminolog amerikan. E ç'të thuhet për fitimet e krimit legal: prodhimin e literaturës pornografike, të stripeve, të romaneve kriminalistike? Prodhimi i një filmi pornografik kushton dhjetëfish më lirë se një film normal, ndërkaq fitimi është dhjetëfish më i madh (sipas një ankete më 1976 në Paris). Në përgjithësi, shfrytëzimi i krimit për argëtimin e njerëzve është punë me fitime të mëdha (bixhozi, shtëpitë publike e të ngj.), kurse zakonisht nuk i nënshtrohet asnjë rrezikimi ligjor. Kapitull të veçantë do të përbënin krimet e stilit të lartë: luftat agresive, okupimi i vendeve të huaja, ndjekja e pakicave. A mund të thuhet se spanjollëve s'u është paguar shfarosja e indianëve meksikanë ose ardhacakëve të bardhë, zhdukja sistematike e banorëve indogjenë në Amerikën Veriore, ose të gjitha forcave kolonializuese robërimi dhe plaçkitja e popujve të pushtuar, - pra mund të thuhet se krimi paguhet - natyrisht, nëse s'ka Zot.

Mbi vetë mendjen është e mundshme të bazohet morali i dobisë - së paku si model teorik. Mbi vetë mendjen - pa Zot - por, s'është e mundshme të bazohet morali altruist, morali i flisë, d.m.th. morali i vërtetë.

Është e njohur jokonsekuenca e Aristotelit në Etikën e Nikomahut, me ç'rast ai filantropinë e sheh si pasojë të egoizmit (sepse "filantropia fillon nga egoizmi" - Aristoteli), kurse pastaj pohon se "...njeriu etik do të bëjë shumëçka për miqtë dhe për atdheun e vet: do të flijojë paratë dhe pasurinë e nuk do të shtyhet askund; pozitativ dhe nderimet ai me dëshirë ua lë të tjerëve; për më tepër, po të jetë nevoja, do të vdesë për të tjerët dhe për atdhe". Shihet sheshazi se këto qëndrime s'kanë koherencë ndërmjet tyre dhe nuk i përkasin një burimi. Kundërthënien e kanë vërejtur shumica. Schleiermacheri ia zë për të madhe Aristotelit për "morinë e virtyteve", kurse F. Jodl vëren se Aristoteli padyshim është jokonsekuent kur nga parimi i egoizmit racional etik nxjerr madje konkludime heroike, "të cilat është e sigurt se s'mund të pasojnë nga ai parim". Kur Aristoteli thotë se "... as te qëndrimi heroik ne nuk dalim nga lëmi i egoizmit, sepse edhe ata që vdesin për të tjerët zgjedhin sublimen dhe të bukurën vetëm për vete" - shihet qartë se nocioni i egoizmit zgjerohet në mënyrë të palejueshme përtej gjithë asaj çfarë është ngulitur në vetëdijën e njeriut të zakonshëm, në të vërtetë në diçka që paraqet mohimin e nocioneve altruizëm dhe therorizim. Po që se dikush sulet brenda shtëpisë në flakë për të shpëtuar fëmijën, a mund të thuhet se ai vepron nga egoizmi, ose për vete përgjithësisht. Nga një aspekt i veçantë edhe mund të thuhet, dhe sidomos kur mund të themi se veprimi nga detyra, në emër të mirësisë, është interesi më i lartë i të gjithëve, ndaj edhe për atë që flijohet (heroin). Në atë rast të veçantë flijimi dhe interesi s'janë në kolizion, por atëbotë s'është fjala për interesin e përditshëm, por për interesin në kuptimin absolut të fjalës, për interesin moral. Për të bërë dallimin ndërmjet interesit të përditshëm dhe moral (nëse na lejohet kjo shprehje) do dalluar dy botë, këtë kohore dhe atë të amshuar. Vetëm me kusht që të ekzistojë bota tjetër, më e larta, mund të flitet për flijimin si veprim për interes të vetes. Pa këtë supozim, kufiri është i njohur: jeta.

Moralin autentik e çanësojmë si veprim të kundërt me interesin personal, po sidoqoftë të pavarur nga interesi personal. Por këtu do të ndeshemi edhe me një fenomen që në dukje të parë na duket i ngjashëm, por në esencë dallon: sjellja shoqërore, sociale. Në sjelljen shoqërore njeriu nuk udhëhiqet nga interesi i drejtpërdrejtë personal, por nga interesi shoqëror, dhe ky, siç do të shohim menjëherë, është sërish interes personal, por interes i tërthortë personal. Sjellja shoqërore është po ai aktivitet për të përmbushur nevojat, por

tani mbi një rrafsh më të gjerë, shoqëror. Shoqëria bëhet shprehje ose shumë e të gjitha interesave personale, që tani mund të përmbushen në një mënyrë më efikase. Nga kjo situatë dalin detyrat për anëtarët e shoqërisë, që (sipas emërimit) t'i përkujtojnë kërkesat morale. Veprimet e orientuara për të sendërtuar interesin personal tash përmes shoqërisë shprehen si detyra, si detyrime shoqërore. Meqë ndonjëherë ato mund edhe të mos përkojnë me interesin personal (të kërkojnë therorizime e dhënie joadekuate) dhe madje të jenë në kundërshtim me dëshirat e synimet e çastit personal të një pjese të anëtarëve të kolektivit, krijohet iluzioni se atëbotë individit vepron jo nga interesi, por “në emër të diçkaje më të lartë”, në emër të parimit më të lartë. Në të vërtetë, shoqëria (kolektivi) është një formë specifike e përmbushjes së interesave personale në të cilën përmbajtja nuk ndryshon, por vetëm forma e veprimit ndaj rrethanave të jashtme për t'u arritur në mënyrë më efikase i njëjti cak themelor: interesi personal. I a.q. interes i përgjithshëm në fund të fundit është interesi personal, egoist dhe imoral si dhe ky. Është interesi personal i llogaritur në shtigje më të gjata, i siguruar nga llogaria e një numri të madh, i mbrojtur nga rrezikimi i rastësisë dhe nga llogaritja e gabueshme, i ndihmuar nga përpykja nga i njëjti interes personal i shumicës së njerëzve të tjerë që i takojnë grupit të njëjtë, i privuar nga humbjet e panevojshme, nga shkelja e forcës etj. Këtu me anë të intelektit (jo të zemrës a të shpirtit) konstruktohet një formë e re veprimi - veprimi kolektiv - që, po qe se llogaria është bërë drejt (nëse abstrakojmë gabimet eventuale në llogari ose shpërdorimin e atyre që definojnë veprimin shoqëror). do të përfaqësonte realizimin e “interesit më të madh personal të numrit më të madh të anëtarëve të kolektivit” (Greatest Happiness Principle).⁸⁹

Rolin që në mënyrë të papërsosur e kryen në jetën e njeriut intelektin, në botën shtazore në mënyrë të përkryer e kryen instinkti; e tillë është sjellja shoqërore te disa specie heminopterësh (thneglat, bletët) ose sjellja e kopeve. Shembujt e sjelljes shoqërore te shtazët, përndryshe tejet bindës, në mënyrën e vet dëshmojnë se këtu s'është fjala për sjelljen morale në kuptimin autentik. Dallimi i përket esencës vetë. Sjellja shoqërore është sjellje për interes, sjellja morale është sjellje kundër interesit, sidoqoftë pa lidhje me interes. Njëra është sjellje në emër të egoizmit, e dyta në emër të detyrës. E para konstituohet mbi baza të dobisë, të llogarisë, të urtësisë, të disiplinës, të mendjes. E dyta është e mundshme vetëm në emër të Zotit.

Ka edhe një fakt që lehtëson këtë dallim. Sjellja morale gjithnjë është e bazuar në përkryerjen personale dhe në pajtim me idealin e mirësisë, të së vërtetës e të drejtësisë. Sjellja kolektive bazohet mbi disiplinë dhe mund të jetë edhe kriminele e në shumicën e rasteve është imorale ose amorale.⁹⁰ Interesi i përgjithshëm s'është asnjëherë interes gjithënjëzësor, ai do të jetë gjithnjë interes i një grupi të kufizuar, të mbyllur: një grupi politik, nacional, klasor. Tolstoi fliste për “skandalizimin shtetëror” ose për “skandalizimin e të mirës së përgjithshme”.⁹¹ Interesi i përgjithshëm i një grupi ose kombi mund të kërkojë të eksploatohen, të robërohen ose madje edhe të shfarosen anëtarët e një grupi a kombi tjetër. Historia e shteteve nacionale të kohës së re, dhe veçmas historia e imperializmit, ka plot shembuj kur i a.q. interes i përgjithshëm mund të marrë karakter krimi.

⁸⁹Autor i kësaj formule të njohur është materialisti anglez J. Bantham.

⁹⁰Për çdo shqyrtim etik është e pashmangshme formula e Leibnitzit: Moralisht i mirë është ai veprim që orientohet kah përsosja e njeriut. Synimi për t'u përsosur, nga ana tjetër, s'ka të bëjë me levërdinë, ai përbëhet në esencën e frymës njerëzore.

⁹¹Tolstoi, *Shkenca kristiane*, f. 61.

Historia e para pak kohësh dëshmon mjaft bindshëm se si logjika e “interesit të përgjithshëm” ose e “qëllimit” mund të shkaktojë çorientim të përgjithshëm dhe mashtrime me pasoja tragjike. Së pari Manifesti komunist shpalli se proletarët flakin moralin si mashtrim borgjez. Internacionalja II korrigjoi këtë qëndrim përderisa u deklarua se pranon parimin e drejtësisë dhe flak devizën se qëllimi arsyeton mjetin. Por praktikisht Lenini kthehet në pozitë të Manifestit kur pohon se “është morale vetëm ajo që kontribuon fitoren e proletariatit”, me ç’rast bën mohimin qenësor të moralit dhe rivendos kriterin e qëllimit. Duke zbatuar këtë rregull të Lenint, Stalini erdhi në përfundim se është në interesin e fitores së proletariatit, siç e kuptonte ai këtë “fitore” dhe këtë “proletariat”, ose dëshironte ta kuptonte, vendosja e kampeve të përqëndrimit, forcimi i aparatit shtetëror e policor gjer në përmasa të papara, pamundësimi i kritikës së pushtetit, duke filluar nga funksionarët lokalë gjer te më të lartit, duke mbështetur iluzionin se janë të pagabueshëm, konstituimi i kultit të udhëheqësit që s’mund të gabojë dhe që është tejte i ditur, kultivimi i gjendjes dhe atmosferës së frikës permanente për t’u dekurajuar dhe pamundësuar çdo përpjekje e rezistencës, organizimi i spastrimeve masive të elementeve të padëgjueshëm në periudha të caktuara, grupeve ose popujve të tërë, korruptimi me paga të majme dhe me privilegje të tjera i ushtrisë, i policisë, i aparatit politik dhe i pjesës së dëgjueshme të inteligjencies, vendosja e depove “ministrorë” dhe të ngjashme për të furnizuar kastën sunduese, realizimi i manipulimit të plotë të masave popullore, monopoli mbi të gjitha mjetet e informimit, të shtypit, të radios, të televizionit që të flitet pa pushim për demokratizim, liri, humanizëm, mirëqenie, ardhmëri të ndritshme, për virtytet e prijësve dhe të udhëheqësve, mbajtja nën okupim e popujve të tjerë “sipas vullnetit të tyre të shprehur lirisht” etj. etj. Vetëm duhet të thuhet, pastaj të përsëritet vazhdimisht, se kjo është në interes “të fitores së proletariatit”, për t’u bërë e tërë kjo jo vetëm e lejueshme, por edhe morale.⁹²

Përderisa morali religjioz vendos parimin e moskundërshtimit të së ligës (parim që në mënyrë të drejtpërdrejtë a të tërthortë gjendet te të gjitha moralët e themeluara mbi religjion), morali i dobisë deklaroi parim të kundërt: reciprocitetin. Utilitaristët e thonë qartë se ai që do t’i përmbahej imperativit të moralit në kohën kur askush tjetër s’i përmbahet, do të vepronte kundër arsyes. Mirëpo ky fakt dëshmon edhe më shumë se morali utilitarist s’është moral i mirëfillt, dhe se ai u përket më tepër rekuizitave politike sesa etike. Sepse të vendosh reciprocitetin si parim të vlefshëm në sjelljen morale do të thotë të relativizosh moralin dhe ta ndash nga parimi mbi të cilin bazohet forca e tij pakushtimisht detyruese.

Moralin e dobisë e quajtën edhe moral of consequences (në literaturën angleze). Diçka mund të jetë morale ose jomorale sipas asaj (sipas rrjedhës së rregullt të gjërave) se a prodhon pasoja të mira ose të këqija... Mirëpo, siç e pamë, morali autentik nuk preokupohet fare për pasojat dhe ky qëndrim shpesh merr trajtën e mohimit të vetë veprës si shprehje e jashtme e sjelljes. Morali i mirëfillt në fund të fundit pyet vetëm për qëllimet, për motivet. Njeriut i përket të synojë dhe të punojë dhe me kaq etikja shteret. Rezultati dhe pasojat janë në dorë të Zotit.

⁹² Në një doracak për qytetarët sovjetikë lexojmë se obligimi më i lartë është besnikëria ndaj klasës punëtore. Pra ky “obligim më i lartë” s’është përcaktuar në aspektin etik, por politik. Mirëpo kur një pushtet shpallet përfaqësues ose shprehje e interesave të klasës punëtore, do të jetë lehtë që pikërisht besnikëria ndaj atij pushteti të merret obligim kryesor i çdo qytetari. Shpërdorimet e Stalinit filluan dhe u kryen pikërisht në këtë mënyrë.

Morali pa Zot

Megjithatë, përvoja praktike morale ofron shumë shembuj të moralitetit të njerëzve që janë mospërfillës ndaj doktrinave të jashtme ose madje ateistë. Ndërmjet përcaktimit formal, deklarativ dhe sjelljes reale ka mospajtime të njëmendta, disharmoni. Sa njerëz veten e konsiderojnë religjiozë, madje dhe predikojnë religjionin, kurse për nga sjellja e morali janë materialistë të përbetuar. Dhe anasjelltas, sa ka materialistë doktrinarë që në jetën praktike janë tejet fisnikë dhe luftëtarë për njerëz. Në këtë rrëmuje dhe inkonsekuencë nis dhe zhvillohet komedia madhështore njerëzore, e cila edhe mendimtarët më lucidë e më të ndershëm i vë në lajthim.

S'ka automatizim ndërmjet bindjeve tona dhe sjelljes sonë. Sjellja jonë, morali ynë nuk është as ekskluzivisht, as kreysisht funksion i përcaktimit të zgjedhur me vetëdije dhe i filozofisë jetësore. Ajo është dëndur më tepër rezultat i edukatës dhe i botëkuptimeve të përvetësuar në fëmijëri, sesa i përcaktimit të mëvonshëm të vetëdijshëm filozofik e politik. Po që se dikush që në fëmijëri, në familje, është edukuar të nderojë të moshuarit, të jetë i besës, të mos i dallojë njerëzit, t'i dojë e t'i ndihmojë të afërmit, të flasë të vërtetën, të urrejë dyfytërsinë, të jetë i thjeshtë dhe krenar, është e sigurt se kjo do të mbetet tipar i personalitetit të tij, pa marrë parasysh përcaktimin e mëvonshëm politik dhe filozofinë e përqaftuar formalisht. Ky moral i tij, nëse s'është i veti, atëherë është religjion i bartur. Edukata ka arritur t'i bartë disa botëkuptime burimore religjioze për marrëdhëniet ndërmjet njerëzve, por nuk ka arritur ta përforcojë në mënyrë të mjaftueshme religjionin, që është themeli i këtij morali. Mirëpo nga braktisja e religjionit deri te braktisja e moralit të tij është vetëm një hap konsequent. Disa s'e bëjnë asnjëherë këtë hap, ndaj tek ata mbahet kjo situatë kontradiktore. Pikërisht ky fakt mundëson dukurinë që ndërlikon hulumtimin mbi ateistët moralë dhe besimtarët amoralë.

Çështja e mundësisë së moralit pa Zot është tejet e sigurt se do të mbetet diskutim teorik pa mundësi të verifikimit praktik ose pa u bazuar në çfarëdo eksperimenti historik, sepse deri më tani nuk njihet asnjë rast gjatë historisë së një bashkësie tërësisht ireligjioze, po as që kemi përvojë me situata të ngjashme. Madje edhe bashkësitë gjeneratat e të cilave, sipas ideologjisë zyrtarisht të pranuar ateiste, edukohen dhe rriten pa e përfillë, madje duke e urrejtur religjionin, s'mund të shërbejnë si përgjigje për të qenë ndaj pyetjes se a ka moral pa religjion, përkatësisht a janë të mundshme kultura e pastër ateiste dhe shoqëria ateiste. Edhe shoqëritë e tilla, pa marrë parasysh të gjitha përpjekjet dhe muret që ndërtojnë rreth vetes, s'mund të ngelin jashtë hapësirës dhe kohës. Këtu është e pranishme e tërë e kaluara, që rrezaton në mënyra të panumërta, kurse edhe pjesa tjetër e botës është e pranishme, që ndikon me qëllim ose spontanisht. E them me bindje të plotë se normat e sjelljes, marrëdhëniet ndërnjerëzore, e drejta dhe rregullimi shoqëror i një bashkësie, anëtarët e së cilës rriten duke injoruar tërësisht religjionin, do të ndryshonin në mënyrë drastike nga e gjithë ajo që njohim sot dhe që shohim qoftë te pjesa e botës që konsiderohet religjioze, qoftë te pjesa tjetër e cila konsiderohet se është nën ndikimin e fortë të botëkuptimeve ateiste.⁹³ Mbase shumë njerëz religjiozë do ta humbisnin toruan sikur t'i njihnin idealet dhe legjislaturën e një shoqërie të njëmendtë

⁹³ Madje edhe gjuha. Do të ishte e mundshme të argumentohet se me reduktimin e marrëdhënieve njerëzore në funksion gjuha do të përfshinte të njëqindtën e fjalorit të sotëm. Ky varfërim i gjuhës mund të vërehet që tani në të a.q. gjuhë socialiste (ose funksionale) të shkencave teknike e shoqërore. Varfërimi i gjuhës ka të bëjë edhe me urbanizimin. Fshati është burim i vazhdueshëm i pasurimit të gjuhës, mirëpo të gjitha këto janë dukuri të ndërsjella.

ateiste, ose po qe se do të ballafaqoheshin papritmas me përfytyrimin e një bote konsekuente ateiste.

Ka ateistë moralë, por s'ka ateizëm moral. Mirëpo edhe ky moralitet i njeriut joreligjioz e ka burimin te religjioni, por te një religjion i hershëm, i perënduar, për të cilin njeriu s'është i vetëdijshëm, por që vazhdon të ndikojë dhe të rrezatojë në një mijë mënyra nga i tërë rrethi, familja, arti, filmi, arkitektura... Edhe atje ku dielli ka perënduar tërësisht, e tërë ngrohtësia e natës rrjedh nga dielli. Ngrohtësia është akoma brenda, edhe pse zjarri është fikur në vatër. Siç është thëngjilli “diell në bodrum”, ashtu edhe morali është religjion i perënduar, mënyrë e sjelljes që rrjedh nga vizioni i botës të cilin ia kemi borxh religjionit. Vetëm pas shkatërrimit dhe eliminimit të plotë të trashëgimisë shpirtërore të shekujve të shkuar do të mund të realizoheshin kushtet psikologjike për edukim ateist të gjeneratave. Ka 20 mijë vjet që njerëzimi jeton i mpleksur vazhdimisht me religjion. Ai ka hyrë në të gjitha manifestimet e jetës, duke përfshirë moralin, ligjet, botëkuptimet, gjuhën. Prandaj do të shtrohej me vend pyetja: a është e mundshme, duke mbajtur parasysh tërë të kaluarën, që të “prodhohet” tani për tani mbi këtë planet gjenerata e pastër ateiste. Prova do bërë në një izolim të plotë psikologjik. Mënjatë Biblën dhe Kur'anin, por kjo gjeneratë nuk do të guxonte të shikojë asnjë vepër artistike, të dëgjojë asnjë simfoni, të shikojë asnjë dramë që nga Sofokliu e deri te Beckett. Nga ajo do të duhej fshehur të gjitha veprat e njohura arkitektonike që njerëzimi ndërtoi deri më sot, si dhe pothuaj të gjitha veprat e mëdha të letërsisë botërore. Ajo do të detyrohej të rritet duke injoruar tërësisht të gjitha ato që quajmë fryte ose shprehje të kulturës njerëzore. Madje edhe dëgjimi i një monologu nga Hamleti i Shakespearit, ose shikimi mbi një afresk të Michelangelos, ose njohja e parimit të drejtësisë “nullum crimen...”, duke pasur parasysh predispozitën njerëzore ndaj “kthesës” religjioze, do të mund të rikonstruktonte sakaq te nxënësit tanë tërë një univers, plotësisht të ndryshëm nga ai ateist. (Por me dituritë nga shkenca rasti do të ndryshonte. Ateistët e ardhshëm nuk do të rrezikoheshin po t'i mësonin tërë njohuritë matematikore e teknike, madje edhe ndonjë sociologji e ekonomi politike të korrigjuar e të reduktuar. “Revolucioni kulturor” kinez (1968-1970) është ende ngjarje tepër e freskët që të gjykojmë për qëllimet dhe pasojat e tij. Megjithatë, s'ka dyshim se njëri nga qëllimet e tij ishte shkalla e mundshme e eliminimit të trashëgimisë shpirtërore, që kundërshtohet aq shumë me filozofinë dhe ideologjinë zyrtare.⁹⁴ Vetë ideja e “revolucionit kulturor” për dallim nga ai politik ose social, dëshmon se çështja është hetuar, se në të vërtetë ateizmi mbetet verbal, sipërfaqësor, frazë dhe se s'mund të realizohet një sistem konsekuent ateist përderisa e tërë tradita kulturore, e trupëzuar në urtinë popullore, në ligje, në art e letërsi, rrezaton pandërprerë një religjion të qetë e të paimponueshëm. Nuk është krejt e sigurt as ç'burime intelektuale e shpirtërore shfrytëzoi Marxi por ndikimi i edukatës humaniste dhe i literaturës ndihet fortë në punimet e hershme të tij.⁹⁵ Teoria e tjetërsimit (alienacionit) e Marxit është teori tërësisht morale, humaniste, e papritur nga një mendimtar materialist. Siç duket edhe Marxi vetë, me kalimin e viteve, bëhej gjithnjë e më i vetëdijshëm për “lajthimet” e rinisë së vet. Ndjehet fare qartë ndryshimi ndërmjet asaj që kritika e quajti Marxi “i ri” dhe Marxi “i pjekur”, kurse kjo pjekuri e brendshme në të vërtetë është procesi i lirimit

⁹⁴Siç dihet, ky revolucion, ndërmjet tjerash, ndaloi veprat e Tolstoit, të Shakespearit e Beethovenit, që është fare e logjikshme.

⁹⁵Marxi vetë thoshte se Eskilin, Shakespearin e Goethen i do më së shumti. Përvjet e lexonte sërish Eskilin në greqisht. Shpesh recitonte Homerin e Ovidin. Rousseau pati ndikim dhe gjurmët i shihen lehtë në marksizëm (p.sh. mendimet për zanafillën e pabarazisë shoqërore e përpronën).

nga ngarkesa idealiste (në esencë, me bazë religjioze-morale) dhe aplikimi gjithnjë e më konsekuent i botëkuptimit materialist mbi botën.

Brezi i sotëm, sado joreligjioz deklarativisht, madje ateist, pra nuk është rritur duke mos e njohur, por duke kundërshtuar religjionin. Pa dashur të pranojë parimet e Krishtit për dashurinë, vëllazërimin dhe barazinë në emër të Zotit, ky brez nuk arriti t'i flakë tërësisht. Në një farë lloji të një lajthimi të çuditshëm ky brez i ruan në emër të shkencës dhe të shoqërisë. Prandaj nuk kemi të drejtë që brezin e sotëm ta marrim si shembull se kultura ateiste është e mundshme. Në të vërtetë, edhe ajo kulturë, si dhe brezi si bartës i saj, kultivohen nën ndikimin e vazhdueshëm e të pandieshëm, por prandaj jo më pak real, të religjionit dhe parimeve etike të tij të mëdha. Thënë shkurt, brezi i ri ka vetëm ideologjinë e re, por edukatën e mëparshme, botëkuptimet e mëparshme morale. Ndërtuesit janë të vjetër, vetëm mënyra është e re. Dhe secili sistem në praktikë, gjithnjë më tepër ka fytyrën e njerëzve që e zbatojnë, sesa të ideve dhe të deklarimeve mbi të cilat mbështetet. Nëse e marrim se esenca e njeriut është morali (dhe jo ideologjia a përcaktimi politik i tij), atëherë mund të shtojmë se botën e sotme e krijojnë njerëzit e mëhershëm me ide të reja. Për të realizuar idetë që mohojnë me këmbëngultësi idealizmin dhe flijimin ata inkadrojnë idealizmin dhe flijimin. Ata që te “stimulimi moral” (në vend të stimulimit material) për të shpërblyer punën në Kinën dhe Rusinë e sotme shohin eksploatimin e vetëdijshëm a të pavetëdijshëm të ndjenjave religjioze të fshehura thellë në masat popullore, kanë të drejtë. Sepse ç'domethënie mund të ketë për ateizmin flakja e stimulimeve materiale dhe pranimi i atyre morale? Është e natyrshme kur qëllimet religjioze i sendërtojmë nga idealizmi, kurse ato materiale nga llogaria, nga interesi. Çdo qëndrim tjetër është jokonsekuent.

Çështja e moralit pa religjion është edhe çështje se a mund të kërkohej nga njeriu në emër të njeriut ajo që religjioni kërkon prej tij në emër të Zotit. Kur përpiqen të themelojnë etikën, materialistët me kënaqësi mbështeten mbi këtë formulë, edhe pse këtu në esencë është fjala për një shembull të mrekullueshëm të inkonsekuencës a të harresës. Kur flasin për motivin e sjelljes korrekte, në vend të frikës nga përgjegjësia ndaj Zotit ata propozojnë ndërgjegjen, dashurinë e njeriut ndaj mirësisë “nga vetëdija dhe pa frikë”. Kështu p.sh. një ateist që merret me etikë deklaron: “Unë madje do të pohoja se pikërisht ateizmi është lartësim i njeriut dhe i moralitetit njerëzor. Nëse them se brenda vetes, si qenie e lirë njerëzore, gjej, pa urdhër të askujt, një zë imperativ që më thotë: mos vidh ose mos vrit, në qoftë se e gjej brenda vetes, pa e nxjerrë nga asnjë absolut - shoqëror a hyjnor, atëherë unë nuk shoh se ky është degradim i njeriut... D.m.th. në bazë të depërtimit në vetëdijen dhe ndërgjegjen e vet” (Dialogu beogradas i ateistit dhe i teologut, maj, 1971 - fjala e prof. Vuk Paviçevićit).

Duke njohur gjërat, detyrohemi të shtrojmë pyetjen: kush zëvendëson këtu nocionet? A thua vetëdija dhe ndërgjegjja janë pjesë e botës reale? A thua zëvendësimi i Zotit me njeriun s'është tautologji, dhe a thua besimi në njerëzim s'është vetëm një formë më e ulët e religjionit? - Mbështetja e materialistëve te sjellja morale në emër të njeriut - dhe jo në emër të Zotit - është edhe më e çuditshme kur pikërisht Marxi pohonte se shpresa në njerëzimin abstrakt të njeriut s'është iluzion më i vogël se iluzioni i pastër religjioz dhe, po qe se është fjala për njohjen e varësisë dhe lidhjes së këtyre dy fenomeneve, Marxi kishte plotësisht të drejtë (sipas formulës së njohur: nëse s'ka Zot, s'ka as njeri). Dihet p.sh. pohimi i Leninit se socializmi shkencor asgjë s'ka të bëjë me moralin dhe qëndrimi në Manifest se punëtorët flakin moralin. Komunizmi zë fill nga domsdoshmëria e zhvillimit historik, dhe jo nga shkaqet morale a humane. Në veprat klasike të marksizmit - për dallim nga ajo që shkruajnë sot marksistët praktikë për

përdorim të përditshëm - pohohet qartë se ligji i eksploatimit vepron me fuqinë e ligjit natyror në marrëdhëniet e njerëzve në shoqëri dhe se çdo njeri do ta eksploatojë tjetrin derisa ka mundësi, d.m.th. derisa të pengohet me forcë. Këtu nuk ka fare hapësirë për ndërgjegje, për mirëkuptim, për humanizëm të lindur e të ngj., dhe po qe se kjo hapësirë do të ekzistonte, do të ishin të diskutueshëm disa qëndrime kapitale të marksizmit. Eksploatim do të ketë përderisa nuk do të hiqet duke ndërruar marrëdhëniet objektive. Ai nuk varet nga vullneti i njerëzve, as nga cilësitë e tyre morale e të ngjashme subjektive (edukata, shprehjet, filozofia etj.), as nga marrëdhëniet e tyre të ndërsjella, farefisnore, kombëtare a të tjera. Kur në Kapitali Marxi, ndërmjet tjerash, flet për eksploatimin e fëmijëve (kaptina Dita e punës) “nga ana e nënave të tyre të uritura” dhe angazhohet që kjo prapësi të pengohet me intervenim shoqëror, atëherë vënia në spikamë e këtij shembulli, që, do pranuar, nuk është tipik, është bërë me qëllim. Me këtë absurd Marxi dëfton veprimin absolut të ligjit të eksploatimit në shoqërinë njerëzore. Së këndejmi është e çuditërisht kur disa marksistë përpiqen që para syve tanë të themelojnë të a.q. etikë laike, duke u mbështetur te njeriu dhe te njerëzorja abstrakte.⁹⁶ Marxi ka theksuar vazhdimisht se mbështetja te njeriu, te humanizmi, ndërgjegjja e të ngj. është idealizëm dhe mike e religjionit. Mbi këtë pikë mund të pajtohemi me Marxin, por, siç duket, për shkaqe tejet praktike, me të nuk pajtohen marksistët e sotëm që, për ndryshim nga mësuesi i tyre, detyrohen të përgjigjen në disa pyetje fare praktike të cilat jeta dhe realiteti jetësor i shtron para tyre. Marxi e kishte lehtë nga kabineti ose nga Biblioteka Britanike të thoshte: morali s’ekziston. Mirëpo të tjerët që u përpoqën t’i sendërtojnë idetë e Marxit dhe të themelojnë shoqërinë s’mund ta thonë me lehtësi këtë mendim konsekuent marksist. Për ta krijuar atë shoqëri, dhe për më tepër, për ta mbajtur, ata detyrohen që nga njerëzit të kërkojnë dëndur më tepër idealizëm dhe vetëmohim personal, sesa ka kërkuar cilido qoftë profet në emër të ndonjë religjioni. Së këndejmi ata i zë situata kur ndonjëherë “harrojnë” disa postulate fare të qarta marksiste. Ndaj nuk shtrohet çështja se a mundet ateisti (marksisti) të synojë, të mbrojë, të ndërtojë moralin dhe humanitetin, por a mundet t’i bëjë të gjitha këto dhe të mbetet ai që është, pra në kufijtë e materializmit.

Kontraversa e njohur lidhur me filozofinë e Epikurit dëshmon se ujdia ndërmjet materializmit dhe etikës nuk ka jetë të gjatë. Filozofi i njohur helen (341-270 p.Kr.), edhe pse materialist në interpretimin e botës, në etikë mbeti i padeklaruar. Predikonte se lumturia është në kënaqësi, por këshillonte për një kënaqësi në ataraksi, një lloj i paqes dhe i prehjes shpirtërore, madje ai vetë më shumë çmonte gëzimet shpirtërore se shqisore. Mirëpo që nga nxënësit e tij u hoq kjo inkonsekuencë, duke e vënë etikën e tij në binarë të pastër eudemonistikë, kurse sot epikureizmi është - sipas logjikës - sinonim për kënaqjen shqisore si ideal jetësor. Ndërmjet doktrinës materialiste të Epikurit se universi dhe tërë shumëllojshmëria e dukurive në botë është vetëm produkt i lëvizjes mekanike të atomeve materiale në hapësirë të zbrazët dhe eudemonizmit ka një lidhje logjike ose pajtueshmëri të brendshme. Pajtueshmëria e tillë nuk ekziston ndërmjet doktrinës së tij materialiste dhe ataraksisë ose epërsisë së vlerave shpirtërore. Prandaj akuza se “Nxënësit e Epikurit i degjeneruan botëkuptimet e mësuesit” nuk qëndron. Në

⁹⁶ As Engelsi nuk ka ndonjë mendim më të mirë për etikën “në bazë të shembullit të vetëdijes e të ndërgjegjes personale”: “Në të vërtetë, secila klasë, madje secili profesion ka moralin e vet, madje edhe atë e shkel kudo që t’i mundësohet ikjes së dënimit. Kurse dashuria, që do të duhej t’i bashkonte të gjithë, manifestohet me luftë, konflikte, zënka familjare, prishje kurorash dhe me shfrytëzim sa më të madh që është i mundshëm të njërit mbi tjetrin”. (Engels, *Ludvig Feuerbachu dhe fundi i filozofisë klasike gjermane*).

të vërtetë, ata s'bënë gjë tjetër veçse i harmonizuan. Materializmi përfundon patjetër duke mohuar etikën.

Shqyrtimi ynë më në fund mund të reduktohet në dy konkluzione. I pari: pa religjion s'ka moral, si parim, si ide; moralitet praktik ka. Mirëpo ky moralitet praktik mbahet si inercion dhe është gjithnjë më i dobët, sa më shumë të largohet nga burimi që i jep fuqinë fillestare. Dhe i dyti: mbi ateizëm nuk mund të themelohet asnjë sistem moral, mirëpo ateizmi nuk e heq drejtpërdrejtë moralitetin, sidoqoftë jo trajtën e tij më të ulët: disiplinën shoqërore. Përkundrazi, nëse ateizmi bëhet praktikë dhe përpiqet të formësojë shoqërinë, ai do të interesohet madje, që sa më shumë që të jetë e mundshme, t'i ruajë trajtat ekzistuese të moralitetit shoqëror. Këto fakte i vërteton praktika e shteteve socialiste të shekullit tonë. Mirëpo, qëndron fakti se ateizmi nuk ka kurrfarë mjete të ruajë a të mbrojë vetë parimin e moralitetit, përderisa ky parim mohohet njëherë. Ateizmi është tërësisht i pafuqishëm ndaj vërshimit të kërkesave utilitariste, egoiste, jomorale a amorale. Këtyre kërkesave ai mund t'u kundërvihet vetëm me forcë, por jo me argumente. Ç'mund të bëhet kundër logjikës me forcë dërmuese: nëse jetoj vetëm sot dhe nëse do vdes nesër dhe do harrohem, përse të mos jetoj sipas ëndjes dhe pa obligime, po pata mundësi? - Vala e pornografisë dhe e "moralit të ri" të lirisë seksuale, përkatësisht të papërgjegjësisë seksuale në kufijtë e vendeve socialiste ndalet me forcë, me censurë, pra thjesht me masa artificiale. Asnjë sistem i qartë moral nuk i kundërvihet kësaj vale të llojit moral, dhe po qe se përmenden disa argumente, ato janë shembuj të inkonsekuencës dhe mund të mbahen vetëm në saje të mungesës së kritikës së lirë e të hapët. Në të vërtetë, këto janë vetëm forma të vjetra, të trashëguara që mbahen akoma në vetëdijën e njerëzve, ose pushteti i mban si të domosdoshme. Mirëpo, shikuar rreptësisht, ai sistem i trashëguar moral ose argumentet morale të sajuara sërish sipas modelit të vjetër (më të hershëm) janë në kontradiktë me filozofinë zyrtare dhe, logjikisht, nuk kanë vend në sistem.

Duke i lejuar vetes një masë të simplifikimit, do të përfundonim se morali është vetëm "gjendje tjetër agregate" e religjionit.

5. Kultura dhe historia

- ❖ *Humanizmi fillestar*
- ❖ *Arti dhe historia*
- ❖ *Etika dhe historia*
- ❖ *Artisti dhe përvoja*

Humanizmi fillestar

Racionalistët dhe materialistët i karakterizon një lloj i botëkuptimit njëdimensional i historisë. Zhvillimi i botës sipas tyre fillon nga zeroja, ndërkaq historia, edhe pse mund të ketë ca lëvizje zigzake dhe prapavajtje të përkohshme, marrë në tërësi, lëviz vazhdimisht përpara. E tanishmja është gjithmonë diç më shumë se e kaluara dhe diç më pak se e ardhmja. Këtë qëndrim do ta kuptojmë kur të përkujtojmë se materialistët me histori nënkuptojnë zhvillimin e reproduksionit material të jetës së njeriut, pra historinë e sendeve dhe jo historinë e njeriut vetë si subjekt të tyre. Kjo s'është historia e kulturës njerëzore, por historia e civilizimit.

Historia e njeriut nuk fillon nga zeroja, as nuk ka rrjedhë njëdimensionale. Për aktin e vet të parë ajo ka "prologun në qiell". Shoqëria fillestare njerëzore në fazën e filleve të emancipimit nga natyra ishte në një pozitë më të volitshme se sa horda e paraardhësit shtazor të tij, mirëpo njëkohësisht manifestonte edhe ca veti specifike njerëzore dhe vlera etike që hutojnë. Njeriu shkeli në epokën historike me një kapital tepër të madh fillestar moral, të cilin nuk e zhvilloi, as nuk e trashëgoi nga paraardhësit shtazorë. Shkenca dëshmoi dhe pranoi, por s'e shpjegoi asnjëherë, natyrën dhe zanafillën e humanitetit burimor dhe të thjeshtë të bashkësive njerëzore në ato kohë të lashta kur njerëzorja dhe zoologjika ende kufizoheshin njëra me tjetrën. Duke flakur a priori supozimet religjioze, shkenca ia mbylli rrugën njohjes së këtij fenomeni.⁹⁷

Duke përshkruar fiset e vjetra që - me gjasë - ishin qelizat themelore të shoqërisë parahistorike gjithkrah mbi Tokë, Lewis Morgan (Ancient Society) rrjeshton këto karakteristika të jetës shoqërore dhe morale të këtyre bashkësive:⁹⁸

- fisi zgjedh kryeparin dhe mund ta ndërrojë; i ndërruari është sërish luftar i rëndomtë si të gjithë të tjerët;
- lidhjet martesore dhe marrëdhëniet seksuale janë të ndaluara në kuadër të fisit; ky ndalim mbahet me vetëdije dhe pothuaj pa shkelje;
- mbrojtja dhe ndihma e ndërsjellë e anëtarëve të fisit që vete gjer në flijim;
- trimëria e luftarëve dhe raporti fisnik ndaj robërve (robërit e luftës nuk vriten);
- të gjithë anëtarët e fisit janë njerëz të lirë, të barabartë dhe në lidhje vëllazërore;
- adoptimi i anëtarëve të rinj në fis (gens) është ceremoni religjioze; rit fetar kryesisht në formën e valleve dhe lojërave; idhujt e panjohur;
- kuvendi i fisit përbëhet nga përfaqësuesit e fisit (sahema); për çështjet e përbashkëta kuvendi vendos publikisht, i rrethuar nga anëtarët e fisit; vendimi merret njëzërit.

I mrekulluar nga ky përshkrim Fridrich Engelsi thërret: "Ç'rregullim i mrekullueshëm fisnor, sa i pasherr dhe i thjeshtë! Pa ushtarë, gjandarë e policë, pa aristokraci, mbretër, prefektë a gjykatës, pa burgje, pa procese, çdo gjë vete rrjedhës së vet të natyrshme.

⁹⁷Kujtesa e turbullt për këtë fazë të humanizmit fillestar ruhet në legjendat dhe përrallat pothuaj tek të gjithë popujt si mit klasik për të a.q. Kohë të artë ose (sipas Biblës) Kohë të patriarkëve. "Bindja e përgjithshme se e shkuara ishte e keqe erdhi vetëm me teorinë e evolucionit" - pohon Russeli (*Istorijska zapadne filozofije*, f. 601).

⁹⁸Përshkrimi i Morganit ka të bëjë me gensin Irokez të Amerikës Veriore që konsiderohet shembull klasik i gensit fillestar.

Çdo zënkë a kontest e zgjidh bashkësia përkatëse, gjinia (gens) ose fisi, ose disa nga gjiritë ndërmjet tyre... Të varfër dhe skamnorë s'mund të ketë. Shoqëria komuniste dhe gjiria i njohin detyrimet e veta ndaj të moshuarve, të sëmurëve dhe ndaj të gjymtuarve në luftë. Skllevër s'ka ende... Dhe ç'burra e gra krijon shoqëria e këtillë, dëshmon mrekullimi i të gjithë njerëzve të bardhë që kanë kontaktuar me indianët e padegjeneruar - për shkak të dinjitetit personal, çiltërisë, forcës së karakterit dhe guximit të këtyre barbarëve" (F. Engels, Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit).

Gjendjen që Morgani e përshkruan në librin e vet, një bashkëkombas i tij, J. Fenimore Cooper, na e shpaloi në romanet e veta përmes imazheve të gjalla dhe sugjestive, dhe s'ka dyshim se edhe amerikani i tretë, R. W. Emerson, përfytyronte indianët e Amerikës kur thoshte: "E pashë natyrën njerëzore në të gjitha trajtat e saj. Ajo është e njëjtë gjithandej, vetëmse - sa më e egër, me më shumë virtyte".

Në veprat e veta Tolstoi konsideronte ideal shoqëror gjendjen që mund të shihej në jetën ende të padegjeneruar të muzhikëve primitivë rus. Edhe këtu, si dhe gjetiu ato vlera morale dhe njerëzore shkonin përkrah shkallës së ulët të zhvillimit material dhe shoqëror në përgjithësi.

Në Historinë e përgjithshme të Afrikës që përgatitet nga UNESCO (deri më tani kanë dalë dy nga tetë librat) gjejmë fakte impresionuese për kulturën e popujve primitivë afrikanë. Është argumentuar, p.sh., se të huajt, të bardhë a zezakë priteshin si miq në principatat zezake dhe kishin të drejta të barabarta me vendësit. Në të njëjtën kohë, i huaji në Romë ose në Greqi bëhej rob. Këto dhe fakte të ngjashme pa dyshim e nxitën etnologun e njohur gjerman dhe njohësin e madh të Afrikës, Leo Frobeniusin, të shkruante: "Zezakët janë të civilizuar deri në palcë, kurse ideja se ata janë barbarë është shpikje evropiane".⁹⁹

Detyrohem ta pyesim veten se ç'naturë kanë këto vlera që gjenden paralelisht tek indianët e Amerikës, te fiset indogjene në Afrikë a në Tahiti ose te muzhikët primitivë rus, madje edhe te shtresat më të ulëta shoqërore në Indi. Ç'origjinë kanë? Nga ia behën ato që në fillim të historisë dhe përse bien "në mënyrë sasiore" sa më shumë të ecë zhvillimi historik? Nga vjen ideja e mbrojtjes së pleqve dhe invalidëve që haset te fisi indian Irokez? A ka ajo origjinë shtazore? Format e ndryshme të "brençës" dhe të përkujdesjes që gjejmë te disa shtazë mbështeten gjithnjë në leverdi - pra s'ka humanitet, në kuptimin njerëzor të fjalës, në emër të idesë ose të parimit.

Librin e vet të njohur Morgani e përmbyll me fjalët: "Demokracia në qeverisje, vëllazërimi në shoqëri, barazia dhe arsimimi i përgjithshëm do të shkaktojë shkallën tjetër më të lartë të shoqërisë, drejt së cilës synon vazhdimisht përvoja, mendja dhe shkenca. Ato do të ringjallin - mirëpo në një trajtë më të lartë - lirinë, barazinë dhe vëllazërimin e gjirive të lashta".

Lirinë, barazinë dhe vëllazërimin e shoqërive të ardhme, më të civilizuara, Morgani e shpreson nga tri forca: përvoja, mendja dhe shkenca. Në këtë çast dy gjëra së paku janë të sigurta: (1) që liria, barazia dhe vëllazërimi i bashkësive të lashta nuk rridhnin nga përvoja, mendja e shkenca, dhe (2) se shekulli i përvojës, i mendjes dhe i shkencës që shkoi pas librit të Morganit (Ancient Society u botua më 1977) nuk verifikoi fare parashikimet e tij.

Mbase faktit se popujt e civilizuar, dhe jo barbarët, shkruajnë historinë do njohur meritat për paragjykimin e përhapur se në barbari dhe në civilizim do shikuar jo vetëm polet e kundërta të zhvillimit shoqëror dhe teknik, por edhe kundërshtinë ndërmjet

⁹⁹ Natyrisht, mund të vërehet pa vështirësi se Frobeniusi me termin "i civilizuar" nënkupton "i kulturuar".

ligësisë dhe mirësisë. Nëse dikush shkatërron të mirat kulturore ose bën gjenocid, konsiderojmë se kemi gjetur shprehjen e përshtatshme kur e kemi quajtur veprim barbar. Anasjelltas, nëse kërkojmë tolerancë dhe humanitet, do t'i apelojmë palës së caktuar që të silltë "si komb i civilizuar". Është për t'u habitur kur këto paragjykime mbahen ende, përkundër aq fakteve që flasin të kundërtën. Pikërisht historia e kontinentit amerikan mund të na shpjegonte për të konkluduar fare ndryshe. A nuk e rrënuan spanjollët e civilizuar (konkuistadorët) në mënyrën më të ulët dhe më të paparë jo vetëm kulturën e Majave dhe Actekëve, por edhe popujt e këtij rrethi? A nuk i shkatërruan në mënyrë sistematike fiset vendëse indiane dhe pikërisht ato gjiri të mrekullueshme për të cilat shkruan Morgani kolonistët e bardhë (a do thënë: nga vendet e civilizuar) dhe madje në një mënyrë që pothuaj s'ka motër në historinë e re? Deri në gjysmën e shekullit XIX(!) qeveria amerikane paguante një shumë të caktuar për çdo kokë të rrjepur indiani. Gjatë tre shekujsh, bashkë me shtatin e civilizimit evropian, kultivohej edhe tregtia e turpshme atlantike me robër zezakë, e përmbyllur tek më 1865, gjatë së cilës 13-15 milionë njerëz të lirë (numri i saktë s'do të dihet kurrë) u kapën thjesht si gjah mbi njerëz. Edhe këtu egërsia e civilizuar u ndesh me njeriun e lirë, të kultivuar e primitiv.

A do përmendur në këtë kontekst imperializmin bashkëkohor, që gjithandej kishte kuptimin e takimit ndërmjet civilizimit evropian dhe popujve të a.q. të prapambetur, pra të pacivilizuar a më pak të civilizuar, kurse, në të vërtetë, gjithkrah u manifestua si dhunë, mashtrim, dyfytirësi, robërim dhe rrënim i vlerave materiale, kulturore dhe morale të popujve më të dobët, primitivë.

Paragjykimi ynë për Mesjetën kryesisht është i llojit të njëjtë. A ishte Mesjeta vërtet shekulli i errësirës? Kjo është çështje e pikëvështimit. Sipas kriterëve të civilizimit, pa dyshim është. Për Helvetiusin, njërin nga filozofët e parë materialistë të Evropës, Mesjeta është koha kur "njerëzit qenë shndërruar në shtazë", kurse ligjet e saj "kryevepër e absurdit". Patjetër Berdjajevi i krishterë ose piktori J. Harp për të njëjtën kohë gjykojnë fare ndryshe.¹⁰⁰ Për Mesjetën ne zakonisht kemi një përfytyrim dukshëm të thjeshtuar e të njëanshëm. Edhe pse mbretëronte varfëria dhe mungesa e komoditetit dhe e higjienës, shoqëritë mesjetare kishin diç më tepër se ndjenjën e ndërlidhjes së brendshme. Kjo ishte kohë e jetës intensive të brendshme, ideore, pa të cilën nuk do të kuptohej energjia dhe synimi i njeriut përëndimor. Mesjeta krijoi vepra grandioze në art dhe bëri sintezën e një filozofie të madhe - greke dhe të një religjioni - krishterimit. Gotika, "njëra nga krijimet më të rëndësishme njerëzore" (Clark) - është vepër e Mesjetës. Ai shekull, pa progres shkencor e teknik, realizoi diç nga ajo që A. N. Whitehead e quan "progres cilësor" (A.N.W. Ardhmëria e religjionit). Nëse njeriu përëndimor ka diç faustiane, kjo është farkuar dhe përgatitur në ndeshjet e mëdha shpirtërore dhe politike të Mesjetës. Pa Mesjetë s'do të ishte as Koha e re, së paku jo e tillë siç e njohim.

¹⁰⁰ J.Harp: "Jam kundër gjërave të mekanizuara dhe formulave kimike. E dua Mesjetën, tapisëritë e saj dhe skulpturat e saj.

Arti dhe historia

Në njëfarë mënyre kultura qëndron jashtë kohës, jashtë historisë. Ajo ka ngritjet dhe rëniet e veta, por nuk ka zhvillim dhe histori në kuptimin e zakonshëm të fjalës. Arti nuk ka - si shkenca - grumbullim të “njohurive” e të përvojës.¹⁰¹ Në distancën prej paleolitit deri më sot nuk hetojmë shtimin e forcës shprehëse të artit, që do të ishte funksion i zhvillimit. Civilizimi njih kohën e vet të gurit dhe kohën e atomit. Kultura zhvillim të këtillë nuk njih. Nga aspekti i civilizimit, neoliti është progres; nga aspekti i artit - rënie. Arti paleolit, edhe pse më i vjetër me mijëra vjet, është më i fuqishëm dhe më autentik se ai neolit.

Gjithandej poezia i parapriu prozës. Njerëzit, para se të fillojnë të rrëfejnë, kanë kënduar. Poezia s’ka pasur nevojë as për përvojë, as për model. Pak më tej do të shohim që një pavarësi të ngjashme nga koha kanë parimet kryesore morale, madje edhe doktrinat religjioze. Dëshmohej se çdo religjion në filllet e tij ishte i virgjër dhe i thjeshtë dhe se më vonë, gjatë praktikës, është deformuar (teoria e pramonoteizmit). Këto përfundime rrjedhin nga hulumtimet e Andrew Langut, W. Schmidtit, Conrad Presussit, Coppersit etj. Arrijmë të përfundimi se historia e kulturës do të ishte kundërti kuptimore. Mund të flitet vetëm për kronologjinë e dukurive kulturore.

Jacques Risler shkruan: “Posa kohë më parë u zbuluan, menjëherë u pranua vlera e vërtetë e reliefeve dhe e skulpturave të lashta egjiptiane, të gjetura në luginën e Nilit, të vjetra 4-5 mijë vjet. Shumë artistë bashkëkohorë për krijimet e veta inspirohen nga reliefet e stërlashta të gdhendura në muret e varrezave dhe në figurat e hajthëta, të bëra nga deltina, mermeri, ari dhe alabastri. Ky art është herë i hajthët e subtil (koha e Totmesit II dhe e Totmesit III), herë monumental dhe i fuqishëm (koha e Keopsit), herë realist dhe më pak simbolik (Aknatoni).¹⁰²

Kur u zbulua, në orën e civilizimit, Amerika ishte 5-6 mijë vjet pas Botës së Vjetër. Nuk e pat arritur as epokën e hekurit (H. G. Wells). Kjo matje e kohës është e qartë se nuk vlen edhe për artin amerikan. Në Bonampak, tempull që ruan veprat më të vjetra në pikturë të kontinentit amerikan, janë zbuluar afreske të një bukurie të rrallë. Ekspozita e madhe e skulpturave të Majave, hapur më 1966 në Paris, e ilustroi në mënyrë të shkëlqyeshme fenomenin e një kulture të lartë, që nuk “arriti” të bëhet civilizim”. Ky art kaq i rafinuar, që ka një spektër ekspresiviteti të shtrirë që nga thjeshtia e mrekullueshme gjer tek ornamentika më me barok, mbeti misterioze deri në ditët e sotme. Njeri nuk e shpjegoi lindjen e saj, rreth shekullit IV, në malet Peten e Chiapas, atëbotë të përkryer fare, me qendrat e veta për ritet religjioze të një arkitekture madhështore, me tempujt mbi piramidet, me skulpturën ornamentale, me shkrimin hieroglif dhe me shkencën befasuese për numrat, që ai shkrim zbulon. Ekspozita e Parisit e skulpturës së Majave ofron disa ekzemplarë të bukur: këto janë barelievet, statujat prej guri të fortë dhe maskat prej mermeri artificial, që karakterizohen me bardhësinë e fanitjes dhe që sikur kërkojnë të transmetojnë ndonjë mesazh të shekujve moti të perënduar... Do të mund të regjistroheshin dy drejtime pothuaj të kundërta të skulpturës së Majave; ai tek janë punuar barelievet dhe stelat dhe tjetri tek janë bërë kokat. I pari i përket artit ceremonial që bazohet mbi një sërë konvencionesh... Ky art ceremonial bën përjashtim të theksuar nga thjeshtia ekstreme e kokave, veçan e atyre që

¹⁰¹ Çdo gjë që i përket shkencës është anasjelltas. Shkenca bazohet në kontinuitet. Aty ku s’ka kontinuitet dhe ku ai s’është i siguruar me gojëdhënë a shkrime-aty s’ka shkencë, ndaj as civilizim. Progresi pikërisht përbëhet nga mundësia që të mbahet mend apo të vazhdohet.

¹⁰² Jacques Risler, *La civilisation Arabe*.

janë punuar në mermer artificial. Një maskë e tillë në të njëjtën kohë tejkalon realizmin; mirëpo duket sikur është fjala për portret. Dy kokat e tjera, me më shumë elemente ekspresioniste, të bëra në stilin e barokut të “groteskës”; i japin një notë pitoreske këtij koleksioni të bukuriës” (Nga një raport prej ekspozitës së përmendur në Paris, publikuar në *Nouvele observateur*).

Për Nietzsche (Lindja e tragjedisë) drama helene - tragjedia - paraqet kulmin e vërtetë të artit, kurse kultura njerëzore në trajtën e saj më të lartë mund të matet vetëm me atë që kulturë helene quhet.¹⁰³ “Asnjëri nga poetët e sotëm nuk i afrohet Homerit të madh a dramaturgëve grekë” (André Maurois). Enigma është e mbyllur: Në agimin e civilizimit njerëzor arti arrin njërën nga pikat e veta më të larta. Hegeli Greqinë Antike e konsideron “kohë të artë të filozofisë”, kurse Roger Caillois shkruan: “sa i përket filozofisë, dendur konkludoj, si dhe shumë të tjerë, se pas Platonit ajo s’ka përparuar fare. Mbase nga shkaku se arti e ka në natyrë të mos përparojë: gjithnjë të bëhet se fillon nga e para”. Shkrimet etike të Ciceronit (*De finibus bonorum et malorum*, *De Amititia*) janë njësoj aktuale edhe sot, përderisa punimet e tij për organizimin e punës ose rregullimin shtetëror (tema tipike të civilizimit) janë tërësisht anakronike. Libri i autorit anonim romak *De rebus vellicis* (për çështjet ushtarake), që, ndërmjet tjerash, ka vizatime me interes të veglave ushtarake, ka vetëm vlerë historike. Mirëpo kështu nuk mund të thuhet për librin e Senekës *Lumturia* ose për vargjet e Vergjilit, që janë të një kohe. Harfa, përkatësisht instrumenti që i paraprin, rrjedh nga mileniumi III para e.r. Manioshu, antologjia e poezisë japoneze e shekullit VII e VIII, që ka mbi 4.000 poezi kryesisht lirike, edhe sot numërohet ndër kryeveprat e poezisë botërore. Që në shekullin X (pika fillestare ose “më e ulëta e civilizimit evropian” - Russel), arkitektura evropiane “brenda natës” kapi përsosmërinë dhe krijoi vepra të patejkalueshme të bukuriës dhe të harmonisë.¹⁰⁴ “Dhe ato brigje aq të mëdha prej guri, u ngritën në mes të një turme të vogël shtëpish prej druri”. (K. Clark). Tragjeditë e Sofokliut dhe të Eskilit mund të vendosen në çdo kohë, vetëm do ndërruar kostumet. Euripidi shkroi *Trojanet*. J. P. Sartre shkroi pjesën me të njëjtin emër. Në këtë mënyrë dy krijues në art, me një distancë prej 20 shekujsh larg njëri-tjetrit, mund të jenë bashkautorë të veprës së njëjtë. (Shkruhet: *Trojanet* e Euripid-Sartreit). Në shkencë kjo s’mund të ngjajë. Ç’mbeti nga fizika e Aristotelit, nga astronomia e Ptolomeut ose nga medicina e Galenit? Kur Russeli flet për dy librat e Aristotelit nga lëmi i shkencës (Fizika dhe Mbi qiellin) thotë se nën dritën e shkencës së sotme “vështirë se do të pranohej qoftë edhe një fjali e ekspozuar në këto dy libra”. (Në librin *Mbi qiellin* Aristoteli, p.sh., thotë se gjërat që gjenden nën Hënë i nënshtrohen lindjes e shkatërrimit, ndërsa gjithçka mbi Hënë nuk lind dhe nuk shkatërrohet. Ose shpjegimi tjetër i Aristotelit për gravitacionin: çdo trup ka “vendin e natyrshëm” dhe “vendin e huazuar”. Kur bie guri, ai në të vërtetë synon të zëjë vendin e natyrshëm të çdo guri, që është syprina e tokës, etj. Në ç’raport rri kjo “teori” e gravitacionit ndaj asaj të Newtonit?).

Nga bota e pazhvilluar arti rrjedh në drejtim të botës së zhvilluar. Ai lëviz nga lindja për në perëndim, ose nga jugu për në veri. Shkenca anasjelltas. Gjërat lëvizin nga drejtimi i

¹⁰³ Në mënyrë të ngjashme deklaron edhe Marxi, kur thotë se veprat e artit antik paraqesin “norma e modele të paarrishme”. I rrëmbyer nga admirimi, Marxi sikur s’e kupton ç’konkluzione mund të rrjedhin nga deklaratat e vet. A s’është kultura refleks a superstrukturë e civilizimit?

¹⁰⁴ Historianët zakonisht shekullin X e konsiderojnë njësoj të errët e barbar si shekullin VII. Ata nisen nga aspekti i historisë politike e i fjalës së shkruar. Nëse lexojmë atë që Ruskini e quajti “libër të artit”, do të kemi përshtypje krejt tjetër, sepse përkundër të gjitha parashikimeve - shekulli X krijoi vepra njësoj të shkëlqyeshme e teknikisht mjeshtrore, madje njësoj edhe të bukura si dhe çdo shekull tjetër... Sasia e veprave artistike të mahnit” (Kenneth Clark, *Civilizimi*, f. 31).

ngarkesës më të madhe në drejtim të asaj më të vogël. Melosi lindor, muzika popullore indiane, këngët e lojërat e zezakëve, arti i Oqeanisë, depërtojnë në Perëndim. Skulpturat ekzotike prej druri, me autorë fshatarësh të talentuar analfabetë nga fisi tanzanian Makonde, pushtojnë botën.¹⁰⁵ Arti i Oqeanisë, i këtij regjioni ndër më të pazhvilluarit e botës, gjeti vend në galeritë e Evropës dhe të Amerikës krahas veprave të ngjashme nga të a.q. regjione të kulturuara të botës. Civilizimi perëndimor nuk i “reziston” suljes së këtij arti burimor. Zbulimi i artit negër ndikon në mënyrë të fuqishme në drejtimin e zhvillimit të artit evro-amerikan dhe në njëfarë mënyre është burim i lëvizjes revolucionare në artin e Perëndimit. (Në të njëjtën kohë, një krahasim më serioz ndërmjet shkencës evropiane dhe p.sh. asaj afrikane, ekonomisë, teknikës dhe organizimit shoqëror pothuaj as që mund të bëhet). Elie Faure thotë se maska negre nga Bregu i Fildishtë dhe afresku i kupës së kishëzës Sikstine ofrojnë tronditje të njëjtë “sensible” (E. Faure, *Léspirit des formes*). Festivali ndërkombëtar i artit negër në Dakar, më 1966 (morën pjesë ansamblet dhe grupet nga 39 vende) është ngjarje e dorës së parë në lëmin e kulturës. Në të njëjtën kohë, një panair industrial a tregtar i vendeve të kontinentit të zi do të kalonte pa u hetuar. Nëse bota negre është e pazhvilluar nga aspekti shkencor e teknik, nga aspekti i artit s’është e këtillë, sepse arti nuk njihet nocionet “i zhvilluar” dhe “i pazhvilluar”!. Afrika e zezë është superfuqi e njëmendtë në lëmin e folklorit, të muzikës, të këngës e lojës dhe veçan të kësaj të fundit.

Pjesët e brendshme të pyjeve të pashkelura të Irianit paraqesin mbase muzeun më të ruajtur natyror të parahistorisë së kulturës njerëzore. Civilizimi këtu nuk ka vajtur tej kohës së gurit. Por ç’ndodhë me kulturën? - Në këtë pyetje përgjigjet misionari Dipera, që në këtë mes qëndroi mbi 20 vjet: “Sensi për të bukurën është tejet i zhvilluar te këta banorë primitivë, kurse objektet e tyre artistike kanë cilësi admiruese. Për këtë çështje ka njëfarë literature që nuk përfshin as për së afërmi të gjitha variantet dhe begatinë e ideve dhe të formave. Ka skulptura të mrekullueshme në gur dhe në dru, piktura, gravura dhe statujëza të një bukurie të rrallë. Vallet e tyre me një koreografi të komplikuar, thuaja baletë, në kostume fantastike, paraqesin spektakël të pabesueshëm”. Shkencëtarët i takojnë vetëm kohës së vet, artistët të gjitha kohëve.

Etika dhe historia

Kultura është temë statike për çështjen përse jetoj; civilizimi është progres i vazhdueshëm i mënyrës si jetoj, si i plotësoj nevojat e mia. Njëra është çështje e kuptimit të jetës, tjetra e mënyrës së jetës. Civilizimi vete linjës ngritëse që nga shpikja e zjarrit, e mullirit dhe e hekurit, përmes shkrimit dhe makinës deri tek energjia atomike dhe fluturimet kozmike. Kultura është e tëra në gjurmim, në kthim prapa, në rifillim. Njeriu si subjekt i kulturës, të metat dhe virtytet e tij tipike, dyshimet dhe lajthimet, e

¹⁰⁵ Galeritë më të njohura artistike të botës në kohën e sotme ndër ekspozitat e veta të rëndësishme konsiderojnë kompozimet me fantazi të gdhendura në dru abanozi, që të rinjtë e pleqtë e fisit Makonde i bëjnë në mënyrë spontane nën pullazet prej kallamit të shtëpive të veta modeste rreth rrugëve në afërsi të Dar es Salamit... Me një ingjeniozitet të paparë këta artistë me figurat nga abanozi paraqesin luftën e mirësisë e të ligësisë, marrëdhënien intime ndërmjet lidjes e vdekjes, gëzimit e pikëllimit, përlëshjes e pajtimit... Tanzanianët e tjerë i nderojnë shumë edhe për shkak të artit të tyre të mrekullueshëm, por edhe shkak i besimit të rrënjësor se njerëzit e fisit Makonde kanë aftësi tmerruese e fuqi të magjistarëve të lashtë” (nga një udhëpërshkrim nëpër Afrikën e zezë).

tëra ajo që përbën qenien e tij të brendshme, dëfton një qëndrueshmëri të jashtëzakonshme dhe pothuaj një pandryshueshmëri.

Të gjitha dilemat dhe pyetjet e sotme etika i ka njohur që para 2.000 vjetësh. Konfuce, Sokrati, Jezu Krishti, Muhammedi, Kanti, Tolstoi, Gandi e Martin Buberi, në një distancë kohore prej shekullit VI para Krishtit e gjer më sot (Martin Buberi vdiq më 1965), të gjithë këta edukatorë të mëdhenj të njerëzimit predikonin në esencë moralin e njëjtë. Për dallim nga normat e rregullimit të shoqërisë a të mënyrës së prodhimit, të vërtetat morale janë të amshueshme.¹⁰⁶ Sepse këtu enigma është shfaqur që në Krijim, në “prologun në qiell”, në këtë akt që i paraprin tërë historisë njerëzore. Intelekti, arsimimi, përvoja nuk ndihmojnë vetvetiu që t’u afrohem i ose që t’i kuptojmë më mirë. Jezui të vërtetat i thoshte si i posalindur, ndërkaq kur u dënua mezi kishte diç më shumë se 30 vjet. Për të vërtetat e mëdha, kapitale për Zotin dhe njeriun s’i duhej as njohuria, as përvoja, meqë ato të vërteta nuk do të kapeshin me njohuri e përvojë. A nuk “fshihen ato para të mençurve dhe dijetarëve, kurse të vegjëlve u shpalohen” (Ungjilli sipas Llukës, 10/21)?

Kërkesat qenësore morale nuk influencohen prej kohës, vendit dhe rrethanave shoqërore. Kundruall dallimeve të mëdha të rregullimeve shoqërore e politike, të shkallës së zhvillimit, madje edhe të shumëllojshmërisë së besimeve e të simboleve fetare, qëndron anembanë botës pajtueshmëria dhe unikja mrekulluese e parimeve morale.¹⁰⁷ Epikteti dhe Mark Aureli, i pari skllav, kurse i dyti mbret, predikuan shkencën e njëjtë morale, madje pothuaj me fjalë të njëjta. Po të vështrojmë më me kujdes, do të shohim se ndryshimet e pikëpamjeve rreth mirësisë e ligësisë, të lejueshmes e ndalimit i gjejmë vetëm tek çështjet më pak të rëndësishme. Shembujt që theksohen për të parë ndryshueshmërinë e normave morale në varësi nga rrethanat historike e të tjera, në të vërtetë nuk kanë të bëjnë asnjëherë me parimet kapitale morale, por me gjërat që i përkasin moralit ose sjelljes formale. Përkundrazi, çështjet më kryesore kanë një koinçidencë dhe pandryshueshmëri të jashtëzakonshme.¹⁰⁸

Ta verifikojmë këtë shqyrtim në “imperativin kategorik” aq të njohur të Kantit. Këtë parim, formulimin e parë të të cilit Kanti e jep në shkrimin Bazat e metafizikës së moralit në këtë trajtë: “Vepra vetëm sipas asaj maksime për të cilën në të njëjtën kohë mund të dëshirosh të bëhet ligj i përgjithshëm”, përkatësisht më vonë në Kritikën e mendjes praktike; me fjalët: “Vepra në atë mënyrë që maksima e vullnetit tënd të mund të vlejë në çdo kohë si parim i ligjeve të përgjithshme”, mund ta gjejmë te mendimtarët më të lashtë. Talesi, njëri nga shtatë të urtit (u lind më 624 para Kr.), kur e pyetën si mund të jetohet më drejt, u përgjigj: “Kur ne vetë nuk bëjmë atë që qortojmë te të tjerët” (D. Laerti, I, 36). Pitaku i Miletit, gjithashtu njëri nga shtatë të urtit, shfaqti të njëjtin parim me fjalët: “Vetë mos bëj atë për të cilën qorton të afërmin”; kurse M.T. Ciceroni: “Çdo gjëje që qorton te tjetri, duhet t’i shmangesh me të madhe”: Dijetari çifut Hilel, që jetoi përafërsisht në kohën e Krishtit në Palestinë, kur një politeist i kërkoi t’ia thotë sa

¹⁰⁶Në botën “reale” gjithçka është anasjelltas: “Ndryshimi është ligj i jetës ekonomike” (J. K. Galbraith).

¹⁰⁷Ndonëse ndonjëherë njerëzit flasin në mënyra të ndryshme se ç’është Zoti, megjithatë gjithmonë njësoj e kuptojnë se ç’kërkohet prej tyre Zoti “ (Tolstoi).

¹⁰⁸Ja disa qëndrime të tilla: thuaj të vërtetën, freno urrejtjen, jij i thjeshtë e modest, të tjerët trajtoji si veten, jij solidar, syno lirinë, lufto për të drejtën tënde dhe të të tjerëve, fito bukën me djersën tënde, ndero mundin e huaj, ndero prindërit dhe të moshuarit, kryej premtimet dhe detyrat, mbroji të pafuqishmit, shoqërohu me njerëz, mos u kënaq me fatkeqësinë dhe dështimin e të tjerëve, mos ua ke zili lumturinë dhe suksesin, mos jij kryelartë e i llastuar, duro dhembjen, mos u përul para të fortit dhe mos shfrytëzo më të dobëtit, jij i përmbajtur në kënaqësi, mos dallo sipas ngjyrës, pasurisë e origjinës, krijo mendim të pavarur, mos u bë egoist, etj.

më shkurt esencën e besimit, u përgjigj: “Çfarë s’i dëshiron vetes, mos i bëj as të afërmit. Krejt Tora është kjo, çdo gjë tjetër është vetëm shpjegim” (Talmudi babilonas, Traktati Sabat). Dijen e njëjtë e përhap edhe Konfuce në Kinë, bashkëkohësi i Budës dhe i Pitagorës: “Çfarë s’i dëshiroj vetes, nuk ia bëj as tjetrit” (Lun-ju, Mendimet dhe fjalët e Konfucës). Natyrisht më së qarti këtë parim e shprehu Jezu Krishti me fjalët e njohura: “Çdo gjë që njerëzit dëshironi të jua bëjnë, bënjuaani dhe ju atyre” (Mateu, 7/2, Lluca, 6/31). Kjo histori e vogël e imperativit kategorik dëshmon se ky parim themelor etik në të vërtetë s’ka histori. Ka variacione të trajtës, por esenca është e pandryshueshme.

India, vendi “i kulturës së lartë dhe i civilizimit të ulët”, duket sikur ka jetuar jashtë kohës, jashtë historisë. Përmendoret që ndeshim pas çdo hapi dëshmojnë për jetë intensive, por të brendshme, pra statike dhe ahistorike. Me meditim “njihen” të fshehtat, por s’arrihet pushteti mbi natyrën, as nuk ndërrohet bota. Dhe induizmi s’është sistem shoqëror, por etik, kurse ai njih vetëm ngritjen personale, të brendshme, morale. “Që nga koha e Upanishadave India preokupohej vetëm me një çështje të vetme: me pozitën e njeriut në gjithësi” (Mirce Eliade). Sistemi indian i kastave, i gurëzuar si ndonjë tempull i atjeshëm piramidor me tërë madhështinë dhe qëndrueshmërinë mahnitëse, përmban mohimin e kohës, të shoqërisë, të homogjenitetit, të historisë. Çdo përpjekje historike dhe shoqërore do ta rrëronte sakaq këtë strukturë mahnitëse, që pati mundësi të mbahet vetëm në botën e kthyer nga brenda e nga qielli, pa u merakosur se ç’krijohet vetvetiu jashtë, në botën “reale” (këtu do të thotë himerike).

Artisti dhe përvoja

Meqë nuk ka evolucion në jetën e artit, s’ka as në jetën e artistit. Çdo artist fillon së pari dhe punon sikur të mos ketë krijuar njeri para tij. Thjesht, ai nuk shfrytëzon përvojën e tjetrit, vetëm të veten. Shfrytëzimi i përvojës së tjetrit, kontinuiteti i përvojës, akumulimi i përvojës është kusht dhe premisë e shkencës. Shfrytëzimi i përvojës së tjetrit në art është imitim, përsëritje, akademizëm, pra vdekje e artit.

Picasso pikturoi 70 vjet dhe për këtë kohë ai kaloi epokën e vet të kubizmit, të neokubizmit, të impresionizmit, të syrealizmit dhe të neorealizmit, por ky s’është kurrfarë evolucion, kurrfarë zhvillimi prej të dobëtës kah më e mira, prej më pak të përkryerës kah më e përkryera. Si dhe kultura e tërë, ishte vetëm një dramë e gjurmimit dhe e kërkimit të pandërprerë.

Në raport me këtë karakter krijues, jashtë përvojës (ose jashtëhistorik), thjesht njerëzor të artit, qëndrojnë edhe disa fakte të tjera shumë interesante. Ka p.sh. shkencë për të rritur dhe shkencë për fëmijë. Njohja e shkencës, pastaj riprodhimi i saj, shfrytëzimi dhe zbatimi i konkludimeve për praktikën, varet, përveç tjerash, nga arsimimi, nga mosha, nga përvoja. Mirëpo nuk ka muzikë për të rritur dhe muzikë për fëmijë. Testet e bëra me ekzekutimin e veprave të Bachut, Mozartit, Beethovenit, Debussysë dhe Chopinit, dëshmuar se fëmijët njësor si të rriturit e kuptojnë ose s’e kuptojnë muzikën serioze. Cikli i famshëm i Beethovenit prej 32 sonatash, më i miri i këtij lloji në historinë e muzikës, është në të njëjtën kohë literaturë koncertale pedagogjike për nxënës të rinj dhe vepër për pianistët më të formuar. Picasso pikturonte në moshën dyvjeçare, kur s’dinte akoma të flasë. Ovidi nisi të flasë me heksametra në kohën kur fëmijët e tjerë fillojnë të artikulojnë. Mozarti organizonte koncerte në moshën

gjashtëvjeçare. Arti nuk është dituri, edhe pse është njohje, por jo me mendje dhe arsimim, veçse me zemër, me dashuri dhe me thjeshtinë e shpirtit. “Fshatari, kur e mbaron punën, kap një copë dru dhe bën skulpturë. Për këtë gjë s’i duhen 10 vjet akademi! Dëshiroj të them vetëm se arti është i afërt për të gjithë, se nuk kërkohet ndonjë talent i veçantë, as shkollim. Secili është artist” (Jean Dubuffet, piktor frëng). Kjo na përkujton Tolstoin dhe shkollën e tij të Jasna Polianës, tek shqyrtonte ekskluzivisht me fëmijë të vërtetat më profunde religjioze dhe etike.¹⁰⁹ Njohja e artit, e religjionit dhe e etikës s’është intelektuale dhe logjike, por e brendshme. Këtu s’rri përkundraill mendja ndaj mendjes, por zemra dhe shpirti ndaj një zemreje dhe shpirti tjetër të njëjtë.

Faktet e ekspozuara rrënojnë botëkuptimet tona tradicionale për “zhvillimin” e kulturës njerëzore. Kultura s’ka histori, kurse njeriu është konstanta e zhvillimit botëror.

¹⁰⁹ Me turmën e fëmijëve të Jasna Polianës, Tolstoi diskutonte çështjet më të rëndësishme të jetës së njeriut, të cilat pas përpunimit me këta bashkëpunëtorë të rinj bëhen jashtëzakonisht të qarta për të gjithë... Çdo mendim shqyrtohej bashkarisht, zhvillohej, shpjegohej, thjeshtohet në shprehje dhe në një formë të kështillë Tolstoi e shënonte. Në këtë mënyrë, ai bëhej i afërt për çdo njeri”. (Petrov, *Tolstoi*).

6. Drama dhe utopia

- ❖ *Shoqëria ideale*
- ❖ *Utopia dhe morali*
- ❖ *Vartësit dhe heretikët*
- ❖ *Shoqëria dhe bashkësia*
- ❖ *Personaliteti dhe “individi shoqëror”*
- ❖ *Utopia dhe familja*

Shoqëria ideale

A rrjedh nga brenda ligësia, nga thellësitë e errëta të shpirtit njerëzor, ose nga jashtë, nga kushtet objektive të jetës njerëzore - kjo është pyetje në të cilën të gjithë njerëzit mund të ndahen në dy tabore të mëdha: në besimtarë dhe në materialistë. Për besimtarët e tërë mirësia dhe ligësia është brenda njeriut. Së këndejmi heqja dorë nga dhuna, sepse dhuna jashtë njeriut është luftë ndaj ligësisë së imagjinuar, të paqenë. Dhuna ka vend vetëm ndaj vetvetes, kah brendia, si pendim dhe askezë. Të pohosh se ligësia është jashtë, se njeriu është i keq vetëm pse rrethanat janë të deformuara, se me ndryshimin e atyre rrethanave tek jetohet do të ndërrojë edhe njeriu, me një fjalë se njeriu është rezultat i rrethanave të jashtme, nga pikëvështrimi i religjionit është ideja më kundërhjnore dhe njëkohësisht më çnjerëzore që u shfaq ndojëherë në mendjen e njeriut. Ky mendim njeriun e degradon në send, në përçues të pafuqishëm të forcave të jashtme, mekanike e të pavetëdijshme. Ligësia është tek njeriu - ligësia është në mjedisin shoqëror. Këto janë dy të vërteta kundërshtuese që përjashtohen logjikisht. Atyre u korrespondojnë dy fenomene gjithashtu kundërshtuese dhe të papajtueshme: drama dhe utopia.¹¹⁰

Drama është përjetim në shpirtin njerëzor, siç është utopia ngjarje në shoqërinë njerëzore. Drama është trajta më e lartë e ekzistencës që është e mundshme në universin tonë. Utopia është ëndrra ose vizioni i parajsës në tokë. Në dramë s'ka utopi, siç nuk ka në utopi dramë. Kjo është kundërshtia ndërmjet njeriut dhe botës, ose ndërmjet personallitetit dhe shoqërisë.

Në Shtetin e Platonit - shkrimin e parë të këtij lloji - lexojmë: "T'i vendosim themelet e shtetit në mendime. Ato themele do të jenë nevojat tona... Por si do t'i plotësojë shteti ato nevoja? A s'duhet të jetë dikush bujk, tjetri - ndërtimtar, i treti - endës?... Secili prej tyre do të bëjë punën (që vetëm ai zotëron) për tjetrin... Luftëtarët duhet të jenë të ashpër ndaj armikut, kurse të butë ndaj miqve. Që t'i kenë këto dy veti, edhe ashpërsinë edhe butësinë, ata duhet të jenë edhe filozofë, sepse duhet të dinë të dallojnë mikun prej armikut. Që të jenë edhe rojtarë të mirë luftëtarë e tillë, ata duhet të edukohen. Edukata është filli më i rëndësishëm. Ajo fillon me tregimin e përrallave, prandaj shteti duhet të censurojë shkrimtarët që i shkruajnë... Udhëheqësit guxojnë të gënjejnë për interes të shtetit, por të tjerët jo... Meqë varësit duhet t'i dëgjojnë eprorët e vet, të gjitha fragmentet e kundërta nëpër libra duhet të shlyhen, kurse perënditë dhe heronjtë duhet të paraqiten fisnikë... Duhet ndaluar meloditë trishtuese, zvarritëse e të buta, kurse do lejuar burrëoret e luftaraket... Dehja ndalohet... Qytetari nuk guxon ta kalojë jetën i sëmurë dhe duke u shëruar, sepse kështu e dëmton shtetin. O ta kryejë punën e vet, o të vdesë... Ndaj është më mirë të mbytet ai që do të qëndrojë gjatë i sëmurë ose që lind pasardhës të sëmurë... Me edukim do zgjedhur udhëheqësit dhe luftëtarët, kurse fëmijët e tyre, në qoftë se nuk dëshmojnë aftësi për ato punë, të kthehen në prodhues. Kur mbahet ky sistem edukimi, çdo brez i ardhshëm do të jetë më i mirë se i shkuari, siç ndodhë me kultivimin e racave bimore e shtazore..." etj.

¹¹⁰ Nocioni i utopisë këtu përdoret në kuptimin e tij burimor: si vizion i rregullimit ideal të shoqërisë sipas modelit të kolektivitetit të përkryer shtazor: kosherja, luzma, foleja e thneglave.

Mekanizmi i utopisë është johuman, por i përkryer. Në qoftë se esencën e dramës e përbën liria, esencën e utopisë e përbëjnë dy fakte të kundërta: rendi dhe uniformiteti.

Në fillim të shekullit XIX Thomas More boton librin e vet të vogël, por epokal për shtetin ideal në ujdhesën Utopia. Këtu për ne është më me interes pjesa e dytë i këtij libri, ndaj do ta parafrazojmë në pika të shkurtra. Ujdhesa Utopia ka trajtën e gjysmëhënës me 54 qytete të mëdha që janë identikë deri në fund nga pamja dhe nga mënyra e jetesës. Rreth qyteteve është toka bujqësore me shtëpi dhe mjete bujqësore. Banorët e fushave janë të organizuar në kooperativa me nga 40 anëtarë, me zonjën dhe të zotin e shtëpisë në krye. Bashkia prej 30 kooperativave ka eprorin e vet - filarkun. Secilës kooperativë i ndahen dy robër. Njëzet anëtarë të kooperativës, pasi të kenë qëndruar dy vjet në fshat kthehen në qytet, kurse nga qyteti i zëvendësojnë 20 anëtarë të rinj, që do të qëndrojnë gjithashtu dy vjet. Bujq të përhershëm s'ka pra. Zogjtë prodhohen pa pula me një lloj inkubatori. Përpiqen të prodhojnë më shumë se sa i duhet qytetit të tyre, në mënyrë që tepricën t'ua ndajnë qyteteve të tjera. Në të korrat merr pjesë edhe një numër i madh qytetarësh, për t'u mbaruar më shpejt... Qyteti kryesor, Amauroti, shtrihet pranë lumit afër detit, ka ujësjellës dhe është i fortifikuar. Shtëpitë janë tërësisht të pastërta dhe të renditura në të dy anët e rrugës që kanë gjerësi të njëjtë - tridhjetë këmbë. Dyert nuk kyçen, sepse s'ka pronë private, ndërkaq shtëpitë ndërrohen për çdo dhjetë vjet me short. Qytetarët i punojnë kopshtet me kujdes dhe bëjnë gara blloqet e caktuara të rrugës për këtë gjë. Të gjithë, si burrat, si gratë, mësojnë nga një zanat. Mjeshtrit kryesorë janë: muratori, farkëtari, zdrukthtari dhe përpunuesit e leshit e të lirit. Çdo familje bën për vete rrobat, që janë të njëjta për tërë ujdhesën, dhe dallohen vetëm për moshë dhe stinë, përkatësisht për gjini dhe gjendje martesore. Secili banor i Utopisë trashëgon zanatin nga i ati. Punohet gjashtë orë e gjysmë: tri orë paradite, pastaj dreka dhe dy orë pushim dhe tri orë pasdite. Në orën tetë shkohet për të fjetur dhe bëhen tetë orë gjumë. Në punë mbahen rroba të rripta që qëndrojnë shtatë vjet... Çdo qytet ka 600 familje dhe çdo familje 10-16 anëtarë në krye me eprorin, që zakonisht është anëtari më i vjetër. Familjet kujdesen që të mos shumohen a pakësohen nën masën e vet. Tepricat e familjeve më numerike u shpërndahen familjeve me më pak anëtarë. Në çdo tridhjetë shtëpi është nga një shtëpi e gjerë, ku banon filarku dhe tek mbledhen të gjithë për të ngrënë, me ta dëgjuar borinë. Lejohet ngrënia edhe në shtëpi, por kjo konsiderohet e pandershme dhe paraqet edhe bjerrje kohe rreth përgatitjes së ushqimit. Qytetarët e Utopisë mund të udhëtojnë nëpër Utopi vetëm me leje nga autoritetet. Etj., etj.

Asociacionet me tendencat dhe dukuritë tek disa shoqëri të ditëve të sotme lidhen vetvetiu: kufizimi i lirisë “për interes të shoqërisë”, kulti i udhëheqësit, disiplina shoqërore, heqja e familjes dhe e marrëdhënies prindore, arti në shërbim të shtetit, seleksionimi darvinist, eutanazia, edukata shoqërore (dhe jo familjare), primati i shtetit mbi individin, hapja ndaj progresit teknik, barazia e gjinive në ndarjen shoqërore të punës, nivelizimi pronësor, aksionet e punës, garat, kolektivizmi, uniformiteti, censura e të ngj.

Drama merret me njerinë, ndërkaq utopia me botën. Bota impozante e brendshme e njeriut në utopi reduktohet në pikë të imagjinuar ndihmëse. Meqë njerëzit s'kanë shpirt - ky është supozimi i çdo utopie - në utopi s'ka probleme njerëzore dhe kjo do të thotë as morale. Në utopi njerëzit funksionojnë, nuk jetojnë. Nuk jetojnë, sepse s'kanë liri. Njeriu këtu s'ka personalitet. Në vend të tij ai ka “psikologjinë” që varet nga funksioni i tij në ndarjen shoqërore të punës, në reproduktimin e jetës së vet. “I mirë” ose “i keq”, këtu s'kanë fare kuptim. Në asnjë utopi, duke përfshirë këtu edhe të a.q. socializëm

shkencor, s'ka gjykime vlerësuese. Gjithëka është skemë. Çdo utopi parimisht është përtej mirësisë dhe ligësisë.

Sipas Marxit, rezultati përfundimtar i historisë është gjendja e komunizmit, bollëk prodhimesh për të gjithë - përmbushje e plotë e nevojave materiale. Sipas Hegelit, kuptimi i historisë është fitore e idesë së lirisë - pra drama. Socializmi është projekcion i ligjit të botës materiale në jetën njerëzore e shoqërore. Në vizionet komuniste të paqes së amshueshme (ose të shoqërisë pa klasa) në fund të zhvillimit përsëritet imazhi i botës materiale, e ardhmërisë së saj të largët në gjendjen e entropisë. Shoqëria pa klasa - ky është ligji i Claiuziusit i entropisë i projektuar në jetën shoqërore. Në vend të entropisë (ose të paqes së amshueshme) religjioni detyrohet të shohë vetëm Gjyqin e Tmerrshëm, në vend të barazisë së gjithmbarshme dhe të ekuilibrit të përgjithshëm - dramën.

Prandaj drama, edhe parimisht, edhe historikisht, është vazhdim i religjionit, siç është çdo utopi një lloj shkence. Queteleti shkroi vepër sociologjike dhe i dha një titull fare logjik: "Fizika shoqërore". Çdo doktrinë për shoqërinë është vazhdim i fizikës a i zoologjisë.

Ekzistojnë utopitë politike, duke filluar nga Platoni, përmes Thomas Moreit, Campanellas, Furiersë, Saint-Simonit, R. Owenit, deri te Marxi, mirëpo këtu do numëruar edhe utopitë teknike, science fiction, që fillojnë me Baconin - Atlantida e re. Teknika dhe i a. q. progres nga dita në ditë gjithnjë e më tepër ndërtojnë mekanizmin vigan shkencor-teknik, në të cilin në mënyrë të pashmangshme njeriu humb individualitetin e vet. Ai bëhet pjesë e këtij mekanizmi. A. Huxley e sheh njeriun e ardhmërisë si njeri artificial, si produkt i teknikës të cilën vetë e krijoi. Në laboratorët e mëdhenj embrioni i njeriut, falë arritjeve të gjenetikës ("inxhinieringu gjenetik") do të përpunohet sipas planit të caktuar - recetës. Aty, me ndihmën e shkencës, do të prodhohen qenie tërësisht identike njerëzore, qenie të gjalla në "kopje". Ato s'do të kenë personalitet, por "veti optimale". Dr. David Klein, drejtor i Institutit për Medicinë Gjenetike në Universitetin e Gjenevës, bën eksperimente në të cilat nga qeliza e vesë së bretkosës mënjanon bërthamën, duke e zëvendësuar me një tjetër nga qeliza e ndonjë bretkoseje tjetër, me ç'rast përfitohen qenie me veti të dëshiruara gjenetike. Kur të përkryhet ky proces, pas 40-50 vjetësh, sipas mendimit të dr. Kleinit, do të ketë mundësi të prodhohen shtazë, ndaj edhe njerëz, me veti të përcaktuara. Këta ekzemplarë idealë mund të ngjajnë të gjithë, si veja vesë. Aldous Huxley e shpie deri në absurd këtë perspektivë të utopisë teknike: Më 2500 - shton me ironi - mbi dhe do të sundojë "bota e re e mrekullueshme", që do të ketë për parime: Barazinë, Identiken dhe Stabilitetin. Shkencë kryesore e kësaj bote do të bëhet biologjia, me mjetet e së cilës nga inkubatori do të përfitohen njerëz të njëllotë, standardë, me mijëra bineq, që do të punojnë me makina të njëllotja, duke kryer funksione të njëjta..." etj., etj.

Në atë botë "të mrekullueshme" s'do të ketë njerëz mëkatarë, do të ketë njerëz defektë, që s'do të merren në përgjegjësi dhe s'do të ndëshkohen, porse vetëm do të demontohen nga mekanizmi. Në të s'do të ketë mirësi e ligësi, prandaj as synime, dilema, dyshime e rebelime. Drama është eliminuar. Mbretëron utopia.

Utopia dhe morali

Përkundër opinionit pothuaj të përgjithshëm, njeriu nuk synon botën funksionale, por përkundrazi - atë jofunksionale. Ka vlerë tejet të dyshimtë definicioni se njeriu është

shtazë shoqërore. Socialiteti - po qe se me të nënkuptojmë sensin për jetë në hordë, në koshere, në tufë - më tepër është veti shtazore, zoologjike, biologjike, sesa njerëzore. Ç'mund të krahasohet me jetën shoqërore të bletëve a të thneglave, ose me "socialitetin" e qelizave në organizëm që në harmoni të përkryer në të njëjtën kohë jetojnë për vete dhe për të tjerët? "Njeriu është antisocial për nga natyra" - thotë me pezm materialisti Hobbes. Në të vërtetë, në një mënyrë njeriu është individualist i papërmirësueshëm dëfton neveri, madje paaftësi, për të jetuar në hordë. Vetëm ata që ndër njerëz janë më pak njerëz, vetëm mostrat më pak të suksesshme njerëzore propagandojnë funksionin, rendin, normativen, uniformitetin, epërsinë e shoqërisë ndaj individit. Meqë ky lloj njerëzish pikërisht për këtë arsye është më efikas, ia arrin që botëkuptimet e veta t'i imponojë si sunduese. Tëtarët gjithnjë janë më efikas se poetët - dhe ky është një fakt tragjik që flet për forcën dhe pafuqinë e çdo gjëje njerëzore e humane.

Ushtari në kazermë ka të siguruara të gjitha nevojat elementare: banesën, ushqimin, veshjen, punën. Aty janë dhe rendi, siguria, disiplina, higjiena, madje edhe një lloj i barazisë (ose i njësimi). Mirëpo numri më i madh i njerëzve goxha lehtë do të pajtohen se kazerma, përkundër atë "të mirave", paraqet prototipin më të keq të shoqërisë që mund të paramendohet. Ca shoqëri që krijohen sot janë vetëm kazerma të mëdha (ose janë duke u bërë). Parullat e bukura që i dekorojnë, pak o aspak s'e ndryshojnë esencën. Humanizmi dhe morali lidhen për emrin e njeriut, për vokacionin njerëzor. Anëtar i shoqërisë ose banori i utopisë s'është njeri në kuptimin autentik të fjalës, ai është "shtazë shoqërore" ose "shtazë e pajisur me mendje". Njeriu ka moralin (ose jomoralin), anëtar i shoqërisë ka vetëm funksionin.

Morali gjithnjë është normë. Nëse veprimi ynë s'është i vetëdijshëm, veprim i vullnetshëm, nëse punojmë siç detyrohemi të punojmë, sikur në utopi, atëherë çdo normë, prandaj edhe ajo morale, është kotësi. Madje edhe sjellja "më humane" e njeriut në komunizëm s'është morale.

Ky është kuptimi i pohimit të marksistëve se në komunizëm s'ka moral, përkatësisht se ai në komunizëm s'është i mundshëm. Në komunizëm morali flaket, sepse njerëzit hyjnë në raporte të ndërsjella drejtpërdrejt, pa ndërmjetësimin e normës. Kur në folenë e thneglave secili bën punën e vet në mënyrë të përsosur, kjo s'është çështje e kurrfarë morali. Thnegla, thjesht, s'mund të veprojë ndryshe. Ose kur bletët e flakin nga kosherja punëtoresh e sëmurë ose të sflitur, ato s'bëjnë diç jomorale, si dhe "flijimi" i bletës për luzmë, "puna e ndërgjegjshme" e saj s'është kurrfarë morali. Thjesht, këtu kemi të bëjmë me funksionimin e mekanizmit shoqëror. Ky është kuptimi i mirëfilltë i deklaramit të Leninit se në tërë socializmin shkencor "s'ka asnjë fije morali", deklaram që shkaktoi atë keqkuptime e hutit, por që paraqet edhe pranimin më largpamës për lidhjen ndërmjet komunizmit dhe utopisë.¹¹¹

Marksizmi është utopi pikërisht se është shkencor dhe në pjesën ku është shkencor. Çdo utopi është e këtillë, sepse konsideron se jeta njerëzore është dukuri ekskluzivisht e jashtme (ose se është çështje e prodhimit, e konsumit dhe e përndarjes) dhe se mund të rregullohet përmes shkencës dhe aplikimit të metodave të saj: skemave, raporteve,

¹¹¹ Krahaso tekstin pasues të teoricienit të njohur juridik sovjetik, J. Pashukanisi: "Nëse lidhja e individit me klasën është njëmend atë e gjallë dhe e fortë sa kufijtë e "Unit" të shlyhen, kurse përparësia e klasës bëhet vërtet identike me përparësinë e personalitetit, atëherë s'ka asnjë kuptim të flitet për përmbushjen e detyrës morale, atëherë nuk ekziston fare fenomeni i moralit" (J. Pashukanis, *Algemeine Rechtslehre und Marxismus*, 1929, f. 141).

ekuilibrit, presionit, rezistencës, faktorëve, mesatares, institucioneve, ligjeve, burgjeve dhe masave, dhe sepse beson që me aq çështja shterohet.¹¹²

Konkludimet materialiste të aplikuara në shoqëri shpiejnë kah një lloj socializmi ose komunizmi. Të njëjtat konkludime të aplikuara me konsekuencë në jetën e individit shpiejnë kah epikureizmi. Epikuristi është materialist praktik. Sepse njeriu është vetëm kushtimisht dhe teoretikisht anëtar i shoqërisë, ndërkaq në jetën e vërtetë ai është individ i pavarur, krijesë individuale, më tepër i prirë kah jeta personale sesa shoqërore, ndaj epikureizmi është rezultat praktik, kurse socializmi - rezultat teorik i filozofisë materialiste. “Nëse kam vetëm një jetë, atëherë ajo më takon vetëm mua” - kjo është më logjike se çdo lloj flijimi për gjeneratat e tanishme a të ardhme. Njeriu në shoqëri vazhdimisht synon të jetojë, të mendojë dhe të veprojë si individ i ndarë. Për më tepër, ai manifeston prirjen për t’i thyer vazhdimisht normat dhe ligjet shoqërore. Çdo sistem që nuk e përfill individualitetin e njeriut, që me çdo kusht dhe përkundër këtyre fakteve të kundërta kërkon të shohë tek ai ekskluzivisht anëtarin e shoqërisë, niset nga teza e gabuar. Është punë e kotë t’ia përkujtosh njeriut bletën dhe milingonën. Po të kishte mundësi të mendojë bleta, por të mos ishte nën pushtetin e instinktit, ajo do t’i shmangej punës dhe do të përpiquej ta hante mjaltin që mblidhet prej shoqeve të saj. Nuk hudhet në vdekje të vullnetshme termi për t’ia siguruar jetën kolektivit. Sikur t’i jepej mundësia e zgjedhjes, pothuaj se është e sigurt se do ta zgjedhte jetën dhe do t’i shmangej vdekjes. Sa i përket njeriut, është dukuri e shpeshtë se ai flet, agjton për interesin shoqëror, ndërkaq punon për interesin personal; shumë vështirësi praktike të sistemeve socialiste reduktohen në këtë problem (çështja e njohur për përgjegjësinë, përkatësisht për përgjegjësinë në të gjitha sistemet e këtij lloji). Në kolektivat shtazorë që njohim ky deformim s’është i mundshëm, sepse shtaza nuk mund të zgjedhë, duke vepruar në momentin kritik për interes personal dhe duke lënë pas dore atë kolektiv. Njeriu mund të zgjedhë dhe ky fakt s’mund të abstrakohet në asnjë mënyrë. Prandaj njerëzit gjenden në një situatë kur o do gjejnë sistemin për qeniet që do të kenë mundësi zgjedhjeje, o me dhunë (a dresurë) këtë mundësi zgjedhjeje ta shkatërrojnë dhe pikërisht marrin rrugën e njërit nga këto dy drejtime. Mendimtarët socialistë vazhdimisht e kanë ndierë se psikologjia e individit, psikologjia famoze individualiste - në të vërtetë synimi i ligjshëm i njeriut për individualitet dhe liri - është pengesa më e madhe për të realizuar konceptin e tyre të parajsës shoqërore, kolektive. Për këtë arsye ata flasin vazhdimisht për shoqërinë, për prodhimin dhe për ndarjen, për masat popullore, për klasën etj., ndërkaq u shmangen problemeve të njeriut si personalitet. Të drejtave të njeriut ata ua kundërvejnë “të drejtat e popujve”, të drejtave të njeriut - të drejtat sociale.

Në kushtet e njeriut edhe për njeriun, çdo përcaktim për alternativë më pak të volitshme, çdo nënshtrim interesit personal interesave shoqërore bëhet përmes luftës së brendshme të motiveve, pra merr trajtën e moralit. Të ballafaquar me këtë fakt, materialistët fillojnë të përmendin gjithnjë e më tepër vetëdijen, duke shpjeguar se me këtë shprehje nënkuptojnë vetëdijen shoqërore, d.m.th. ndjenjën e individit se i përket ndonjë kolektivi dhe se tërë jetën e vet e sendërton si anëtar i atij kolektivi. Mirëpo vetëdija është vetëm emër tjetër për moralin dhe kështu materialistët përfundojnë duke e hedhur në lojë një element tërësisht të huaj, i cili në asnjë mënyrë nuk figuron në inventarin e materializmit. Sikur njëmend njeriu të ishte a të kishte mundësi të jetë vetëm anëtar shoqërie, socializmi do të ishte i mundshëm, mirëpo ky është imazh i njëanshëm, ndaj

¹¹² Deviza kulmore edhe e socializmit edhe e komunizmit është dhënë në funksionin e prodhimit e të konsumit: “Prodho sipas aftësive, konsumo sipas punës (sipas nevojave)”. Ose formula e njohur e Leninit: Komunizmi=Marxi+elektrifikimi.

edhe i rremë i njeriut. Anasjelltas, meqë njeriu është individ i pavarur, meqë është qenie që zgjedh, meqë është qenie morale që mund të veprojë mirë dhe keq, me një fjalë - meqë është njeri, socializmi si trajtë konsekuente s'është i mundshëm.

Vartësit dhe heretikët

Ka një lloj njerëzish që adhurojnë pushtetin e fortë, dëshirojnë të jenë të shtrënguar, i mrekullon rendi, ai i jashtmi, siç është në ushtri, "ku dihet kush komandon e kush dëgjon". Shija e tyre përkon me pjesët e reja të qytetit, tek janë identike të gjitha shtëpitë, në rreshta të drejtë dhe me fasada identike. Ata prapë pëlqejnë llamarinë-muzikën, uniformën, spektaklin, paradat dhe gënjeshttrat e tjera që "zbukurojnë" jetën dhe e lehtësojnë. Veçan dëshirojnë që të jetë "çdo gjë sipas ligjit". Këta janë njerëzit me mentalitet vartësie. Ata kanë dëshirë të jenë vartës, kanë dëshirë sigurinë, rendin, establishmentin, kanë dëshirë të lavdërohen nga eprorët e vet, kanë dëshirë të jenë "në mëshirë". Ata janë të ndershëm, lojalë, për më tepër - qytetarë korrektë. Vartësit dëshirojnë të ketë pushtet, kurse pushteti dëshiron të ketë vartës. Ata shkojnë së bashku si pjesë të një tërësie. Po s'pati autoritet, vartësit e shpikin.

Në anën tjetër qëndron një lloj i pafat, i mallkuar njerëzish që kundërshton vazhdimisht për diçka, që kërkon vazhdimisht diç të re. Ai për bukë flet më pak, kurse për liri më shumë, më pak për rendin dhe qetësinë, kurse më shumë për personalitetin e njeriut. Ai nuk pranon që perandori e paguan, përkundrazi - pohon se ai edhe perandorin e mban ("pushteti s'na mban neve, ne e mbajmë pushtetin"). Këta heretikë të amshueshëm zakonisht nuk e duan pushtetin, as pushteti s'i do ata. Kur janë religjiozë, vartësit adhurojnë njerëzit, autoritetet, idhujt; njerëzit e lirë dhe kryengritësit adhurojnë Zotin e vetëm. Sepse, përderisa idolatria s'i prish punë robërisë dhe vartësisë, besimi i vërtetë s'e pengon lirinë.

Shoqëria dhe bashkësia

Do dalluar **shoqërinë** si shumë të jashtme të individëve mbi baza të interesit dhe **bashkësinë** si kolektiv njerëzisht të lidhur së brendshmi me ndjenjën e përkatësisë.

Shoqëria është e bazuar mbi nevojën materiale, mbi interes. Bashkësia është e bazuar mbi nevojën shpirtërore, mbi aspirata. Në shoqëri njerëzit janë anëtarë anonimë, të lidhur a të ndarë nga interesi. Në bashkësi njerëzit janë vëllezër, të lidhur nga mendimet e përbashkëta, nga besimi në njëri-tjetrin ose nga ndjenja e natyrshme se janë një.

Shoqëria ekziston meqë, duke jetuar në të, më lehtë i arrijmë të mirat materiale a e sigurojmë ekzistencën. Fëmija s'mund të mbetet gjallë pa ndihmën e të tjerëve, kurse të mëdhenjtë s'mund të jetojnë mirë pa u bashkuar me njerëzit e tjerë - këtu është burimi i shoqërisë në kuptimin e jashtëm (burimi i socializmit, burimi i idesë shoqërore).

Aspirata e njeriut për jetë në shoqëri, prandaj, nuk pason nga qenia e tij e njëmendtë, por nga domosdoshmëria. S'kërkohet socializmi si i tillë, por dobia që sjell - konstaton Hobbesi. Në shoqëri mbretërojnë ligjet e më të fortit, të nënshtrimit, të eksploatimit ose, në rastin më të mirë, të ekuilibrit të interesave. Vetëm bashkësia di për drejtësi, për

ndihmë të ndërsjellë, për solidaritet dhe për vëllazërim. Shumë mosmarrëveshje shkaktohen nga përzierja e këtyre dy nocioneve.¹¹³

Jezui flet për dashurinë ndërmjet njerëzve dhe ka të drejtë. Hobbesi flet për luftën e të gjithëve kundër të gjithëve (ose Marxi për eksploatim të amshueshëm) - dhe ka të drejtë. Por Jezui e ka fjalën për bashkësinë e njerëzve, kurse Hobbesi dhe Marxi për shoqërinë. Adam Smithi zbuloi simpatinë dhe instinktin për hakmarrje si forca që rregullojnë marrëdhëniet ndërmjet njerëzve. Mirëpo simpatia dhe instinkti për hakmarrje janë forca që mbretërojnë në bashkësi, jo në shoqëri.

Duke krijuar shoqërinë, civilizimi shkatërron dhe këput lidhjet e brendshme, personale, të drejtpërdrejta ndërmjet njerëzve dhe vendos marrëdhënie të jashtme, anonime, të tërthorta ndërmjet tyre. Të parat janë të mishëruara në lidhjet familjare dhe farefisnore, në ritet e përbashkëta të lindjes, martesës e vdekjes, ose në ndihmën e drejtpërdrejtë të ndërsjellë dhe të brengës së njeriut për njeriun. Në vend të këtyre lidhjeve që njeriun e bëjnë njeri, civilizimi krijon ente për përkujdesje dhe brengën ua beson nëpunësve. Kundruall familjes dhe bashkësisë shpirtërore (xhematit islam) qëndrojnë kolektivat prodhues dhe shteti, përkatësisht institucionet e tij, si shprehje e interesave objektive të anëtarëve të tij. Flitet për shpirtin kolektiv. Mirëpo shpirti kolektiv nuk ekziston. Civilizimi s'i jep dot kolektivit atë që s'e ka vetë. Kolektivi, në të vërtetë, është shuma e thjeshtë e anëtarëve të tij, të cilët zakonisht nuk njihen ndërmjet tyre dhe janë gjithmonë të huaj njëri për tjetrin. Ata në një tërësi i lidh procesi i prodhimit, godina e fabrikës ose ara e tokës bujqësore tek punojnë, pra një faktor i jashtëm. Këtu nuk ekzistoj Unë e Ti, këtu të gjithë jemi Ata. Ky fakt mund të shpjegojë paradoksin se në qytetet e mëdha me shumë banorë, njerëzit ndihen të vetmuar. Afria e njeriut me njeriun është kategori shpirtërore, jo hapësinore - këtë gjë me tërë qartësinë e vrazhdë e dëshmon soliteri bashkëkohor. Në soliter njerëzit ndihen si në shkretëtirë, edhe pse jetojnë nën një kulm. Ekziston kolektivi, por s'ka bashkësi, s'ka komunitas. Në qoftë se kremtet fetare, në të cilat lutej e luhej, afronin njerëzit, mbledhjet politike dhe prodhuese, "mbledhjet e kolektivit", siç i quajmë, duket sikur i ndajnë njerëzit edhe më shumë. Sipas të dhënave nga kronika gjyqësore në një qytet të madh (Beograd - 1972), një e treta e të gjitha proceseve penale për shkak të fyerjes e të shpifjeve zë fill në mbledhje të tilla.

Bashkësia e njëmendtë mund të themelohet vetëm mbi baza të simpatisë, të dashurisë, të bashkëpërjetimit, të altruizmit, pra mbi baza të disa ndjenjave që i njeh vetëm religjioni. Shikuar hollë-hollë, drejtësia s'është e domosdoshme për të ekzistuar shoqëria, por

¹¹³ Si ilustrim për kundërshtitë që zëmë në gojë (shoqëria-bashkësia), do t'ia përkujtoja lexuesit fenomenin me interes në SHBA, të kohëve të vona, ndaj jo dhe aq të njohur e të studiuar. Fjala është për valën e fuqishme të etnicitetit e të pluralizmit kulturor që ka përfshirë Amerikën e sotme. Stimuli më i thellë i kësaj vale, siç shpjegon Victor Turner, është gjurmimi i bashkësisë dhe nevoja për bashkim spontan - komunitas. Komunitasi - thotë Turner - është bashkësi spontane dhe e vetvetishme. Ai është "antistrukturë" dhe esencialisht i kundërvihet strukturës shoqërore "sikur antimateria hipotetike që i kundërvihet materies". "Bashkësia është në qendër të religjionit, të literaturës, dramës, të arteve figurative, kurse gjurmët e saj, të ngulitura thellë, mund të hasen në ligje, etikë, madje edhe në ekonomi" (Turner). Ndërkaq Dillon Riply, sekretar i Institutit Smithsonian, shpjegon: "S'ka kundërmjete të suksesshme për standardizimin e kulturës masive, mirëpo festivalet e jetës popullore ndihmojnë të mbahet struktura e pluralizmit kulturor dhe e llojshmërisë shkëlqyese. Ato zbulojnë dhe përtërijnë bashkësitë që janë mbrojtëse të fuqishme e individit nga bota e mega-shtetit dhe e mega-korporatave". Siç duket, ishte e nevojshme të zhvillohej shoqëria gjer në shkallën amerikane që njerëzit të kuptonin disa dallime qenësore ndërmjet shoqërisë e bashkësisë, dhe veçanërisht se zhvillimi i shoqërisë nuk shpie në bashkësi, por të largon soje. Kjo lëvizje masive për hulumtimin e rrënjëve (Halley, *Rrënjët*) dhe përtëritjen e traditës, që u shfaq në mënyrë fare spontane në vitet gjashtëdhjetë në Amerikë, mori një shtytje të fuqishme kur protagonistët e tij ia arritën të organizojnë miratimin e ligjit të veçantë për inkurajimin e etnicitetit (*Ethnic Encouragement Act*).

është kusht i domosdoshëm për t'u mbajtur bashkësia, në të vërtetë ajo është parakusht i një bashkësie. Është e mundshme të përfytyrohet shoqëria e fuqishme dhe e sistemuar e mbështetur në pabarazi të plotë (të kujtojmë Shtetin e Platonit), pra në padrejtësi të plotë. Pavarësia e shoqërisë nga ideja morale vërehet edhe në faktin se të gjitha shoqëritë janë jomorale në sjelljen e vet. Sepse shoqëria është strukturë dhe nuk u nënshtrohet kushteve morale të stabilitetit, por para së gjithash atyre fizike. Ky ligj ka vlerë absolute përderisa njeriu është shtazë, qoftë edhe më e përkryera. Ky ligj vlen gjithnjë e më pak sa më pak të jetë shtazë njeriu, sa më shumë të jetë njeri. Më në fund, shoqëria fundoset me të gjitha ligjet e veta në çastin kur njeriu bëhet personalitet, praktikisht në çastin e humanizimit të një turme, grupi a shoqërie. Në këtë çast fillon dhe vazhdon të ekzistojë bashkësia.

Mirëpo, ligji për të cilin flasim shpreh vetëm pamjen teorike të gjërave. Shoqëria e pastër dhe bashkësia e pastër ekzistojnë vetëm në parim. Në jetën reale çdo shoqëri - sepse përbëhet nga njerëzit dhe për më tepër nga njerëzit e vërtetë - merr karakteristikat e bashkësisë. Ajo nuk mbetet vetëm shoqëri, utopi, ajo fillon të manifestojë një dimension njerëzor, në një farë mase bëhet bashkësi. Dhe anasjelltas. Bashkësitë e para të krishtere mbase janë shembulli më i mirë i bashkësive shpirtërore, mirëpo në to nisën të aplikohen drekat e përbashkëta "agape", që mbanin një notë sociale. Këto dhe fakte të tjera disave u dhanë shkas që krishterimin fillestar ta shohin si lëvizje sociale, kurse barazinë e krishtere - një lloj komunizmi, që, natyrisht, është gabim dhe shenjë e mosnjohjes së esencës së dukurive.

Personaliteti dhe "individi shoqëror"

Tragjedia e krishterimit si dukuri historike vërehet në dy fakte: inkuizicioni dhe utopia e parë në Evropë (që ka origjinë të krishterë).¹¹⁴

Mbretëria e diellit e murgut Campanella është vizion tipik anti-krisht, sepse në vend se për mbretëri qiellore angazhohet për mbretëri tokësore dhe sepse, në pajtim me këtë gjë, flet për shoqërinë dhe jo për njeriun. Mbretëria e diellit është heqje dorë nga qëllimet esenciale të krishterimit dhe shënon fillimin e epokës së teorive ekonomiko-sociale në Evropë dhe në botë.

Qëllimi i religjionit s'është të rregullojë botën e jashtme. Ai është aspiratë dhe obligim, jo komoditet dhe mënyrë që të jetohet më mirë. Krishti s'është reformatör social, kurse Revolucioni Frëng dhe progresi shkencor s'janë rrugët e sendërtimit të idealeve kristiane të dashurisë dhe të paqes, siç besonte dhe shkruante në mënyrë naive Ernest Renan. Jezui merrej me fatin e shpirtit njerëzor dhe të shpëtimit, kurse utopia është ëndërr naive njerëzore për shoqërinë ideale të harmonisë dhe të paqes së përjetshme. Asgjë s'ka të përbashkët ndërmjet religjionit si histori e martirizimit njerëzor dhe "suksesit" naiv e iluzor të utopive. Njëra është mbretëri e Qiellit, tjetra - mbretëri e Diellit - Civitas Dei dhe Civitas solis. Ato dy mbretëri s'i përkasin rendit të njëjtë të gjërave.

Drama nuk njeh nocionin e "sigurisë sociale", siç s'e njeh utopia nocionin e dinjitetit njerëzor. Prandaj Marxi flet për të eksploatuarit, ndërkaj Dostojevski për të poshtëruarit e të fyerit. "Utopia sociale kërkonte lumturinë njerëzore, kurse e drejta natyrore

¹¹⁴ Murgu Tommaso Campanella, *Civitas solis* (Mbretëria e diellit).

dinjitetin njerëzor. Utopia sociale parashtro marrëdhëniet ku njerëzit pushojnë të martirizohen e të robërohen, e drejta natyrore konstruktiv marrëdhëniet ku s'do të ketë më të poshtëruar dhe të fyer".¹¹⁵

Kur Campanella shkroi vizionin e vet të shoqërisë ideale, pa dyshim ai qe inspiruar nga dashuria kristiane ndaj të afërmit. Por në atë bashkëpërjetim murgu i gjorë s'e pa që në vizionin e tij s'kishte më kurrfarë të afërmi, as të largët. Ai treti, humbi në raportet prodhuese, konsumuese, të ndarjes së punës. I afërmi i tij nuk dashuron dhe nuk urren; s'është as i keq, as i mirë; ai s'ka shpirt; ai është individ anonim, por i përkryer, që ka vendin e caktuar në skemën e Mbretërisë së diellit dhe që kryen funksionin e vet pa gabuar që nga lindja e deri në vdekje.

E kundruar në këtë mënyrë, utopia dëftohet si pamje e një ane të realitetit, siç është drama rrëfim për anën tjetër. Shakespeare ose Dostojevski mund të shërbejnë për të ilustruar këtë kundrimin e dytë, shikimin e botës si dramë. Në romanet e Dostojevskit, para syve tanë, shfaqet shpirti njerëzor në tërë madhësinë e vet tmerruese, kurse problemi i brendshëm, ngjarjet e brendshme janë aq të mëdha saqë e tërë bota e jashtme me pasurinë dhe varfërinë e vet, me shtetet dhe gjyqet e veta, me fitoret dhe humbjet, na duket joreale dhe e parëndësishme. Imazhet e botës të shikuara nga perspektiva e një drame dhe të një utopie në esencë s'kanë asgjë të përbashkët. Ato gjenden në dy pole kundërshtarë dhe kanë raportin si cilësia e sasia, njeriu e shoqëria, liria e domosdoshmëria. Në utopi e shihni botën kurse, njeriu është vetëm pikë ndihmëse që ju ndihmon të vëreni skicën, skemën. Në dramë njeriu me madhësinë e vet mbulon tërë botën, që tani është fanitje, prapaskenë, gati iluzion.¹¹⁶

Utopia është e vërtetë po aq sa është e vërtetë se njeriu është shtazë e pajisur me mendje. Utopia është pikërisht produkt i këtyre dy fakteve, që të dytë "nga kjo botë": i nevojave njerëzore dhe i intelektit, përkatësisht i aspiratës që njeriu nevojat e veta (këto janë gjithmonë nevoja natyrore) t'i plotësojë si qenie inteligjente. Meqë ka nevoja, njeriu detyrohet të synojë për të jetuar në shoqëri, por meqë është qenie inteligjente, ai do të synojë shoqërinë e rregulluar më së miri, d.m.th. shoqërinë tek "lufta e të gjithëve kundër të gjithëve" ka përfunduar. Ndërkaq shoqëria ideale si parim s'e ka lirinë dhe individualitetin, por rendin dhe uniformitetin.¹¹⁷

Kjo gjë duket se dëshmon lidhjen e drejtpërdrejtë ndërmjet utopisë dhe teorive evolucioniste mbi origjinën e njeriut. (Këtë fakt e vuri në spikamë naturalisti i njohur Rudolf Virchow). Në një farë kuptimi Darwini është kushti i lëvizjeve të mëvonshme socialiste. Për të qenë i përshtatshëm për eksperimente të ndryshme socialiste a për të qenë banor i mirë i çfarëdo utopie, ai do të duhej të jetë "i kurdisur" sipas Darwinit. Njeriu i vërtetë, i njëmendtë është tepër individualist dhe romantik i papërmirësueshëm që të harmonizohet në funksionin e një utopie ose të bëhet anëtar i mirë i shoqërisë. Eliminimi i specifikës njerëzore, veçan i individualitetit dhe lirisë, bëhet kështu kusht qenësor i utopisë.

Së këndejmi utopia është feja e ateistëve, jo e besimtarëve. Mirëpo ajo fe është iluzion përderisa njeriu është personalitet dhe jo "shtazë e përkryer". Mund të thuhet se alternativa e të a.q. shoqëri ideale u bë e pamundshme që nga Krijimi, që nga çasti i "njeriut të njerëzuar". Prej këtij çasti para njeriut qëndron pakënaqësia e amshueshme, shqetësimi, përleshja e amshueshme, drama ("Shkoni, armiq të përjetshëm për njëri-

¹¹⁵ Ernst Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd, 1977, f. 7

¹¹⁶ Të gjitha religjionet ruajtën atë astronomi që Tokën (dhe njeriun) e njihte për qendër të botës. Së këndejmi rezistenca e atillë e Kishës ndaj Kopernikut.

¹¹⁷ Të përkujtojmë se ideali shoqëror i Epikurit s'ishte liria, por siguria.

tjetrin” - Kur’ani,2/36). Shoqëria ideale është një sërë e njëtrajtshme dhe e pafundshme e gjeneratave të zhvetësuar që lindin, prodhojnë, shpenzojnë dhe vdesin deri në pafundësinë” e keqe”. Fakti i Krijimit, ndërhyrjet e Zotit në qenësinë e njeriut, këtë “mekanikë” e bëri të pamundshme, iluzion dhe prandaj tërë ai kundërshtim fanatik i të gjitha utopive ndaj Zotit dhe religjionit. Mirëpo përderisa profetët e rregullimit ideal të shoqërisë proklamuan si ligj suprem shoqërinë dhe interesat e saj, Zoti deshi që njeriu të jetë ky. Ai lejoi lirinë që të bëhet bota sprovë, që të afirmohet njeriu dhe shpirti i tij si vlera më të larta.

Të besosh në mundësinë e utopisë, prandaj, do të thotë të mbash një optimizëm naiv, të bazuar në mohimin e shpirtit njerëzor. Vetëm ai që nuk beson në shpirtin njerëzor, në personalitetin njerëzor, mund t’i shkojë mendja se njeriu “qetësohet”, “zbutet” dhe bëhet anëtar i shoqërisë, që pranon të bëhet pjesë e mekanizmit.¹¹⁸ Anasjelltas, të besosh në shpirtin njerëzor, praktikisht do të thotë të besosh në detin e papushtueshëm të pathyeshmërisë, të dyshimit, të frikës, të rebelimit; do të thotë të besosh se njeriu është individualist i papërmirësueshëm, se nuk uniformizohet dot, se nuk dorëzohet, nuk “qetësohet”, se, kur ia siguron komoditetin dhe kamjen, një ditë do t’i flakë tej të gjitha këto me përçmim dhe do të kërkojë t’i kthehet liria e vet, e drejta e vet njerëzore. Sepse “njeriu është shtazë që refuzon të jetë e këtillë”. Në këtë pikë përkon drejtpërdrejt ateizmi me të gjitha idetë për rregullimin ideal të shoqërisë njerëzore. Ateizmi është kusht besimi se një shoqëri e tillë në trajtë konsekuente është e mundshme.

Utopia dhe familja

Familja s’është qelizë themelore e shoqërisë, siç shkruan në disa kushtetuta të vjetra.¹¹⁹ Familja dhe shoqëria janë nocione disparate, me kundërshtim të ndërsjellë. Parimi bashkues në familje është simpatia ose ndjenja, ndërkaq në shoqëri është interesi a intelekt, ose të dytë së bashku.

Çdo zhvillim i shoqërisë në të njëjtën masë do të thotë dhe heqje të familjes. Parimi shoqëror, i shpënë deri në konsekuencat e sprasme, deri në gjendjen e utopisë, nuk njih më familjen. Familja si vatër e lidhjeve dhe e marrëdhënieve të brendshme, romantike personale rri në kolizion me të gjitha hipotezat e utopisë. Engelsi në mënyrën e vet dhe duke mbajtur parasysh qëllime të tjera e afirmon këtë fakt: “Zhvillimi i familjes gjatë historisë përshkohet, pra, nga ngushtimi i vazhdueshëm i rrethit, që fillimisht përfshin tërë fisin, rreth tek mbretëron bashkësia bashkëshortore e të dy sekseve. Duke përjashtuar vazhdimisht, së pari kushërinjtë e afërm, pastaj ata gjithnjë e më të largët, më së fundi dhe vetë kollovarët, çdo lloj i bashkëshortësisë grupore praktikisht bëhet i pamundshëm; në fund mbetet, në dukje të parë ende me lidhje të dobët një çift molekulash, me shturjen e të cilit bashkëshortësia pushon”.¹²⁰

Si çdo gjë tjetër në utopi, edhe lindja e fëmijëve zhvishet fare nga sentimentalja. Ajo është një lloj funksioni ose një trajtë e prodhimit. Në Shtetin e Platonit gjenden këta rreshta: “Gratë ndërmjet 20 e 40 vjeç do kyçur brenda me burra ndërmjet 25 e 55 vjeç.

¹¹⁸ Përndryshe praktika do të dëshmojë se shoqëritë që s’kanë kaluar nëpër shkollën e monoteizmit janë më të përshtatshme për utopi. Atyre më lehtë mund t’u imponohen standardet e nënshtimit, të uniformimit, të manipulimit, të kultit të udhëheqësit e dresurës, pa të cilat utopia njerëzore është e pamundshme.

¹¹⁹ Në kushtetutën e re të BRSS-së (1977) tani është “kolektivi punues”.

¹²⁰ Engels, *Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit*, New York, 1942 f. 41.

Fëmijët e lindur kështu do rritur dhe edukuar në institutet shtetërore, pa ditur kë kanë prindër. Femrave nën moshën 20 vjeç dhe burrave mbi 55 vjeç u lejohen marrëdhëniet, mirëpo frutin e dashurisë së tillë do mënjanojnë, ose fëmijën e lindur do lënë në vend të caktuar tek do vdesë urie. Jeta familjare dhe dashuria s'kanë vend fare".¹²¹

Engelsi është edhe më i qartë: "Sipas botëkuptimit materialist, në histori në instancën e fundit momenti vendimtar është prodhimi dhe riprodhimi i jetës së drejtpërdrejtë. Mirëpo prodhimi është sërisht dylojesh. Në një anë prodhimi i mjeteve për punë, i gjërave ushqimore, i veshjes, i banesës dhe mjeteve për këtë; në anën tjetër prodhimi i njerëzve vetë, vazhdimësia e llojit."¹²² Dhe më tej: "Do të shihet se për lirimin e gruas kushti i parë është aplikimi i punëtorisë publike për tërë gjininë femërore, kurse kjo gjë kërkon sërisht heqjen e familjes individuale si njësi ekonomike të shoqërisë. Me kalimin e mjeteve të prodhimit në pronësi të përbashkët, familja individuale pushon të jetë njësi ekonomike e shoqërisë. Ekonomia private shtëpiake pushon të jetë njësi ekonomike e shoqërisë. Ekonomia private shtëpiake shndërrohet në industri shoqërore. Përkujdesi dhe edukimi i fëmijëve bëhet punë publike; shoqëria kujdeset njësoj për të gjithë fëmijët, qofshin legjitimë a ilegjitimë".¹²³

Sipas Marxit zhdukja ("shuarja") e familjes paraqet shoqërizimin e njeriut, avancimin e tij në "qenie totale shoqërore". Të gjitha bazat e ekzistencës së tij - sociale, materiale dhe morale - nga familja kalojnë në shoqëri.

Shkrimtarja frënge Simone de Bouvoire, veprimtare e dalluar e lëvizjes feministe në Francë dhe në botë, është kategorike: "Përderisa të mos shpartallohet miti për familjen, për amësinë dhe për instinktin amëtar, femrat do të eksploatohen edhe më tej".¹²⁴

Civilizimi nuk e heq vetëm parimisht familjen. Ai e bën këtë gjë edhe praktikisht. "Së pari nga familja doli burri, pastaj gruaja dhe së fundi fëmijët". Shkatërrimi i familjes manifestohet në shumë aspekte: numri gjithnjë e më i vogël i martesave, përqindja gjithnjë e më e madhe e shkurorëzimeve, rritja e vazhdueshme e numrit të grave të zëna me punë, rritja e numrit të fëmijëve ilegjitimë, gjithnjë e më shumë amvisëri beqarësh.¹²⁵ Kësaj do shtuar edhe numrin e madh të amvisërive të veja me njerëz relativisht të rinj për shkak të aksidenteve në trafik dhe shtimit të madh të sëmundjeve të zemrës dhe malinje, që kanë lidhje të ngushtë gjithashtu me disa fakte të civilizimit.

Më 1960 në Kaliforni çdo martese i rri kundruall një divorc. Këtij "përpjesëtimi kalifornian" i afrohen me nxitim qendrat e tjera të botës së civilizuar. Numri i shkurorëzimeve ndaj numrit të martesave të bëra gjithandej është duke u rritur me të madhe dhe vazhdimisht. Më 1960 në SHBA kishte 26 çifte të ndara në 100 lidhje martesash, më 1975 numri tashmë arrin 48. Më 1960 në BRSS numri i çifteve të ndara në raport me të martuarit ishte diç më shumë se 10%, kurse më 1973 vajti në 27%.

¹²¹ Utopitë dëbojnë dashurinë, sepse kjo është marrëdhënie personale e jo "shoqërore" ndërmjet njerëzve. Ndër qëllimet e "revolucionit kulturor" kinez, përpjekja më e dimensionuar e gjertanishme për të sendërtuar utopinë, gjendej riedukimi i të rinjve që përmbante flakjen e dashurisë si "prirje borgjeze": Dashuria mund të ekzistojë vetëm si dashuri ndaj atdheut, socializmit dhe kryetarit Mao, kurse si domethënie e natyrshme ajo është "bimë helmuese" e shoqërisë së vjetër që do herë. Edhe në literaturë dashuria e burrit dhe gruas ishte një kohë të gjatë temë tabu, ndaj librat me këtë subjekt jo vetëm që u hoqën nga shitja, por edhe nga bibliotekat. Mirëpo, kur pas vdekjes së Mao Ce Dunit doli në shitje *Ana Karenina* e Tolstoit, blerësit krijojnë radhë në disa momente edhe mbi 100 metra.

¹²² F. Engels, po aty. Parathënie botimit të 1884-tës.

¹²³ F. Engels, po aty, f. 67.

¹²⁴ Në një intervistë për gazetën e New Yorkut, *Saturday Review*, shtator, 1975.

¹²⁵ Sipas numrit të bashkëshortësisë së lidhur (rreth 5 çifte në 1000 banorë), Zvicra e Suedia janë në fund të shkallës botërore.

Numri i shkurorëzimeve në Zvicër këtyre 10 vjetët e fundit është dyfishuar,¹²⁶ kurse në Poloni brenda 20 vjetët e fundit është katërfish më i madh. Për tri dekada (1945-1975) në Çeki e Sllovaki numri i shkurorëzimeve është trefishuar. Sot në Pragë ndahet çdo e treta familje. Në një anketë të bërë në mes të vajzave frënge të shkollave të mesme në plan të parë del dëshira për pavarësi dhe jetë të ëmbël, kurse familja është në vendin e fundit (referati i B. Jazzosë në Kongresin Ndërkombëtar, më 1960 në Bon). Instituti për Gjurmime Sociologjike në Stocholm shpalli rezultatet e një ankete (1972) sipas së cilës gratë që jepeshin pas prostitucionit kishin gjendje të mirë shoqërore, por merreshin me prostitucion nga dëshira për “jetë të ëmbël”.

Sipas të dhënave të Këshillit ekonomik-social të OKB (ECOSOC), 25 vjetëve të fundit punësimi i grave është zhvilluar dyfish më shpejtë nga parashikimi. Sot (1975) gratë përbëjnë 35% të fuqisë së përgjithshme punëtore në botë. Numrin më të madh të grave të punësuar e kanë BRSS (82 në 100 gra të afta për punë), pastaj Gjermania Lindore (80%), Bullgaria (74%), Hungaria (73%), Rumunia (73%) dhe Polonia (63%). Pasojnë Franca, Suedia, Çekosllovakia, Danimarka dhe Japonia. Në grupin e vendeve ku gjenden Anglia, Zvicra, Austria, SHBA dhe Gjermania Federale përafërsisht është punësuar gjysma e numrit të përgjithshëm të grave (prej 49-52%). Epërsia e vendeve socialiste, që s’janë dhe më të zhvilluarat ndër të njehsuarat, dëshmon qartë ndikimin e faktorit ideologjik. Është fjala për qëndrimin ideor ndaj familjes dhe punësimit të gruas. Edhe një fakt tjetër i ngjashëm që nuk mund të shpjegohet vetëm me zhvillim teknik: BRSS dhe SHBA kanë përqindje të njëjtë (dhe më të lartë) të fëmijëve ilegjitimë (10%). Në këtë aspekt BRSS e “arriti” vendin më të zhvilluar në botë, sepse trendi i përgjithshëm i civilizimit këtu u përforcua edhe me qëndrimin negativ ideor ndaj bashkëshortësisë dhe familjes.

Edhe fenomeni i familjeve të ndara në Kinë, në Kore dhe tani në Kampuçie ka në rrënjë të njëjtit shkaktarë. Miliona familje në Kinë jetojnë të ndara: babai në njërën anë të vendit, kurse nëna dhe fëmijët në tjetrën, duke u takuar vetëm një herë në vit. Si arsye theksohen nevojat e ekonomisë shtetërore, pra i a.q. interes i përgjithshëm. Familja nuk e përfaqëson këtë interes. Përkundrazi!

Sipas të dhënave të një ankete, numri i fëmijëve të ikur në Amerikë është dyfishuar në pesë vitet e fundit dhe më 1976 pati 2 milionë.

Në situatë të tillë pleqtë e kanë më rëndë. Në të vërtetë, bota u takon edhe të rinjve edhe pleqve, por civilizimi, i zhveshur nga parimet morale-religjioze dhe duke njohur vetëm motivet racionale, gjithnjë e më tepër e ndërton sipas masës dhe shijes së të rinjve. “Në skenën hedoniste më shumë vende ka për ata që janë më aktivë - dhe këta janë të rinjtë e të fortit” - thotë një psikiatër jugosllav. Në të vërtetë, një botëkuptim që vë seksin në kulmin e vlerave detyrohet që të gjitha komplimentet t’ia rezervojë rinisë, kurse ta përqeshë pleqërinë. Nderimin për flokët e thinjur duhej ta shpallte njërin nga paragjykimet tona më të mëdha. Gjithandej nëpër botë religjioni (dhe kultura) mësonte krejtësisht të kundërtën. Po s’pati frymë njerëzore, plaku është krijesa më e tepërt në botë. As religjioni, as civilizimi s’mund të kenë qëndrim tjetër. Është fjala për shkallën e vlerave. Të gjitha religjionet do ta himnizojnë familjen si fole të njeriut dhe nënën si edukator të parë dhe të pazëvendësueshëm. Të gjitha utopitë, përkundrazi, me entuziazëm do të flasin për edukimin shoqëror, për foshnjore, për çerdhe fëmijësh, për konvikte. Pa marrë parasysh si quhen këto ente, të përbashkët e kanë mungesën e nënës dhe dorëzimin e fëmijëve në duart e mëditësve. Platoni, që ekspozoi i pari utopinë (Shteti), i pari

¹²⁶ Me 14,1 divorce në dhjetë mijë banorë Zvicra gjendet afër kreut të listës evropiane të divorcit (të dhënat nga Byroja Qeveritare e Statistikës për 1976).

ekspozoi në mënyrë sistematike idenë e edukimit shoqëror. Kjo ide do të arrijë kulmin, natyrisht, në shkrimet socialiste të shekullit XIX e XX. Ky fenomen është plotësisht i ligjshëm. Nëse është njeriu “shtazë shoqërore” (që dhe është me një anë të qenies së vet), atëherë dresura, edukimi shoqëror, çerdhja dhe e a.q. shoqëri ideale është rruga e vërtetë, kurse dashuria prindore, familja, edukata artistike dhe religjioze, individualiteti dhe liria është romantizëm i panevojshëm që s’ka kurrfarë baze në cilëndo të vërtete për njeriun. Në shoqërinë ideale të gjithë kryejnë funksionin e vet në mënyrë të pagabueshme dhe të përsosur, pra funksionojnë pa gabuar dhe me përkryerje. Nëna dhe familja vetëm do ta trazonin këtë rend të përsosur dhe këtë “idilë” të bazuar në nivelizimin e në homogjenizimin e plotë.

Nëna lind dhe rrit njeriun, çerdhja rrit anëtarin e shoqërisë, banorin e ardhshëm të utopisë. Çerdhja është fabrikë, makinë edukuese. Akademiku sovjetik dhe funksionari shumëvjeçar i pushtetit sovjetik Stanislav Gustavoviç Strumilin (1887-1974) në vitet gjashtëdhjetë shkruante: “Duke u dhënë epërsi absolute formave shoqërore të edukimit para të tjerave, do të duhej që për një kohë sa më të shpejtë t’i përhapim ato forma me këmbëngulje dhe me një temp saqë për 15 deri 20 vjet t’ua ofrojmë të gjithë qytetarëve që nga djepi deri te provimi i pjekurisë”. Më pastaj, akademiku dijetar, jo pa mburrje, zhvillon vizionin tmerrues: “Çdo qytetar sovjetik, kur del nga materniteti do të dërgohet në çerdhe fëmijësh, nga ato në kopshte fëmijësh me qëndrim tërëditor ose në konvikt fëmijësh, pastaj në shkollë me internat, kurse së këndejmi me leje në jetën e pavarur - në prodhim ose në shkollim të mëtejshëm”. Këtu askund s’e shohim nënën dhe familjen, as që mund t’i shohim, sepse s’janë. Në vend të edukimit dhe ngritjes së njeriut, para nesh është një proces teknologjik, sikur të bëhej fjalë për prodhimin e zogjve. Kulmi i kësaj marrëdhënieje “civilizuese” ndaj familjes mund të gjendet në atë fjalinë e njohur të Marxit në Kapital: “...Fëmijët e të dy gjinive s’do mbrojtur nga askush më tepër se nga prindërit e tyre”.

Ka shenja të shumta që në BRSS ky qëndrim ndaj familjes revidohet si i pajetë, por ky është devijim. Shikuar parimisht, esenca e pyetjes nuk shtrohet se a thua anatema e Engelsit (ose e Strumilinit) mbi familjen është e drejtë a e gabueshme, por para së gjithash a thua Engelsi pati fare mundësi të ketë qëndrim tjetër ndaj familjes. Engelsi zbuloi konkludimet finale të një civilizimi konsekuent (ose të një utopie, që është njësoj), dhe civilizimi nuk do të sendërtohet kurrë në tërësi, po nuk u shkatërrua njeriu si personalitet. Sepse ky njeri s’mund t’u shtrohet mekanizmave të tij, strukturave, enteve, kolektivave, të a.q. interesave të përgjithshëm, drejtësisë shtetërore, disiplinës etj. Ndërmjet njeriut dhe kësaj “egërsie të programuar” (A. Voznesenski) do ketë gjithmonë luftë, të fshehtë a të hapur.

Ne marrim qëndrim për bashkëshortësinë, për familjen, edukimin, prindët dhe për më të vjetrit varësisht se ç’shohim te njeriu, varësisht nga filozofia jonë e njeriut. Në një pol qëndron bashkëshortësia si kontratë (martesa e re suedeze), në polin tjetër bashkëshortësia si sakrament, si mister i shenjtë (martesa katolike). Duke mënjeluar tani për tani pyetjen se cili prej këtyre dy koncepteve është i drejtë, ne insistojmë që filozofia racionaliste martesën është detyruar ta shohë si kontratë, kurse ajo kristiane është detyruar ta shohë si sakrament. Pra, nuk gabo Engelsi kur paralajmëroi “shuarjen” e familjes, gabojnë - nga aspekti i filozofisë zyrtare - ata sociologë sovjetikë që dëshirojnë sërish të restaurojnë “familjen e vjetër e të mirë” (dr. Urlanis, p.sh.) Sepse nëse njeriu është vetëm shtazë e përkryer, atëbotë receta e akademikut Strumilin është rruga e vetme e drejtë.

Nuk dimë çfarë është vlera e brendshme e individëve njerëzorë të dalë nga ky soj industrie, por sot dihet me siguri se sasia bie vazhdimisht dhe sa ka marrë përmasa që brengosin. Femra nuk do të lindë fëmijë për ta humbur menjëherë. Në të gjitha vendet e civilizimit, qoftë shkaku i pozitës së nënës, qoftë nga dëshira për të jetuar më lehtë dhe pa detyrime (që është gjithashtu rezultat i drejtpërdrejtë i rrënimit të vlerave religjioze dhe kulturore), shfaqet stagnimi ose rënia e natalitetit.

Pierre Sonni, profesor në Sorbonë, pohon se racës së bardhë i kanoset rreziku i shuarjes. Sipas tij, si pasojë e rënies së natalitetit, populli gjerman gjatë shekullit të ardhshëm ka mundësi të zhduket praktikisht. Llogaritë demografike dëftojnë se Franca kah gjysma e shekullit XXI do të ketë 17 milionë banorë (nga 52 milionë që ka sot). Këto supozime mund të duken të tepruara, mirëpo të dhënat shpiejnë drejt konkludimeve të këtilla. Në shumë vende evropiane vite me radhë shënohet shkalla negative e shtimit demografik. Numri i banorëve në RF Gjermane ra për 0,33% më 1976 në raport me vitin pararendës (për afro 200.000 njerëz e më shumë), kurse më 1975 (në raport me 1974.) për 0,56%. Në Berlinin perëndimor kjo rënie është për 1,7% të tëra. (Të dhënat nga Enti Federal për Statistikë në Visbaden).

Në Suedi parlamenti që detyruar të vëjë në rend dite çështjen e shtimit të shpejtë të personave psikikisht të sëmurë. Kështu ndodhë në vendin ku shkalla e vdekshmërisë së fëmijëve është më e vogla, mosha mesatare e njeriut më e gjata, ku shkollimi është falas për të gjitha nivelet, ku ka paqe mbi 150 vjet, ku s'ka probleme të stërpopullzimit, ku është shënuar produktiviteti më i madh i punës në botë dhe një nga të ardhurat më të larta nacionale për krye të banorit. Dr. Hans Loman, psikiatër i njohur, të cilit parlamenti suedez ia besoi hulumtimin e shkaqeve të kësaj dukurie, tani për tani është mbështetur kryesisht në konstatimin se në Suedi shumica e grave të martuara është në marrëdhënie pune dhe se ky fakt çrregullon në mënyrë serioze një fushë aq vitale të jetës siç është familja. (Mbi 50% të nënave me fëmijë deri në 3 vjeç dhe afro 70% të nënave me fëmijë deri në 17 vjeç në Suedi janë të zëna me punë.) “Kemi arritur që për fëmijët tanë të konstruktojmë një shoqëri tejet të ftohtë, shoqëri antifëmijë”, thuhet në një raport të Lomanit.

Në vjetarin e vitit 1976 për statistikë është shënuar se gati çdo i dyti fëmijë në Suedi është fëmijë i vetëm (situatë e ngjashme është edhe në Çekosllovakë). Bashkëshortët në këtë vend familjet që kanë tre e më shumë fëmijë i konsiderojnë “luksoze” dhe “joracionale”: Sipas kësaj gjendjeje, demografët vlerësojnë se Suedia që më 1990 nuk do të jetë e aftë të sigurojë as “riprodhimin e thjeshtë” të popullatës.

Civilizimi nga femra bëri objekt adhurimi a përdorimi, mirëpo femrës ia mori personalitetin që mund të jetë i vetmi bartës i vlerave dhe i nderimit. Ndeshemi shpesh me këtë situatë, por më sheshazi e shohim kur zgjedhen “mis” të ndryshme dhe në profesionet specifike të grave si manekene a fotomodele. Këtu më gruaja s'është personalitet, të mos themi njeri. Më së shumeti ajo në këtë rast është diç më tepër se “shtazë e bukur”:

Civilizimi veçanërisht poshtëroi amësinë. Pa ngurruar fare ai vokacionit të nënës ia kundërvuri shitësen, manekinen, edukatoren (e fëmijëve të huaj), sekretaren, pastruesen a punëtoren në garderobë. Civilizimi amësinë e shpalli robëri dhe femrës i premtoi ta lirojë. Me mburrje ai jep të dhënat se sa gra i ndau (i liroi - thotë ai) nga familja dhe fëmijët për t'i bërë nëpunëse. Përkundër kësaj, e tërë kultura që nga lashtësia e deri më sot është në shenjë e apologjisë së nënës. Ajo nga nëna bëri simbol, mister, shenjtëri. Vargjet më të bukura, tonet më tronditëse dhe pikturat e skulpturat më të dalluara ajo ia kushtoi nënës. Gjersa në botën e civilizimit vazhdon agonia e nënës, Picasso krijon

pikturën e vet madhështore Amësia - dhe me këtë himn të mrekullueshëm për nënën shpall se për kulturën Nëna është ende gjallë.

Me çerdhe shkojnë dhe shtëpitë për pleq. Ato i përkasin rendit të njëjtë të gjërave dhe në themel janë dy etapa të një rruge. Çerdhet dhe shtëpitë për pleq të përkujtojnë lindjen artificiale dhe vdekjen artificiale. Të dyjat karakterizohen me praninë e komoditetit, ndërkaq me mungesën e dashurisë dhe të ngrohtësisë. Të dyjat janë opozitë e familjes dhe rezultat i ndryshimit të rolit të femrës në jetën e njeriut. Premisa e tyre e përbashkët është eliminimi i shkallëshkallshëm i marrëdhënies prindore: në çerdhe janë fëmijët pa prindër; në shtëpitë për pleq - prindërit pa fëmijë. Të dyjat janë “mrekullitë “ e civilizimit dhe ideal i çdo utopie.

Familja me nënë i përket vështrimit religjioz të gjërave, siç i përket çerdhja me nëpunësit e vet vështrimit tjetër.

Pjesa e dytë
ISLAMI - UNITET BIPOLAR

7. Moisiu - Jezui - Muhammedi

- ❖ *Këtu dhe tani*
- ❖ *Religjioni i pastër*
- ❖ *Pranimi dhe mohimi i Krishtit*

Këtu dhe tani

Islami ka dy histori: ajo para dhe ajo pas Muhammedit, a.s. Historia e Islamit pas Muhammedit (historia e Islamit në kuptim të ngushtë), s'mund të kuptohet krejtësisht pa parahistorinë e Islamit dhe veçanërisht pa pjesën e fundit të saj që përfshin periudhën e judaizmit dhe të krishterimit.

Roli i këtyre tri religjioneve të shpallura është tejet i madh. Përmes tyre njeriu u bë pika qendrore e historisë dhe mësoi ta vështrojë botën, përkatësisht njerëzimin, si tërësi. Përmes tyre ai njohu madhësitë e jetës së jashtme e të brendshme, të progresit të jashtëm e të brendshëm, marrëdhënien e tyre të ndërsjellë dhe kufijtë e tyre. Suksesi dhe mosesia historik i judaizmit e i krishterimit paraqet përvojën vendimtare islamike të njerëzimit. Moisiu, Jezui dhe Muhammedi personifikojnë tri aspiratat të vetë fillimit prej të cilave në instancën e fundit përmbledhet çdo gjë njerëzore.

Judaizmi në mes të religjioneve paraqet “tendencën e majtë” të kësaj bote. Nga kjo tendencë rrjedhin pastaj të gjitha teoritë e frymës judaike që predikojnë perspektivën e parajsës tokësore. Libri i Jovit është ëndrra për drejtësinë që do të duhej të realizohej që këtu, në tokë. Jo në përjetësi, por këtu dhe tani.

Hebrenjtë nuk e pranuan kurrë tërësisht idenë e përjetësisë. Sadukeasit ¹²⁷ e refuzonin edhe në kohën e Krishtit. Maimonidesi, mendimtari më i shquar hebraik i Mesjetës, pohonte se përjetësia është impersonale (që është pak më pak se mohimi i vetë idesë së përjetësisë). Hebreu tjetër i madh, Benedikt Spinoza, vete më tej dhe thotë se Dhjata e Vjetër nuk thotë asgjë për përjetësinë. Renani dhe pas tij edhe Berdjajevi, me të drejtë konstatuan se hebrenjtë s'kanë mundur ta pranojnë idenë e përjetësisë, meqë ishte inkompatibile së brendshmi me imazhin e tyre të botës, që është gjithmonë imazh tokësor. Hasdai Kreskasi mëson se materia është trupi i Zotit. “Populli hebraik s'e kish të njohur idenë e lirisë individuale dhe të fajit individual” - shkruan Berdjajevi. Në shembullin e Spinozës mund të përcillet qartë lindja e filozofisë së re materialiste në kuadër të judaizmit ose në burimet e traditës hebraike, tek esenca religjioze mbetet tejet e hollë dhe e cekët në raport me përmbajtjen nacionale, politike dhe botërore - situatë tërësisht e anasjelltë me krishterimin. Spinoza dëshmon domosdoshmërinë e pacenueshme në botë. Dhe në shkrimet e tij teologjike mund të zëvendësohet gjithkund nocioni “Zot” me “Natyrë” dhe për këtë vetë ai jep udhëzime. Duke flakur çdo gjë personale, individuale, të vullnetit, madje edhe të vetëdijshme nga nocioni i Zotit, këto dy nocione ai i ofron ndërmjet tyre. Edhe përkundër ekskomunikimit, Spinoza është hebreu autentik. ¹²⁸

Mbretëria hyjnore, që hebrenjtë e paralajmëronin para shfaqjes së Krishtit, pritej në tokë, jo në qiell si krishterët. Në literaturën apokaliptike hebraike himnizohet Mesia - hakmarrësi, ekzekutuesi i drejtësisë. Hebrenjtë nga Mesia pritnin të jetë, jo profet që vuan dhe pëson, por hero kombëtar, mbret i tokës që do të vendosë pushtetin e popullit të zgjedhur. Bota tek të drejtat janë të pafat - është e pakuptim. Ky është qëndrimi themelor i drejtësisë hebraike dhe i çdo drejtësie “sociale”. Ideja e parajsës këtu, në

¹²⁷Parti politike - religjioze çifute e periudhës së fundit të pavarësisë së shtetit çifut (shek. II e I para Krishtit), që mbështetej ekskluzivisht në ligjin e Moisiut. E përbënin bërthamën e aristokracisë klerikale. ¹²⁸Magjistrati i Amsterdambit e dëbon Spinozën duke e akuzuar se shkenca e tij është në kundërshtim me krishterimin. Kjo anatemë është e kuptueshme, ajo e rabinëve është mosmarrveshje.

tokë, në esencë është mendim hebraik dhe është e këtillë jo vetëm për nga natyra, por edhe për nga origjina. “Kallëpi çifut për historinë, të shkuarën e të ardhmen, përbëhet nga thirrja e fuqishme drejtuar robërve dhe të mjerëve të të gjitha kohëve. (Shën Augustini këtë kallëp ia përshtati krishterimit, Marxi socializmit)”. (B. Russel, Historia e filozofisë perëndimore). Të gjitha revolucionet, utopitë, socializmat dhe idetë e tjera që propagandojnë “parajsën në tokë” në thelb janë biblike, çifute.

Ideja masone për rilindjen etike të njerëzimit mbi baza shkencore është pozitiviste dhe - çifute. Do të ishte me interes të hulumtohen lidhjet e brendshme dhe të jashtme ndërmjet pozitivizmit, masonerisë dhe judaizmit. Do të gjendeshin jo vetëm lidhje e ndikime shpirtërore, por edhe fare konkrete.

Historia e judaizmit është historia e zhvillimit botëror ekonomik (tregtar). Sombarti shkroi një vepër të rëndësishme për këtë.¹²⁹ Në filltet e saj shkencën atomike e quanin “shkencë çifute”. Me po aq të drejtë do ta quanim me këtë emër ekonominë politike. Sido me qenë, fakti se emrat më të mëdhenj të fizikës atomike, të ekonomisë politike dhe të ideve socialiste ishin pothuaj me listë hebrej s’është fare i rastit.

Hebrejtë nuk marrin pjesë gjithnjë në kulturë, por gjithnjë marrin pjesë në civilizim. Shfaqja e tyre mund të përcillet si shpërngulje nga një civilizim që perëndon në një civilizim që lind. Kjo përsëritet edhe në historinë e Perëndimit. “Gjatë gjithë Mesjetës çifutët praktikisht nuk patën kurrfarë ndikimi në kulturën e vendeve të krishtera” - konstaton Russeli.¹³⁰ Në momentin kur në një kulturë qyteti ngadhënjën fshatin përfundimisht, shfaqen çifutët. Ata mund të jetojnë dhe të mendojnë vetëm në konceptet e qytetit. Çdo qytet më i rëndësishëm ka njohur kolonitë çifute. Tiri, Sidoni, Antiokia, Jerusalemi, Aleksandria, Kartagjena dhe Roma në epokën e vjetër; Kordova, Granada, Toledo dhe Sevilja në Spanjën muslimane; Amsterdami, Venediku dhe Marseji në fillim të kohës së re, kurse sot të gjitha qendrat e mëdha botërore, veçan ato amerikane - kjo është historia e judaizmit. Ka diç nga simbolika kur pikërisht hebrejtë e financojnë projektin e Kolumbos dhe madje marrin pjesë drejtpërdrejt në zbulimin e një bote, që fillon të jetojë civilizimin që nga fillimi i vet (ka një tezë të fortë se madje vetë Kolumbo ishte çifut), kurse gjiri i “kohës më të re atomike” është gjithashtu një çifut - Einsteini. Në të gjitha rastet çifutët ishin bartës të progresit të jashtëm, siç ishin të krishterët bartës të progresit të brendshëm.

Religjioni i pastër

Materializmi (ose pozitivizmi) hebraik ia ktheu vetëdijen njeriut në drejtim të botës dhe përgjatë tërë historisë e nxiti interesin e tij ndaj realitetit të jashtëm. Krishterimi shpirtin njerëzor ia drejtoi vetvetes. Realizmi i theksuar i Dhjatës së Vjetër mund të tejkalohet me një idealizëm po aq të theksuar të Dhjatës së Re. Bashkimin e këtyre dy kërkesave në një do ta bëjë Islami me Muhammedin. Por kjo do të ngjajë diçka më vonë.

Sipas krishterimit, aspiratat njerëzore dhe energjia nuk duhet të thehen në dy drejtime të kundërta: kah qielli dhe kah toka. “Askush s’mund t’u shërbejë dy padronëve: o do ta urrejë njërin e ta dojë tjetrin, o do ta kënaqë njërin e mos ta përfillë tjetrin. S’mund t’i shërbehet edhe Zotit edhe Mamorit” (Ungjilli sipas Mateut, VI, 24). Tolstoi vazhdon ta

¹²⁹ V. Sombart, Les Juifs dans la vie economique.

¹³⁰ B. Russel, Istorija zapadne filozofije, Beograd, f. 320

arsyetojë këtë ide: “Nuk mund të kujdesesh në të njëjtën kohë edhe për shpirtin tënd edhe për të mirat e kësaj bote. Po dëshirove të mirat e kësaj bote, hiq dorë, po deshe ta ruash shpirtin. Përndryshe do të shqyresh dhe do të mbetësh edhe pa njërën, edhe pa tjetrën”. E më tej: “Njerëzit dëshirojnë ta arrijnë lirinë duke siguruar vetveten dhe trupin e vet nga çdo gjë që pengon trupin dhe s’e lejon të bëjë ç’t’i teket. Gjërat me të cilat njerëzit sigurojnë trupin e vet - kamja, pozita, nami - nuk japin lirinë e dëshiruar, përkundrazi, pengojnë dhe më shumë. Për të pushtuar lirinë më të madhe, njerëzit nga mëkatet e veta, pasionet dhe besëtytnitë ia ndërtojnë vetes burgun dhe mbyllen në të...” Të gjitha autoritetet e mëdha të Kishës e kanë vënë re dhe e kanë theksuar dallimin qenësor ndërmjet frymës së Dhjatës së Vjetër e të Re. Sipas disa autorëve, Ungjilli sipas Marcionit, që i shërbeu Markut si shembull, konsideronte se Jezui e hoqi ligjin e Moisiut dhe se ai Jehovahit, Zotit të drejtësisë dhe shpëtimtarit të botës së dukshme, ia vuri përballë Zotin e dashurisë, që krijoi botën e padukshme. Sipas mendimit të Couchoudit, ky ungjill edhe më qartë nga të tjerët përmbante parimet e asketizmit, të heqjes dorë nga dhuna e nga kundërshtimi i ligësisë.

Religjioni, pra, që më parë refuzon të rregullojë dhe të përkryejë botën e jashtme. Çdo bindje njerëzore se me rregullimin e jashtëm dhe me ndryshimin e botës mund të ndihmohet rrita e mirësisë, natyrisht religjioni e trajton si vetëmashtrim. Sepse religjioni është përgjigje në pyetjen jo si të jetoj në botë dhe para njerëzve, por si të jetoj në vete dhe para vetes. Ai është tempulli majë malit, streha kah duhet synuar, për të lënë pas vetes tërë kotësinë e një bote të papërmirësueshme tek sundon Luciferri. Ky është religjion i pastër.

“Mos merakoseni për trupin tuaj, çfarë do hani, çfarë do pini.” “Po të mashtroi syri yt, shkule, po të solli në mëkat dora jote e djathtë, preje”... “Kush do ta fitojë jetën, ta flakë”... “Edhe ju them: secili që me pasion ia hudh shikimin gruas, bën tradhti në zemrën e vet” (Ungjilli). “Sepse është shkruar: do ta flak dijen e dijetarëve dhe mendjen e mendimtarëve do ta hudh. Ku është i stërdijshmi? Ku është letrari? Ku është belaxhiu i këtij shekulli?” (Shën Pali, I, Cor., I, 19).

“Dhe shumë njerëz e pyetën: ç’të bëjmë? - Ai u tha: kush ka dy rroba, t’i jepë atij që s’ka; dhe bukë kush ka, të bëjë njësoj” (Luka, 3 /10-11).

Ngjashmëria me ndonjë parim socialist është mashtruese, sepse nuk është fjala për shoqërinë dhe marrëdhëniet e saj, por për njeriun dhe shpirtin e tij. Religjioni apelon për të dhënë, ndërkaq revolucionin për të marrë. Rezultati i jashtëm në ndonjë rast mund të jetë i njëjtë, por ai i brendshmi është fare i ndryshëm.

Mirëpo ajo udhë është tejet e rëndë dhe vetëm për të shuguruarit. Kur Kur’ani tha: “Zoti s’e ngarkon asnjërin me barrën që s’e ban dot” (2/286), pa dyshim ka aluduar në krishterim. Prandaj të gjitha religjionet e pastra kanë njohur dy rryma, dy programe. Budizmi ka “Mahajana” - “rrugën e madhe” të ashpër e të rëndë për elitën, dhe “Hinajana” - “rrugën e vogël”, më të lehtë e më pak të ashpër, për popull. Mirëpo këto janë nocione të rendit moral, jo të rendit shoqëror, sepse nuk kemi të bëjmë me privilegje, por me detyrime. Ndarja e ngjashme morale gjendet edhe te krishterimi: kleri, rendet. P.sh. celibati për klerin, kurse martesë për njerëzit e thjeshtë. Celibati është rruga e vërtetë. Martesa është kompromis, sheshazi.

Ky dinamizëm i fuqishëm, i brendshëm, përcjellë me vetëmohime të papara, është tërësisht personal dhe gjithnjë i lidhur me injorimin e çfarëdo aksioni shoqëror. Meqë a priori kundërshtojnë përdorimin e forcës, krishterimi dhe religjioni në përgjithësi dëftohen të pafuqishëm për të bërë çfarëdo qoftë në mënyrë të drejtpërdrejtë që të ndryshohet pozita shoqërore e njerëzve. Ndryshimet shoqërore nuk lëvizën me lutje e

etikë, por me forcën në shërbim të ideve a të interesit. Së këndejmi rrjedh akuza - objektivisht e arsyeshme, moralisht jo - se religjioni kontribuon konservimin e gjendjes ekzistuese shoqërore - situatë që, lër mënjatë tërë “opozitën psikologjike”, i shkon përshtati pushtetmbajtësit.

Krishterimi s’është praktikë në kuptimin e vërtetë të fjalës dhe nga ai aspekt s’duhet të vlerësohet. Ai është “lajm” (Kur’ani e quan kështu, kurse Ungjilli - Lajm i dashur), lajm për të vërtetat më të thella të jetës njerëzore. “Duaje të afërmin, si veten”, “Duaje armikun dhe ktheja me të mirë atij që të urren”, “Mos e kundërshto ligësinë” - këto deviza kundërshtohen aq shumë me logjikën praktike të jetës njerëzore sa të bëjnë të kërkoksh domethënie tjetër të tyre. Ato njëmend sjellin lajmin për një botë tjetër. (“Mbretëria ime s’është e kësaj bote” - Jezui).

Shpallja e qëndrimeve tejet të qarta dhe radikale të Ungjillit ishte çast vendimtar i historisë. Me këto njerëzimi për herë të parë u bë plotësisht i vetëdijshëm për vlerën e njeriut dhe në këtë mënyrë realizoi progres, jo kryesisht historik, por “cilësor”. Shfaqja e Jezu Krishtit shënon sinorin e historisë botërore (“shenjë botëve” - Kur’ani, 21/91), kurse vizionet dhe shpresat që shpalli ai u përfshin në të gjitha përpjekjet njerëzore që pasuan. Tërë civilizimi perëndimor, pa marrë parasysh shmangiet, paragjykimet e dyshimet, ka vulën e shkencës së Krishtit. Në përlëshjen e përgjithshme dhe të stërlashtë: shoqëria a njeriu, buka a liria, civilizimi a kultura - Perëndimi, esencialisht i lidhur për traditën e krishterë, mbajti anën e tezës së dytë.

Pranimi dhe mohimi i Krishtit

Mirëpo religjioni mund të ndikojë në botë vetëm po qe se edhe vetë bëhet “botor”, laik, i kësaj bote, po qe se bëhet politikë në kuptimin më të gjerë të fjalës. Islami është krishterim i kthyer kah bota. Këtu qëndron definicioni i ngjashmërisë dhe i dallimeve të Islamit e krishterimit.

Islami përmban një komponentë të pastër hebraike, mirëpo po aq fjali tipike johebraike. Në klasifikimin e vet, Hegeli Islamit e Muhammedit e pa si vazhdim të drejtpërdrejtë të judaizmit, që vie nga pozita e tij kristiane. Në mënyrë të ngjashme, Spengleri Librin e Jovit e quajti libër islamik.

Në librin e vet Historia e besimit dhe e ideve religjioze Mirce Eliade e vë Muhammedin në kufirin ndërmjet periudhës II e III që është periudha e fundit në zhvillimin shpirtëror të njerëzimit. Periudha e tretë, që zgjatë deri më sot, fillon me Muhammedin. Historia e shpirtit njerëzor sipas Eliades është proces i laikizimit të përgjithshëm. Në këtë vizion Muhammedi qëndron në kufirin ndërmjet triumfit të religjionit (krishterimit) dhe kohës së re sekulare. Pra, ai gjendet në pikën e ekuilibrit historik.

Duke lënë mënjatë një lloj të njëdimensionaliteti të vizionit historik të Eliades, i papranueshëm nga aspekti i këtij libri, është karakteristike për këtë vizion pozita e pashmangshme e mesme e Islamit dhe e Muhammedit. Kjo përshtypje përsëritet, pa marrë parasysh qasjet e ndryshme dhe arsyetimet.

Jezui i shmangej Jerusalemit, sepse ai, si çdo qytet tjetër, ishte qytet i hipokritëve, i dijetarëve, i letrarëve, i atyre që s’besojnë ose i besimtarëve të rrejshëm. Socializmi nuk u drejtohet fshatarëve, por banorëve të qytetit të madh. Muhammedi shkon në shpellën Hira, por gjithnjë kthehet në qytetin e pafe, në Mekë për të vazhduar misionin.

Mirëpo as kjo në Mekë nuk ishte Islam. Islami nisi në Medinë. Në shpellën Hira Muhammedi ishte asket, mistik, hanif. Në Mekë ai është lajmësi i idesë religjioze. Në Medinë ai bëhet lajmës i idesë islame. Porosia që barti Muhammedi, përmbyllej dhe arriti vetëdijësimin e plotë në Medinë.¹³¹ Këtu - dhe jo në Mekë - është “embrioni dhe burimi i tërë rendit shoqëror e juridik islamik.”¹³² “

Muhammedi është dashur të kthehet nga shpella. Po të mos kthehej, ai do të mbetej hanif. Sepse u kthye, ai u bë predikues i Islamit. Ky ishte takimi i botës së brendshme dhe asaj “reale”, i mistikës dhe i arsyes, i meditimit dhe i veprimit. Islami nisi si mistikë, ndërkaq sosi si ide politike e shtetërore. Religjioni pranoi botën e fakteve dhe u bë Islam.

Njeriu dhe shpirti i tij - ky është raporti ndërmjet Muhammedit dhe Jezuit. “Ndërmjet Biblës dhe shpirtit ekziston një identike e natyrës... Në thelbin e tyre ata fshehin të njëjtin mister... Shpirti dhe Bibla, që paraqiten reciprokisht në mënyrë simbolike, reciprokisht, pra, ndriçohen...”¹³³ Kurse Islami është përsëritje e njeriut. Ai - si dhe njeriu - ka “shkëndijen hyjnore”, mirëpo ai mëson edhe për hijet dhe për prozën e jetës. Ai ka ca aspekte që mund edhe mos t’u pëlqejnë poetëve dhe romanikëve. Kur’ani është libër realist, pothuaj antiheroik. Pa njeriun që e zbaton, Islami është i pakuptueshëm, madje në kuptimin e vërtetë të fjalës edhe i paqenë.

Idetë e Platonit, monadat e Leibnitzit dhe engjëjt e krishterimit në esencë shënjojnë të njëjtën: mbretërinë e botës jashtëkohore, të përsosur, absolute dhe të palëvizshme. Islami s’e idealizon dhe aq këtë botë. Në dhantinë engjëllore për njerinë, të cilin “Zoti e mësoi t’i dijë emrat e të gjitha gjërave” (Kur’ani, 2/30-34), gjendet dëshmia e epërsisë së jetës, njeriut dhe dramës ndaj kësaj përsosmërie të palëvizshme dhe përgjithmonë të rregulluar.

Krishterimi s’është bërë asnjëherë plotësisht i vetëdijshëm për një Zot të vetëm. Në të vërtetë, shikuar hollë-hollë në krishterim ekziston vetëm ideja tejet e gjallë për hyjninë, por jo dhe ideja e qartë për Zotin. Misioni i Muhammedit ishte që vetëdijen ungjillore për Zotin si personalitet ta bëjë më të qartë dhe më të afërt për mendjen dhe mendimin njerëzor.

Në Ungjill Zoti është i ati, në Kur’ an Zoti është zot. Në Ungjill Zoti dashurohet. Në Kur’an para së gjithash Zoti nderohet, i kihet frikë. Kjo veçanti e perceptimit kristian të Zotit u shndërrua më vonë në një sërë shfaqjesh konfuze që komprometuan monoteizmin fillestar të krishterimit (trinia, nderimi i Shën Mërisë, i shenjtoreve e të ngj.). Një zhvillim i këtille në Islam s’është i mundshëm. Pa marrë parasysh tërë krizat historike nëpër të cilat kaloi, Islami deri më sot mbeti “religjioni më i qartë monoteist” (Le Bon). Sepse shpirti i njeriut njeh vetëm hyjninë. Përmes mendjes kjo hyjni në vetëdijen e njeriut bëhet një Zot i vetëm-All-llah.

Krishterimi predikonte Zotin që është vetëm zot i botës individuale (njerëzit dhe shpirti), ndërkaq mbi botën materiale pushtetin e ka Luciferi (disa legjenda kristiane na informojnë për gjithëpushtetin e Luciferit). Prandaj besimi kristian në Zot është kusht i lirisë së brendshme, kurse besimi islam në All-llah përfshin edhe kërkesën për liri të jashtme. Dy dogmat themelore të Islamit “All-llahu Ekber” (Zoti është më i Madhi) dhe “El-akide e famshme - La-il-lahe il-lall-llah” (S’ka hyjni përveç Zotit) njëkohësisht janë edhe dy devizat më revolucionare të Islamit. Sejjid Kutb vëren me të drejtë se ato

¹³¹“Sot ju përsosa fenë tuaj dhe përmbusha bekimin tim dhe jam i kënaqur që feja juaj të jetë Islami” - thuhet në ajetin e fundit të shpallur në periudhën e Medinës (Kur’ani, 5/4).

¹³²Stefano Bianco, *Polivalenca dhe fleksibiliteti në strukturën e qytetit islam*, Werk, Zvicër, nr. 9/1976.

¹³³Henry de Lubac, *Introduction a Origene*.

paraqesin “revolucionin kundër pushtetit laik që përvetëson prerogativat e hyjnisë, dhe se”... privojnë klerin, kryeparët e fiseve, princërit dhe njerëzit në pozita nga tërë pushteti që do mund ta kishin duke ia njohur atë vetëm Zotit”. Prandaj - përfundon Kutbi - Elakide “S’ka hyjni përveç Zotit” është thirrje që urrehet më së shumti nga pushtetmbajtësit e të gjitha kohëve.¹³⁴

Në të njëjtën mënyrë krishterimi s’pati mundësi ta pranojë tezën e njeriut të përsosur, që mbeti njeri. Të krishterët nga fryma e shkencës së Jezuit është dashur të konkludojnë zotin-njeri, Jezuin si bir Zoti. Anasjelltas, Muhammedi është dashur të mbetet vetëm njeri, përndryshe do të ishte i panevojshëm. Përdërisa Muhammedi vepron burrërisht dhe ushtarakisht, Jezui lë përshtypjen e engjëllit. E njëjta gjë ndodhë me gratë që në Kur’an - për dallim nga Marta dhe Maria ungjillore - paraqiten vetëm si bashkëshorte dhe nëna, pra në funksionin e tyre natyror. Prandaj sulmi kristian mbi “natyrën tejet njerëzore” të Muhammedit në të vërtetë është mosmarrëveshje. Vet Kur’ani thekson - veçon se është vetëm njeri (17/93, 18/111, 40/6 etj) dhe parafrazon sulmet e ardhme mbi të: “Ç’ka ky profet? Han bukë dhe endet tregjeve...” (Kur’an, 25/7).

Madje edhe një krahasim i rastit leksikor i Ungjillit me Kur’anin mundëson konkludime të vyera. Ungjilli përdor shpesh fjalët: i bekuar, bota, engjëll, bota e amshuar, qielli, hipokrit, mëkat, dashuri, i afërm, pendesa, përdëllim, fshehtësia, kurmi (si bartës i mëkatit), shpirti, larje, shpëtimi etj. Edhe në Kur’an ndeshim shprehjet e njëjta, si bazë të një imazhi të botës, në të cilën tash, në plan të parë, nën dritë të fortë ravijëzohen nocione reale tejet të caktuara si: arsyeja, shëndeti, pastërtia, forca, blerje, kontratë, peng, letra, armë, pozitë luftarake, fuqia, lufta, tregtia, fryti, vendosmëria, kujdesi, ndëshkimi, drejtësia, dobia, hakmarrje, gjahu, ilaç, kamatë, etj.

Për Islamin është e panjohur ndonjë “letërsi kishtarë” e veçantë në kuptimin evropian të fjalës, siç s’ekziston, përndryshe, as ajo thjeshtë laike. Çdo mendimtar islam është edhe teolog¹³⁵ siç është lëvizje politike edhe çdo lëvizje e mirëfilltë islamike.

Përfundime të ngjashme rrjedhin edhe kur krahasojmë xhaminë dhe kishën. Xhamia është vend për njerëz, kurse kisha “tempull i Zotit”. Në xhami dominon atmosfera e racionalitetit, në kishë atmosfera e mistikës. Xhamia është gjithnjë në qendër të ngjarjeve, pranë tregjeve dhe midis vendbanimeve.¹³⁶ Kisha kërkon vende “më të madhërishtë”. Arkitektura e kishës synon të theksojë qetësinë solemne, errësinë, lartësinë, përtejvarrin. Është e vërtetë se njerëzit, duke hyrë në katedralën gotike, lënë jashtë të gjitha hallet tokësore, sikur hyjnë në një botë tjetër që ndryshon” - thotë Kenneth Clark. Kurse në xhami pas lutjes njerëzit duhet të diskutojnë pikërisht për hallet “tokësore”. Ky është ai dallim.

Krahasone parimin kristian të pagabueshmërisë së papës me pagabueshmërinë e “ixhmait” islamik (“Populli im s’mund të pajtohet në mashtrimë” - Muhammedi). Ungjilli i drejtohet njeriut, Kur’ani njerëzve (në shumës). Shfaqet parimi i popullit, i tërësisë, i bashkësisë. Këtu s’ka asgjë të rastit. I pari është i tërë në frymën e elitizmit kristian, të parimit hierarkik shenjtëror, kallogjer (shih budizmin). I dyti ka njëfarë tingëllimi sekular dhe do të thotë kualifikim i popujve si shprehje e një arsye më të lartë,

¹³⁴ Fuqia magjike e kësaj thirrjeje u verifikua në Revolucionin Islam në Iran, kur populli i paarmatosur rrënoi pushtetin e regjimit të armatosur deri në dhëmbë të shahut R. Pahlevisë. Arma e vetme dhe më e forta ishte deviza *All-llahu Ekber* (“Vetëm Zoti është i Madh”).

¹³⁵ Kurse Ernst Blochu jep shënimin karakteristik se “pothuaj të gjithë teologët arabë ishin edhe mjekë” (E. Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd, 1977, f. 58). Hetohet linja filozofia-teologjia-e drejta-mjekësia.

¹³⁶ Shën Bernardi kërkonte që kishat dhe manastiret të ndërtohen sa më larg vendbanimeve.

të përbashkët, që është bazë për çdo demokraci. Islami nuk njeh elitë në trajtën e kalogjerëve, murgjve, të shenjtërve, as dy programe: për të zgjedhurit dhe për popullin e zakonshëm. Ky është paralajmërimi i parimit demokratik.¹³⁷

Ungjilli dhe Kur'ani - për dallim nga Dhjata e Vjetër (judaizmi është komb) - deklarojnë parimin e bashkësisë shpirtërore.¹³⁸ Mirëpo përderisa Ungjilli mbetet kategorik, Islami i njeh popujt dhe vetë konstituohet si dimension i ri mbi ta - si mbikombësi e muslimanëve (ummet).¹³⁹ Për më tepër, Kur'ani me kujdes riafirmon parimin e farefisnisë dhe të gjakut, të cilin Jezui e pati flakur tërësisht.¹⁴⁰

Rrethanat në të cilat u shfaq Islami mund të na ndihmojnë gjithashtu që ta kuptojmë më lehtë si shkencë të unitetit ndërmjet besimit dhe politikës. Në atë kohë arabët ishin popull i fortë dhe i padërrmuar, i përshkuar njësoj si me tradita tregtare-luftarake, ashtu edhe me ato religjioze-metafizike. Qabeja e tyre ishte me shekuj jo vetëm qendër religjioze, por edhe tregtare. Natyra, tek jetonin, nuk u lejonte ta nënvleftësojnë rëndësinë e faktorit ekonomik në luftë për ekzistencë. S'ishte kjo Galilea e pasur, djepi i krishterimit, tek njeriu jetonte me pak mund. Jeta këtu mund të mbahej vetëm me përpjekje të mëdha (udhëtimet e gjata tregtare, lufta për çdo pëllëmbë toke pune ose litër uji). Në të njëjtën kohë, shkretëtira cyste dhe mbështetje ndjenjat e forta dhe të thella religjioze. Këto dy fakte kundërshtuese, nën ndikimin e përhershëm të të cilave u formua gjeniu dhe instinkti i popullit arab, e bënë këtë popull të paracaktuar për Islam si shkencë të qiellit dhe të tokës. Ungjilli ka mundur të thotë: "Jetoni si zambakët në fushë", por Kur'ani është detyruar të thotë: "Zoti ju dha ditën për t'u shpërndarë duke kërkuar ushqimin e dhuratat e Perëndisë".

Sipas Kur'anit - jo dhe sipas Ungjillit - Zoti e krijoi njeriun të jetë zëvendësues në Tokë (Kur'ani, 2/30). Ndërkaq pushtetin mbi natyrë dhe botë njeriu mund ta arrinte vetëm me dije e punë, pra me shkencë e veprim. Me këtë fakt, si dhe me kujdesin ndaj të drejtës dhe ligjeve, Islami dëftoi se kërkon jo vetëm kulturën, por edhe civilizimin.¹⁴¹

Raporti i Islamit ndaj civilizimit vërehet në raportin e tij ndaj shkrimit, si njërin nga levat më të fuqishme të civilizimit. Në takimin e parë historik të Kur'anit përmendet mjeshtria e shkrimit (Kur'ani, 96/1). Marrë parimisht, shkrimi për religionin në brendi është i huaj. Ungjilli për një kohë të gjatë mbeti në gjendjen e trashëgimisë gojore dhe - me sa dimë - është shkruar një shekull të tërë pas Jezuit. Muhammedi e kishte zakon t'ia diktojë menjëherë shkruarit pjesët e Kur'anit, praktikë kjo që për Jezuin do të ishte tërësisht e huaj dhe që më tepër do t'i përkiste "letrarëve" të urryer.¹⁴²

Madje edhe njohja kur'anore e të drejtës për luftë kundër ligësisë dhe për rezistencë ndaj dhunës (Kur'ani, 42/39) nuk është religjioze në kuptimin e ngushtë të fjalës. Nga aspekti religjioz më i logjikshëm është parimi i moskundërshtimit, i mosdhunës. Ky parim shfaqet pothuaj në trajtë identike në shkencën e Krishtit dhe në mendimin religjioz indian. (Vazhdim i drejtpërdrejtë i variantit indian është satijagraha e Gandit, metodë e luftës me anë të mosdhunës dhe të mosbindjes qytetare). Kur Kur'ani në vend të durimit dhe nënshtrimit dhe të durimit të sërishëm e të nënshtrimit lejon a madje përcakton

¹³⁷Dihet si pësoi propozimi i paraqitur në Koncilin II të Vatikanit që në katolicizëm të aplikohet udhëheqja kolektive në vend të institucionit individual papnor - një ide që është në kundërshtim me vetë natyrën e krishterimit.

¹³⁸Krahaso Kur'anin (49/10) dhe Ungjillin (Mateu) 12/47, 48,49.

¹³⁹Kur'ani, 49/13.

¹⁴⁰Kur'ani, 4/1 e 33/6.

¹⁴¹Islami është i vetmi religjion që krijoi të drejtën e vet integrale.

¹⁴²Edhe Moisiu shkruante, që i përgjigjet tërësisht vendit dhe rolit të tij në Histori (Numrat, 33/2, Romakët, 10/5).

luftën (Kur'ani, 2/216, 22/39, 60/2, 60/8-9, 61/10-11, etj.), ai s'është kodeks fetar-religjioz, por politik-shoqëror. Muhammedi ishte luftëtar. Kronisti i kujdesshëm ka shënuar se kishte 9 shpata, 3 shtiza, 3 harqe, 7 pancirë, 3 mburoja etj. Sipas kësaj Muhammedi na përkujton me të madhe Moisiun, "profetin luftarak".¹⁴³

Ndalimi i alkoolit në Islam në esencë është ndalim shoqëror, sepse alkooli kryesisht është "e keqe shoqërore". Asnjë religjion parimisht s'mund të ketë asgjë kundër alkoolit (disa syresh madje në masë më të vogël a më të madhe shfrytëzonin stimulues artificialë që kontribuojnë ekstazën; terri i katedralave dhe aroma e kemit këtu bëjnë pjesë). Dihet se disa rende dervishësh (versioni islam i murgjve), nuk i përjashtuan pijet alkoolike. Mirëpo dervishi është degradim i muslimanit. Islami është përparimi nga Jezui drejt Muhammedit. Dervishi është kthim nga Muhammedi drejt Jezuit. Në konceptimin e dervish-kristian të botës ndalimi i alkoolit dhe i drogës s'ka ndonjë kuptim. Të krishterët nuk ndienin asgjë të papranueshme se "vera është gjaku i Jezuit" (eukaristia). Këtu nuk ka asnjë gjurmë nga refuzimi i ardhshëm islamik i verës si haram, si mëkat i rëndë. Kur ndalon alkoolin, Islami nuk funksionon si religjion, por si shkencë.

Por ky komponim që quhet Islam s'është "bashkim i qëndrueshëm". Theksimi i komponentës religjioze të tij krijon mundësinë latente të ndarjes së brendshme: Islami natyrshëm synon të degradohet në religjion dhe mistikë. Posa të dobësohet vetëdija dhe veprimi, posa të harrojmë, përkundër urdhërit kur'anor, "pjesëmarrjen tonë në këtë botë" dhe pushojmë të punojmë në pajtim me të, shteti islamik bëhet si çdo shtet tjetër, kurse religjioni në Islam nis të veprojë si çdo religjion tjetër: shteti bëhet pushtet i zhveshur që i shërben vetëm vetes, ndërkaq religjioni nis ta tërheq shoqërinë kah pasivizimi dhe prapambetja. Hilafeti i trashëguar, mbretërit, emirët, shkencëtarët e pafe, kleri, rendet e dervishëve, drejtimet mistike, poetë të dehur - e tërë kjo është vetëm shprehje e jashtme e çarjes së brendshme sipas asaj thënies kristiane: Hyjnisë Hyjnoren, mbretit mbretëroren - që është kristiane, por s'është islame. Rendet e dervishëve dhe filozofia mistike që gjendet në themelet e tyre gjithsesi janë format më karakteristike të këtij devijimi, që do të quhej kristianizim i Islamit, kthimi i Islamit nga Muhammedi prapa drejt Jezuit.

Ekziston edhe rreziku tjetër, i kundërt, por është bindje e përgjithshme se "materializmi" i Islamit, në të vërtetë përmbajtja e elementeve natyrorë e shoqërorë në të, e bën botën islame rezistuese ndaj doktrinëve ekstreme materialiste që depërtojnë pandërprerë nga Evropa. Në Rusinë pararevolucionare krishterimi donkishotesk s'pati mundësi të bëhet kurrfarë mburoje ndaj realizmit të mësimave majtiste. Mungesa ose mospasja e revolucioneve marksiste në vendet muslimane s'është i rastit. Islami ka marksizmin e vet. Kur'ani ruajti diçka nga realizmi i ashpër i Dhjatës së Vjetër, kurse marksizmi në Evropë është kompensim ose zëvendësim i komponentës hebraike, biblike, të cilën katolicizmi dhe krishterimi ortodoks e mënjanuan tërësisht.¹⁴⁴ Protestantizmi racionalist dëftohet dukshëm më rezistues ndaj sfidës revolucionare. Nga ky aspekt Islami ka më afër formën protestante të krishterimit, sesa atë katolike.

¹⁴³ Do të gjejmë shumë paralele ndërmjet Moisiut e Muhammedit dhe judaizmit e Islamit. Paralele të tilla ndërmjet judaizmit e krishterimit s'ka. Në një farë mënyre këto dy doktrina kanë raportin e tezës e të antitezës. Kjo rrethanë do ta shpjegonte dukurinë e antisemitizmit, që është thjeshtë kristiane, tërësisht e panjohur për popujt muslimanë.

¹⁴⁴ Konvergjenca më të shumta ndërmjet Dhjatës së Vjetër e Kur'anit do t'i gjejmë në fjalitë e mprehta kundër pushtetmbajtësve të padenjë dhe kundër pasurisë, aq të shpeshta në të dy librat. Kur'ani lëshohet me gjënim kundër "krerëve mburracakë" (7/74), "mëkatarëve të fuqishëm" (6/123) "njerëzve me nam" (7/59), "të mëdhenjve të pafe (11/12), "pasanikëve plëngëprishës" (34/34) etj. Pa dyshim kjo është shprehje e angazhimit shoqëror të judaizmit e të Islamit.

Shpesh, si pasojë e shkaqeve historike dhe e konfrontimeve politike ndërmjet krishterimit dhe Islamit, harrohet tërësisht afëria e tyre. Harrohet fakti kapital se Islami e njihë Biblën për libër të shenjtë, kurse Jezuin për profet të Zotit, fakt që, po të nxirren nga ai të gjitha konkludimet e nevojshme, marrëdhëniet ndërmjet dy religjioneve të mëdha botërore në ardhmëri do të mund t'i drejtonte në një drejtim fare tjetër.¹⁴⁵

¹⁴⁵ “Dhe thuani: Ne besojmë ç’na është shpallur dhe ç’ju është shpallur. Zoti ynë dhe Zoti juaj është Zoti i njëjtë dhe ne i bindemi” (Kur’ani, 29/46). Ose: “Thuaj: O pasues të Librit, ejani të mblidhemi rreth një fjale të përbashkët...” (Kur’ani, 3/64).

8. Islami dhe religjioni

- ❖ *Dualizmi i pesë rregullave themelore*
- ❖ *Religjioni i kthyer kah natyra*
- ❖ *Islami dhe jeta*

Dualizmi i pesë rregullave themelore

1.

Namazi - lutja islame - nuk është vetëm shprehje e botëkuptimit islamik mbi botën, por edhe mënyrë si synon Islami ta rregullojë. Namazi shpall dy gjëra: (1) s'është një por janë dy aspirata burimore njerëzore dhe (2) ato aspirata, edhe pse të ndara logjikisht, mund të bashkohen në jetën njerëzore: as lutja pa pastërti, as përpjekjet shpirtërore pa përpjekjet e njëkohshme fizike e shoqërore. Namazi është shprehja më e përsosur e asaj që quajmë "unitet bipolar" i Islamit. Me thjeshtësinë e vet, namazi këtë raport e redukton në abstraksion, ndaj bëhet formulë, gati simbol.

Namazi s'mundet pa abdest, pa pastrim, kurse lutja e pastër mund të shkojë krahas me "zotimin e papastërtisë", zotim që haset te disa rende murgjish në krishterim e në budizëm. Sipas ndjenjës së tyre - ndjenjë që është religjioze autentike - mospërfillja, lënia pas dore aktive e trupit, thekson madje komponentën shpirtërore në lutje. Besohej se lutja e mirëfilltë, duke pasur parasysh parimin mbi të cilin është themeluar, do të jetë aq më e vërtetë sa më shumë të "pastrohet" nga "ndërhyrjet" fizike. Sa më shumë që të theksohet qëndrimi antitrupe në të, vetvetiu do të theksohet qëndrimi shpirtëror.¹⁴⁶

Në pastrim (abdest) dhe në lëvizjet gjenden elementet racionale të namazit. Sipas tyre namazi s'është vetëm lutje, por edhe disiplinë (higjienë), s'është vetëm mistikë, por edhe gjendje e esëlltë. Diçka ushtarake njëmend ka në atë freskimin mëngjesor me ujë të ftohtë, pastaj falja në rreshta të përbashkët e të ngjeshur. Kur vëzhguesi persian para luftës në Kadesi pa së largu luftëtarët muslimanë duke bërë së bashku namazin e mëngjesit, i lajmëroi eprorit të vet: "Ja ushtria muslimane në orën e ushtrimeve ushtarake".¹⁴⁷ Lëvizjet në namaz janë të thjeshta dhe të ngurta dhe ngajnë nga jashtë me gjimnastikë. Pesë namaze gjatë ditës me pastrimin e gjymtyrëve më të ekspozuara të trupit (ose me larje), prej të cilëve i pari falet para lindjes së diellit, kurse i fundit thellë në natë, paraqesin goditje të fortë, pothuaj të ashpër kundër rehatisë dhe përtacisë.

Po qe se tani e vëzhgojmë me kujdes këtë anë "racionale" të namazit do të shohim se edhe ajo s'është njështrësore. Dyjësia përsëritet: abdesti është higjienë, por higjiena "s'është vetëm dituri, porse edhe virtyt" (Rousseau, Emile). Islami tek higjiena është dashur të dallojë diç që i përket së brendshmi, që është "metodologjikisht" islamike. Rezultati: Islami higjienën e ngrit në rangun e idesë dhe e lidh organikisht me lutjen, ndërkaq Kur'anë papritmas, për religjionin e pastër - deklaroi: "Zoti i do më shumë ata që janë me shpirt e me trup të pastër." (Kur'anë, 2/222). Se pastërtia është një aspekt i besimit - kjo thënie mund të shfaqej vetëm në Islam. Përndryshe, te çdo religjion i njohur, trupi "rrezikohet".¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ndër autoritetet kishtarë, që theksuan veçanërisht këtë aspekt të lutjes, ishte gjithsesi apostulli Jakob. Se deri në ç'pikë pat vajtur kjo moskujdesje trupore mund të kuptohet nga ky fragment: "Pastërtia shikohej me tmerr... Shenjtorët, meshkuj a femra, lavdëroheshin se këmbët e tyre uji s'i kishte prekur, veçse kur kishin kaluar lumin". (R. Russel, *Istoria zapadne filozofije*, f.370).

¹⁴⁷ Sipas J. Risler, *La civilisation Arabe*, f.35.

¹⁴⁸ Vërehet se banjat publike e termike që ndërtoi civilizimi romak me dominimin kristian zhduken. Jo vetëm kaq. Kisha do mbyllë banjat dhe do ndërtojë manastire. Asgjë këtu s'ka të rastit.

Një lutje, lidhur me agjërimin e Ramazanit, (teravia), qartas përmban qëllimin shëndetësor, mjekësor. Kjo është e mundshme vetëm në Islam.

Meqë namazi lidhet për kohën e caktuar dhe për drejtimin e caktuar gjeografik (drejt Kabës) lutja - përkundër logjikës religjioze - vëhet në lidhje me natyrën dhe lëvizjen e saj. Koha e namazit, sikurse edhe e agjëritit dhe e haxhxit, është dhënë në funksion të disa fakteve astronomike. Mbase shumë më religjioze do të ishte ajo: “Devotshmëria juaj nuk është po që se ktheni fytyrën kah Lindja a Perëndimi...” (Kur’ani, 2/177), mirëpo në Islam megjithatë ngadhënjeu koncepti islamik i lutjes, d.m.th. koncepti që përfshin në mënyrë të barabartë edhe elementet fizike (natyrore). Namazi në këtë mënyrë është fenomen i kësaj hapësirë-kohë bote. Nevoja që ky orientim në kohë dhe në hapësirë të përcaktohet mjaft mirë ndikoi fuqimisht, nëse dhe s’e kushtëzoi zhvillimin e astronomisë në shekujt e parë të Islamit. Kemi mjaft arsye të besojmë se ky ishte qëllimi i saj.

Ky tipar i namazit, ta quajmë i kësaj bote, praktik, natyror, përmes namazit të përbashkët - përndryshe që rekomandohet me zemër - fiton edhe një dimension të ri: shoqëror. Me xhami, me xhemat, ne futemi në opinion. Namazi i përbashkët është tubim njerëzish për lutje të përbashkët, por edhe për takime të drejtpërdrejta personale, dhe si i këtillë ai është në opozitë të theksuar me individualitetin negativ dhe veçimin. Jeta i ndan njerëzit. Xhamia i mbledh sërish dhe i përzien. Ajo është shkolla e përditshme e bashkimit, e barazisë, e bashkësisë dhe e vullnetit të mirë.

Këtë tendencë “shoqërore” të namazit (këtë proces të socializmit të lutjes) e përmbyll xhumaja. Ajo është në mënyrë të theksuar namaz qytetar, “politik”. Falet festave, në xhaminë qendrore dhe i prin funksionari shtetëror. Pjesë e saj esenciale është hutba, kryesisht porosia politike. Të krishterët do të thoshin se me këtë lutja vete në mohimin e saj, përfundim ky i kuptueshëm për krishterimin, por i paarsyeshëm për Islamin.

2.

Kjo metamorfozë e religjionit në Islam mund të përcillet njësoj mirë edhe në shembullin e zekatit. Zekati në fillim (në periudhën e Mekës) të predikimeve të Muhammedit ishte formë vullnetare e dhënies për të varfërit, pra ishte lëmoshë. Me formimin e bashkësisë medinase - dhe ky është çast historik kur një bashkësi deri atëbotë thjesht shpirtërore bëhet shtet - Muhammedi do të fillonte zekatin ta trajtojë si detyrim ligjor, si tatim që të pasurit paguajnë në dobi të të varfërve (me sa dihet - i pari tatim i njohur në histori në dobi të të varfërve). Duke vënë tek instituti kristian i lëmoshës parashenjën e detyrimit, Islami krijoi zekatin, “lëmoshën e detyrueshme”, siç e tha mprehtësisht J. Risler në La civilisation Arabe. E njëjta logjikë kundërshtuese që nga lutja bëri namaz tani nga lëmosha bëri zekatin, përkatësisht si rezultat përfundimtar nga religjioni - Islamin.

Me shpalljen e zekatit Islami doli si lëvizje sociale, jo para së gjithash si religjion. Zekati rëndësinë e vet të vërtetë e mori me krijimin e bashkësisë medinase. Disa indikacione për karakterin e këtillë të këtij institucioni jep fakti se urdhëri për zekat në Kur’an përmendet tetë herë në kapitujt e shpallur në Mekë dhe 22 herë në kapitujt e shpallur në Medinë.

Zekati është përgjigje ndaj një dukurie që edhe vetë s’është e një rrafshi të vetëm. Sepse mjerimi s’është vetëm çështje sociale. Shkaktar i tij s’është vetëm skamja, por edhe e liga. Skamja është ana e tij e jashtme, mëkati-ana e tij e brendshme. Si do ta shpjegojmë përndryshe mjerimin në vendet e pasura? Në gjysmën e dytë të shekullit XX një e treta e njerëzimit kronikisht vuan nga uria. A është kjo mungesë e të mirave materiale apo e ndjenjave? Çdo zgjidhje e problemit të varfërisë duhet të përfshijë edhe pranimin e fajit,

duhet që në esencë të jetë edhe pendim. Çdo zgjidhje sociale duhet të përfshijë dhe zgjidhjen njerëzore. Ajo, pra, duhet të ndryshojë jo vetëm marrëdhëniet në shoqëri, por t'i ndryshojë edhe marrëdhëniet ndërmjet njeriut dhe njeriut. Ajo po aq do të jetë çështje e ndarjes së të mirave materiale sa dhe e edukimit të njerëzve, po aq masë shoqërore-politike sa dhe edukatë, dashuri, bashkëpërjetim.

Mjerimi është problem, porse është edhe mëkat. Ai zgjidhet duke ndërruar pronësinë mbi të mirat materiale, por edhe me përpjekje personale, me aspirata, me vullnet të mirë. Sepse, s'është bërë asgjë po u ndërruan pronarët, ndërkaq urrejtja dhe synimi për të shfrytëzuar dhe për të nënshtruar mbeten në shpirtin e njerëzve. Këtu qëndron esenca e dështimeve si të kthesave fetare kristiane, si të revolucioneve socialiste. "Ka dy mijë vjet sasia e ligësisë në botë s'është zvogëluar. Asnjë mbretëri, hyjnore a revolucionare, s'u përmbush" (A. Camus). Kthesat fetare ishin tepër fetare, ndërkaq kthesat sociale tepër sociale. Religjioni konsideronte se do të jetë aq më religjion sa më shumë ta mohojë politikën dhe forcën, kurse socializmi e konsideronte detyrën e vet më të madhe të na mbushë mendjen se dhuna është rruga e vetme, ndërkaq lëmosha mashtrim. E socializmi ynë duhet të jetë edhe religjion. Njeriut i duhet religjioni që është politikë dhe politika që është etikë, ose lëmosha që mund të bëhet detyrim shoqëror, tatim. Kështu kemi arritur te definicioni i zekatit.

Në zekat provohen njerëzit. Prej tyre varet se a do të jetë ai më tepër tatim a mirësi vullnetare nga njeriu njeriut. Sepse zekati kërkon që të hapen arkat, por dhe zemrat me to. Zekati është lumi i madh i të mirave materiale që lëviz nga lart tatëpjetë, por në të njëjtën kohë edhe frymë e bashkëpërjetimit dhe e solidaritetit që lëshohet nga zemra për zemrën, nga njeriu për njeriun. Zekati heq mjerimin e varfanjakëve, por edhe mospërfilljen e pasanikëve. Ai i zbut dallimet materiale ndërmjet njerëzve, por i afron edhe shpirtërisht.¹⁴⁹

Qëllimi i Islamit s'është ta zhdukë pasurinë, por ta zhdukë varfërinë.

Dhe ç'është varfëria? - Është mungesë e gjërave të domosdoshme për jetë normale. Ose: është të keshë më pak se minimumi i domosdoshëm jetësor. Minimumi jetësor është kategori natyrore (dhe historike) dhe paraqet shumën e të mirave materiale të mjaftueshme që njeriut dhe familjes së tij t'ia sigurojë plotësimin e nevojave fizike dhe kulturore në pajtim me shkallën e zhvillimit të shoqërisë dhe të pasurisë shoqërore. Pason se shoqëria nuk e ka për detyrë të nivelizojë, por para së gjithash çdonjërit t'ia sigurojë atë minimum të domosdoshëm. Masat sociale të Islamit së këndejmi kufizohen në heqjen e varfërisë dhe nuk vazhdojnë për të kërkuar barazinë pronësore, që ka arsye të ekonomike e morale vlerash të dyshimta.

Çdo shoqëri e rregulluar përveç imperativit moral e human qëndron edhe nën ndikimin e imperativit të qëndresës. Shoqëria islame, për të qenë e tillë, duhet njëkohësisht të jetë maksimalisht humane dhe maksimalisht efikase. Ajo nuk do të jetë islame në qoftë se parimet e humanitetit rrezikojnë stabilitetin e saj dhe, anasjelltas, po qe se përfillja e tepruar e efikasitetit dhe e fuqisë shkakton rrënimin e parimeve qenësore të lirisë, të së drejtës dhe humanizmit. Ideologjia e shoqërisë islame përcaktohet nga pikëprerja e këtyre dy tendencave e kërkesave, të kundërta për nga natyra.

Trajtimet teologjike për zekatin zakonisht kufizohen në çështjen se sa saktësisht duhet dhënë dhe nga ç'gjë. Por për institucionin e zekatit më e rëndësishme se përqindja dhe

¹⁴⁹ Natyrisht, intervenimi i drejtpërdrejtë shoqëror (pra, jo "njeriut nga njeriu", por përmes shoqërisë ose shtetit) mund të duket si rrugë më efikase për tek drejtësia sociale. Mirëpo institucionet shoqërore me marrëdhëniet e tyre impersonale dhe me përhapjen e mospërfilljes së përgjithshme rrënojnë edhe vetë themelet mbi të cilat mbështetet një bashkësi e shëndoshë.

numrat është parimi i solidaritetit, që e themeloi. Është parimi i rëndësishëm sipas të cilit pjesa më e pasur e shoqërisë ka detyrim ndaj pjesës më të varfër. S'do dyshuar se sistemi i njëmendtë islamik i realizuar një ditë, do përpiqet të përmbushë vetë qëllimin e këtij parimi, pa u brengosur aq për përqindjet, për të cilat me aq pedantëri diskutojnë teologët tanë. Dhe qëllimi i këtij parimi do arrihet vetëm po që se pjesa më e pasur e shoqërisë do të japë për të varfërit në pajtim me nevojat e këtyre. Po që se zekati është e drejta e varfanjakëve (Kur'ani, 70/24, 25), ai, si çdo e drejtë tjetër, sipas nevojës do të sigurohet me forcë.¹⁵⁰

Falë shprehisë së edukimit të dhënies që predikohet dhe praktikohet nga Islami (sipas disa autorëve në Kur'an në 82 vende përmendet detyrimi ose rekomandimi për të dhënë), në shoqërinë muslimane është kryer revolucioni i qetë në trajtën e institucionit të vakëfit. Ky institucion për nga përhapja dhe rëndësia s'ka krahasime në shoqëritë e civilizimeve të tjera. Pothuaj s'gjenet vend musliman ku pasuri të mëdha nuk u janë dorëzuar vakëfeve, për t'i shërbyer mirëqenies së përgjithshme, jo personale. Vakëfi shprehimisht nuk përmendet në Kur'an, por s'është fare i rastit. Ai zuri fill spontanisht, si fryt i një fryme të ndihmës së ndërsjellë dhe si rezultat i rolit edukues të zekatit. Ky institucion human bën të shpresojmë se disa qëllime të rëndësishme shoqërore arrihen pa dhunë. Si e mirë materiale në shërbim të qëllimit etik, vakëfi dëshmon se në lëmin e ekonomikës ngjajnë ndryshime të rëndësishme pa ndërmjetësimin e interesit material. Prandaj institucioni i vakëfit i kundërshton të a.q. "ligje të natyrshme të ekonomikës". Ai është anomali nga aspekti i ekonomisë politike, mirëpo pikërisht me dyjësinë e vet ("kategori ekonomike me shpirt") ai është institucion tipik islam.

A do të ndikojë negativisht zekati që njerëzit mos të jenë të interesuar për ta përmirësuar pozitën e vet me përpjekje personale, siç thonë disa? - Para së gjithash ka aq halle, halle që nuk mënjanojnë dot me asnjë përpjekje personale (të metat natyrore, invaliditeti, fatkeqësitë elementare e të ngj.). Tekefundit, në këtë pikë zekati nuk dallohet fare nga të gjitha llojet e tjera të subvencioneve e të ndihmave që njohin të gjitha shoqëritë e civilizuara, madje në një trajtë edhe shoqëritë e pacivilizuara. Në SHBA p.sh. për 1965-tën që paraparë pozicioni prej një miliard dollarësh "për ndihmë amerikanëve të varfër"¹⁵¹. Askush nuk frikësohet se kjo shumë e rëndësishme do të ndikojë në aktivitetin e njerëzve të kombit më aktiv në botë.¹⁵²

¹⁵⁰Të përmendim këtu - për krahasim - idenë interesante për "tatimin negativ" të ekonomistit amerikan Milton Friedman, fituesit të Çmimit Nobel për shkenca ekonomike (1976). Sipas kësaj ideje, sektorët financiarë do të paguanin "tatimin negativ" për të gjithë ata që nuk fitojnë mjaft. "Varfëria në Amerikë do të zhdukej herët sikur paraja shoqërore do t'u ndahej vetëm atyre që kanë nevojë, në vend që të shpenzohet për shërbime joefikase shoqërore, jashtëzakonisht të shtrenjta", deklaroi Friedmani. Zekati është ai që është, por tatimi negativ i Friedmanit patjetër na e përkujton.

¹⁵¹Kategori e qytetarëve amerikanë me të ardhura nën 2000 dollarë në vit. Thuhet se atyre viteve kjo kategori numëronte rreth 35 milionë amerikanë.

¹⁵²Profesori Lester Turow i Institutit për Teknologji në Massachusetts dëshmon madje të kundërtën. Ky ekonomist i njohur pohon se s'ka konflikte ndërmjet dhënies sociale dhe efikasitetit ekonomik dhe se programet sociale mund të jenë produktivë nga aspekti ekonomik sa dhe të drejtë nga aspekti shoqëror. Duke hudhë tezën se dhënia dorëlirore sociale do të rrezikonte rrjedhat ekonomike të vendit, sepse "do ta llastonte e do ta bënte popullin përtac", Turowi madje pohon se vendet që zvogëlojnë honin ndërmjet më të pasurve dhe më të varfërve dhe miratojnë programe me notë sociale, një nga një tejkalojnë Shtetet e Bashkuara: Suedia, Danimarka, Norvegjia dhe së afërmi Gjermania Perëndimore. Edhe këtu rruga "e tretë", e kombinuar dëftohet më e afërta për njeriun dhe së këndejmi më e suksesshme.

3.

Kjo analizë e namazit dhe e zekatit veç e veç, të këtyre rregullave më të njohura të Islamit, dëftoi dyjësine e tyre të brendshme, por nëse tani shikohen nga jashtë, vërehet vendi i ndryshëm i tyre në ndërtimin e Islamit. Atëherë namazi shfaqet si komponentë shpirtërore, kurse zekati - si shoqërore. Namazi është i kthyer kah njeriu, zekati kah bota; namazi ka karakter personal, zekati karakter shoqëror; namazi ka qëllim subjektiv, zekati-objektiv; namazi është instrument i edukimit, zekati është pjesë përbërëse e sistemit etj. Pothuaj të gjitha autoritetet pajtohen rreth një uniteti të namazit si lutje personale dhe të zekatit si sjellje shoqërore në pajtim me namazin - një qëndrim që pranohet nga shumica e shkencëtarëve duke pohuar se namazi që nuk përcillet me kryerjen e rreptë të zekatit, është i pavlerë.

Unitetin e namazit dhe të zekatit e përcaktoi Kur'ani duke përsëritur vazhdimisht lidhjet e tyre. Abdull-llah ibn Mes'udi pohon se Muhammedi ka thënë: "Keni urdhër të falni namaz dhe të ndani zekat; kush fsheh zekatin prej jush, s'ka gjë prej namazit". Ky qëndrim mund të interpretohet vetëm si ndalim i ndarjes së fesë nga vepra, të njeriut nga bota, ndalim që është tipik islam për nga esenca. Për të njëjtat arsye veproji edhe Ebu Bekri, halifi I, kur vendosi të përdorë forcën kundër fisit që ndërpreu dhënien e zekatit. Pohohet se atëbotë ai pat thënë: "Pasha Zotin, do të luftoj kundër secilit që namazin e zekatin i sheh të ndryshëm".

Kjo formulë: "Falni namaz dhe ndani zekat" vetëm është formë specifike e një formule tjetër "bipolare", më fundamentale e më të përgjithshme - besoni dhe bëni punë të mira, që mund të konsiderohet formë themelore e urdhërit religjioz, moral e shoqëror të Kur'anit.¹⁵³

I tërë Islami është nën shenjë e këtij uniteti "bipolar".

Shehadeti - deklarimi se e pranon Islamin - bëhet para dëshmitarëve, që është pasojë e domethënies së dyfishtë të këtij akti. Me atë deklaram hyhet në bashkësi shpirtërore, që s'do dëshmitarë, mirëpo edhe në një bashkësi shoqërore-politike, që ka rëndësi juridike dhe jo vetëm morale. Për të pranuar një religjion, s'të duhen kurrfarë dëshmitarësh., sepse ky është raport ndërmjet njeriut e Zotit. Dhe jo vetëm kaq: në këtë rast do të mjaftonte vetëm qëllimi, vendimi i brendshëm. Deklarimi para të tjerëve është element i opinionit, i tepërt nga aspekti i çdo religjioni të pastër.

Komponentë të ngjashme, pa dyshim, gjejmë në agjërimin islam. Masat muslimane gjithnjë e kanë konsideruar si manifestim të bashkësisë, dhe nga ky aspekt do shpjegojnë reagimet e ashpra të popullit në rastet kur ky detyrim shkelet publikisht. Konsideroj (në të vërtetë, ndjehej) se me këtë rrënohet kohezioni i brendshëm shoqëror. Pra, agjërimi në Islam s'është ekskluzivisht çështje fetare dhe si e tillë çështje personale e individit, por detyrim shoqëror. Një trajtim i këtillë i një norme fetare s'mund të merret me mend në cilindo religjion tjetër. Agjërimi islam, që është unitet i askezës dhe i gëzimit, kurse në disa raste edhe i kënaqësisë, është masa më e natyrshme dhe më radikale edukative që është aplikuar praktikisht ndonjëherë në botë. Do ta gjeni në oborrin mbretëror dhe në kasollen fshatare, në shtëpinë e filozofit dhe të punëtorit. Epërsia e tij më e madhe është se praktikohet.

Haxhxi - pelegrinazhi në Qabe të Mekës - që njihet edhe si detyra e pestë themelore islamike, ç'është ky: rit fetar, panair tregtar, tubim politik apo të gjitha së bashku? E qartë se është rit fetar por "në mënyrën islame", pra - të gjitha së bashku.

¹⁵³ Fjali e rëndësishme e Kur'anit dëfton këtë lidhmëri: "Njëmend, kush beson dhe bën vepra të mira, falë namazin dhe ndanë zekatin, do të shpërblehet nga Zoti i vet. Për të s'ka frikë e pikëllim" (Kur'ani, 2/277).

Dualizmi i Islamit manifestohet në mënyra të tjera të panumërta. Ta dëgjojmë këtë varg të Kur'anit: “Shpagimi juaj për betim të rrejshëm do të jetë: o të ushqeni dhjetë varfanjakë me ushqim të përditshëm që përdorni ju dhe ata të shtëpisë suaj, o t'i veshni me rroba të thjeshta, o të lironi një skllav. Kush s'mund ta bëjë asnjërën prej këtyre, të agjërojë tri ditë.” (Kur'ani, 5/92).¹⁵⁴ Epërsia është e veprave të dobishme, sociale në botën e jashtme, kurse vetëm kur s'është e mundshme kjo, si zëvendësim, akti i pastër shpirtëror. (Këtu agjërimi është akt i tillë shpirtëror i pendimit, i shpagimit, i lutjes).

Ose: Dhjata e Vjetër përcakton hakmarrjen, Dhjata e Re faljen. Shikojeni se si prej këtyre “atomeve” Kur'ani krijon lidhjen, “molekulën”: “Të padrejtës mund t'ia kthesh me të njëjtën masë, ndërkaq kush fal dhe pajtohet Zoti do ta shpërblejë.” (42/40). Në një vend tjetër sintheza është pothuaj mekanike: “Ne në Tevrat e kemi caktuar: kreu për krye, syri për sy, hunda për hundë, veshi për vesh e dhëmbi për dhëmb, kurse plagëve do kthyer me plagë. Ndërkaq atij që heq dorë nga hakmarrja, kjo do t'i jetë shpengim për mëkatën tjetër të tij”. (Kur'ani, 5/45).

Ose: “Besimtarë, mos ia ndaloni vetes gjërat e bukura dhe të pastërta që jua ka lejuar Zoti, por mos e teproni; Zoti s'i do ata që e teprojnë.” (Kur'ani, 5/90). Islami s'është, pra, religjion që ia ndalon njeriut “frytet tokësore”, ose që “vazhdimisht mëson se ka gjithnjë e më shumë gjëra të ndaluara”. Islami tokën s'e mallkon. Përkundrazi, po nuk pate ujë, toka mund të të pastrojë. Simbolika e “tejemumit”, pastrimi simbolik kur me duar preket dheu i pastër, pastaj fërkohet fytyra dhe duart gjer pas bërrylave, mund të ketë vetëm këtë domethënie.

Disa institucione islame janë fetare vetëm me emër, formë a origjinë. Në të vërtetë, do të hetohet se ato janë islame në kuptimin më të mirë të fjalës.

Të tilla janë p.sh. imperativi i pastërtisë ose ndalimi i alkoolit. Urdhëra të këtilla a të ngjashme s'e kanë burimin a bazën në religjion nga shkaku i thjeshtë se rrjedhin nga kujdesi për jetën e jashtme, fizike ose shoqërore. Ata madje nuk janë pjesë përbërëse as të kulturës. Në civilizim do të shihet rëndësia e tyre e vërtetë. Qytetet e mëdha me shumë banorë të kohës së sotme s'mund të merren me mend pa një shkallë të caktuar të higjienës personale dhe publike, kurse alkoolizmi do të dalë problemi më i madh pikërisht në kohën e teknikës dhe të urbanizimit.

Logjika e këtyre shqyrtimeve do të na shpie të konkludojmë me bazë se Islami synon të integrojë artin dhe teknikën. Dhe kjo sintezë në mënyrë më konsekuente realizohet në arkitekturë. Dhe njëmend, prej arteve të mëdha Islami arkitekturën e shikon më me miratim, sepse ajo është më së paku “art i pastër”, ose meqë ajo është “art i përgjithshëm” (Kenneth Clark).¹⁵⁵ Arti e thekson me të madhe individualen, shpirtëroren, të pëртејmën te njeriu, dhe kjo është në kundërshtim me konceptin e ekuilibrit tek i cili insiston Islami. Arkitektura është “e interesuar”, funksionale dhe është përgjigje në nevojat njerëzore. (Në polin tjetër gjithsesi është muzika, “arti më i palëndshëm” - Schopenhauer).

¹⁵⁴ Thuhet se Muhammedi tha: “Nëse sheh ndonjë ligësi, hiqe me dorë; nëse nuk mundesh, dënoje me fjalë a së paku me mendje, mirëpo kjo e fundit është Islami më i vogël”. Nuk e di sa është autentike kjo thënie, por koincidenca e saj me fjalën e cituar nga Kur'ani është evidente.

¹⁵⁵ Kenneth Clarku në një vend madje e quan “art social... që ua mundëson njerëzve jetën më të plotë” (K. Clark, *Civilizimi*, f.242).

Pikërisht ky karakter i dyfishtë i arkitekturës e parapërcaktoi këtë si art tipik islamik. Si dhe Islami, edhe ajo ka shpirt e trup.¹⁵⁶ Prandaj realizimet e jashtëzakonshme të Islamit shi në arkitekturë nuk janë të rastit. Ato janë një lloj i ligjshmërisë.

Edhe burimet e Islamit kanë shenjë e kësaj dyjësie të pashmangshme. Para së gjithash këtu janë dy burimet themelore: Kur'ani dhe Hadithi, që secili për vete reprezenton frymëzimin dhe përvojën, amshimin dhe kohën, mendimin dhe praktikën ose idenë dhe jetën. Islami është më pak mënyrë e mendimit, më tepër mënyrë e jetesës. Të gjitha interpretimet e Kur'anit dëftojnë se pa Hadithin, pra pa një jetë, ai është i pakuptueshëm. Vetëm në interpretimin e një jete, të jetës së Muhammedit, Islami u dëshmuar si një filozofi praktike, një drejtim përfshirës jetësor. Po ta marrim për shqyrtim edhe burimin e tretë të Islamit - ixhmain, pozita nuk lëkundet. Ixhmai është mendimi i përbashkët i dijetarëve (të të gjithëve-sipas Imam Shafi'isë, të shumicës së tyre-sipas At-Taberit dhe Er-Raziut) për ndonjë çështje të sheriatit. Islami s'do të ishte i tillë, po qe se në një parim elit s'do të vënte numër dhe kuantifikacion. Në ixhma' do gjejmë në të njëjtën kohë një parim cilësorë (aristokrat, elitor) dhe një sasiorë (demokratik).

Në këtë varg të “dyjësive” do të gjendet edhe qyteti Meka dhe shpella Hira, duke reprezentuar në fillet e Islamit kundërshtinë ndërmjet botës reale dhe asaj të brendshme, ndërmjet veprimit dhe meditimit. Në fazën e dytë të zhvillimit të Islamit, do të jenë Meka dhe Medina, në të vërtetë dy periudha, frymën dhe rëndësinë e ndryshme të të cilave e regjistron çdo histori e Islamit. Është fjala për kundërshtinë (dhe unitetin) e njëjtë, mirëpo tash si besim dhe politikë, si komunë fetare dhe bashkësi politike.

Më në fund, fytyra më tragjike e Islamit është shehidi, dhe shehidi është “luftëtar në udhën e Zotit”, i shenjtë dhe luftëtar në një personalitet. Ajo që në krishterimin evropian qe ndarë në parimin murgor dhe kalorsiak, këtu bashkohet në fytyrën e shehidit. Fjala është për unitetin e frymës dhe të gjakut, për dy parime që përndryshe u përkasin dy rrethave të ndryshme të gjërave.

Religjioni i kthyer kah natyra

1.

Kërkesën e vet për dyjësi Kur'ani vazhdon ta përsëritë, duke i dhënë forma gjithnjë më të reja: tani shtrohet kërkesa që meditimi të shoqërohet me kundrim. I pari është religjion, i dyti shkencë, ose më mirë: filli ose premtimi i një shkence.

Kur'ani nuk përmban-dhe nuk duhet të përmbajë-të vërteta të gatshme shkencore. Në vend të tyre ai përmban një pozitë esencialisht shkencore, një raport të pazakonshëm, për

¹⁵⁶ Dyjësia vërehet edhe në emërtim: arki-tektura, do të thotë diç më tepër se tekturë, ndërtim i zakonshëm për nevoja të thjeshta praktike, qoftë sipas dimensioneve, stilit e madhësisë së destinacionit. Prandaj arkitektura apsolutisht funksionale s'është e mundshme - ky do të ishte kundërshtim brenda definicionit, sepse arkitektura s'mund të reduktohet në funksion të zhveshur dhe të pushojë të jetë e këtillë. Nga ana tjetër, e a. q. “arkitekturë e pastër”, arkitektura pa funksion, nuk ekziston. Nga ky këndvështrim është indikativ fakti se pothuaj të gjithë arkitektët e mëdhenj të Rilindjes ishin artistë (piktorë ose skulptorë), kurse në anën tjetër, p. sh. arkitekti i madh anglez Ch. Wren së pari ishte matematikan e astronom. “Godinat e Wrenit na dëftojnë se matematika, matja, vëzhgimi, gjithçka që përbën shkencën, nuk i kundërvihet arkitekturës” (Clark, *po aty*, f. 212).

religjion, ndaj botës së jashtme. Kur’ani vë në shesh një mori faktesh nga natyra dhe grish njeriun të përgjigjet në to. Kërkesa për shkencë (“lexim”-Kur’ani) shfaqet tash jo kundër Zotit, por në emër të Zotit (“lexo, në emër të Zotit tënd...”, Kur’ani, 96/1) këtu njeriu vëzhgon dhe studion jo natyrën e vetëkrijuar, por botën që është kryevepër e Zotit. Prandaj ky vëzhgim s’është objektiv, mospërfillës, “i privuar nga dëshira”. Ai është përzjerje e kureshtjes shkencore dhe i mrekullimit religjioz. Përshkrimet poetike të Kur’anit, të cilave Kur’ani u kthehet vazhdimisht, e ilustronjë më së miri këtë tendencë. T’i dëgjojmë disa syresh:

“Dhe përse nuk shikojnë qiellin mbi ta si e kemi ndërtuar dhe tek s’ka rrëmujë? Kurse tokën e kemi nderë dhe nëpër të brigje të palëvizshme hudhëm dhe bëmë që bimë gjithfarësh të mbijnë prej saj, për të parë dhe për t’u menduar secili që i drejtohet Zotit të vet. Nga qielli Ne lëshojmë ujin si bekim dhe bëjmë që me ndihmën e tij të mbijnë kopshtet dhe gruri që korret dhe palmat e gjata me fryte të grumbulluar njëri mbi tjetrin, si ushqim për njerëzit” (Kur’ani, 50/6-11).

“Ai është që lëshoi nga qielli ujin. Është uji që pini dhe që rrit bimët me të cilat kafshët tuaja ushqehen. Me atë ujë Ai ujit të mbjellat, ullinjtë, palmat, rrushin dhe gjithfarë frytësh. Njëmend këtu ka shenja për njerëzit që mendojnë...Dhe Ai është që nënshtroi detin për të ngrënë ju prej tij mish të freskët dhe për të nxjerrë stoli...Zoti nga qielli lëshoi shiun, dhe me të ngjalli tokën pasi ishte shuar...Në shembullin e shtazëve mësoni: Ne ju ushqejmë nga përbrendësat dhe gjaku i tyre, me qumësht të pastër e të pijshëm kush e pi. Nga frytet e palmave dhe rrushi ju merrni pijen e këndshme dhe ushqimin e shijshëm...Dhe bletën e frymëzoi Zoti yt: “Bëj koshere në brigje dhe mbi drunj, dhe mbi ato që ndërtojnë njerëzit, pastaj ha nga të gjitha frytet dhe ndiq urtë udhët e Zotit tënd”. Nga përbrendësat e tyre del pija ngjyrash të ndryshme tek njerëzit gjejnë shërim. Njëmend këtu ka shenja për njerëzit që mendojnë” (Kur’ani, sure Nahl).

“Njëmend Zoti është Ai që bën të pëlçet fara dhe bërthama për të mugulluar. Ai nxjerr jetën nga vdekja dhe vdekjen nga jeta. Ky është All-llahu, ndaj kah vërtiteni? Ai është krijuesi i dritës së lashtë. Dhe natën e bëri për të pushuar, dhe diellin e hënën e krijoi për ta njehsuar kohën. Ky është urdhër i Zotit të fuqishëm e të gjithëdijshëm. Ai ua dha yjet të mos humbeni në terrin e tokës e të detit. Ne tashmë ua kemi sqaruar shenjat njerëzve që dinë. Ai është që ju krijoi prej një njeriu, dhe ju vendosi në barkun e nënës e mbi tokë dhe vendin ku do të banoni. Ne ia kemi sqaruar shenjat popullit që kupton. Ai është që lëshoi ujin nga qielli. Dhe nga ai nxorëm bimësinë e tërë, dhe nga ajo blerimin dhe kokrrat në kallinj. Dhe nga palma mëshikëzat e saja, vilet aq pranë dhe kopshtet me rrush, hurmat dhe shegat, që kanë trung e ngjyrë të ngjashme, por shije të ndryshme. Vështroni frytet e secilës prej tyre kur lulëzojnë dhe kur piquen. Njëmend, këtu ka shenja për njerëzit që besojnë” (Kur’ani, 6/95-99).

“A s’e shohin, vallë, sa lloje bimësh prodhuam në Tokë? (Kur’ani, 26/7).

“Edhe nata e dita janë vepër e tij; edhe Dielli e Hëna dhe që të gjithë notojnë kupës qiellore” (Kur’ani, 21/33).

“Në krijimin e qiejve dhe të Tokës; në ndërrimin e natës e të ditës; në anijen që noton detit me ngarkesë të dobishme për njerëz; në shiun që lëshon Zoti nga qielli dhe kështu ngjall tokën pas shuarjes së saj dhe tek mbolli gjithfarë gjallesash; në ndërrimin e erërave; në retë që rrijnë pezull mes qiellit e Tokës - njëmend ka shenja për ata që kanë arsye” (Kur’ani, 2/164).

“Dhe sa puse të lëna e pallate me mure të shkretuara! Përse nuk udhëtojnë nëpër botë për të kuptuar zemrat e tyre atë që duhet dhe veshët e tyre për të dëgjuar atë që do dëgjuar? Mirëpo s’janë sytë e verbër, por zemrat në kraharor” (Kur’ani, 22/45,46).

“Përse nuk udhëtojnë nëpër botë e të shohin përfundimin e atyre para tyre? Më të fortë qenë se këta dhe tokën e lavëruan dhe e punuan më shumë se ç’ë punojnë këta dhe profetët u sillnin dëshmi të qarta. Zoti s’ua bëri me të padrejtë, vetvetes ia bënë” (Kur’ani, 30/9).

“A nuk dëshirojnë, vallë, devenë ta shikojnë si u krijua, dhe qiellin e lartësuar, dhe malet e vendosura, dhe tokën e shtrirë?” (Kur’ani, 88/17-20).

“E keni parë farën që mbillni?” (Kur’ani, 56/63),... ujin që pini... (56/68),... zjarrin që ndezni...? (56/71). Etj., etj.

Në këto fjali, tërësisht të kthyer kah natyra, ndjehet qartë pranimi i botës, mungesa e çfarëdo përlëshjeje me natyrën. Në Islam materia e huazon vetveten për shumë gjëra të bukura e fisnike (siç është rasti me trupin në namaz, me pasurinë në zekat). Bota materiale s’është mbretëri e djallit, trupi s’është vatër e mëkatit. Madje edhe botën e ardhme, objektin e shpresave më të mëdha të njeriut, Kur’ani nuk ngurron ta pikturojë me ngjyra tokësore. Të krishterët për këtë gjë do ta akuzojnë për sensualitet të padenjë për një religjion. Në të vërtetë, kjo vetëm zbulon se për Islamin bota materiale nuk është e huaj së brendshmi dhe se në të nuk jeton instinkti kristian i flakjes së kësaj bote.

Disa fjali kur’anore zgjojnë kureshtjen intelektuale, nxitin frymën hulumtuese. “Çdo gjë të gjallë e nxorëm nga uji” (Kur’ani, 21/30). Ose: “Uji i njëjtë i ujit (pemët), dhe dallohen nga shija. Këtu ka shenja për njerëzit që kanë arsye” (Kur’ani, 5/4).

Fjalja e fundit është veçan “provokative” intelektualisht. Ajo parashtron problemin që gjendet në themel të krejt kimisë. Rezultati: pikërisht muslimanët u japin fund shqyrtimeve të paskajshme për çështjet substanciale me të cilat qe preokupuar krishterimi dhe i kthehen kimisë (“alkimia”). Ishte ky kalim prej filozofisë mistike kah shkenca racionale.

Elementi i përbashkët i të gjitha fjalive të cituara kur’anore është kërkesa për vëzhgim, për këtë veprimtari të njeriut me të cilën fillon çdo pushtet i tij mbi botën (natyrën).

Duke hulumtuar shkaqet e fuqisë së Perëndimit do të konkludohet se ajo nuk gjendet në forcën e armatave të tij a të ekonomikës. Kjo është pamja e jashtme e gjërave. Në themel të kësaj fuqie është metoda eksperimentale e mendimit të cilën civilizimi perëndimor e trashëgon që nga Baconi.¹⁵⁷ Jean Fourastié shkruan: “Vëzhgimi i natyrës, i shoqërisë, i njerëzve është etapa e parë e arsimit fillor që marrin të gjithë fëmijët e botës perëndimore... Interesimi për botën e jashtme është në kundërshtim me interesin e filozofit brahman e budist, që nga bota e jashtme i kthehet të brendshmes... Është e kotë të besosh se një populli do t’i shkonte për dore të inkuadrohej në udhën e paraparë të progresit, po qe se nuk ka përvetësuar parimet e mendimit eksperimental të Galileut, të Pascalit, të Newtonit dhe të Claude Bernardit. Kusht për çdo përparim ekonomik e social është ndërrimi i qëndrimit intelektual, kalimi prej abstraktes në konkretin, prej racionales në eksperimentalen, prej stagnimit në inovacion.”¹⁵⁸

Të zbatosh Islamin në shkallën primitive të vetëdijes s’është e mundshme. Për t’u kryer drejt namazi, do pasur orientim të drejtë në kohë e në hapësirë. Në namaz njerëzit kthehen kah Meka, pra, orientohen në hapësirë. Lutjet bëhen në kohë të caktuar, që është definuar nga faktet astronomike. Agjërimi kryhet në kohë saktësisht të caktuar të vitit, që do të thotë në ndonjë pozitë të caktuar të Tokës në rrugën e saj rreth Diellit. Zekati kërkon statistikë, evidencë dhe llogaritje. Pelegrinazhi (haxhxi) lidhet me udhëtim e me njohje të sa e sa fakteve, që vetëm një udhëtim i gjatë mund t’i imponojë e t’i ofrojë. Me një fjalë, duke lënë anash të gjitha gjërat e tjera, bashkësia muslimane,

¹⁵⁷Kurse Baconi nga arabët - shih kreun XI të këtij libri.

¹⁵⁸Jean Fourastie, *Civilizacija sutrasnjice*, Zagreb, f.47-48.

vetëm mbi bazat e përfilljes së katër rregullave themelore islame duhet të realizojë një shkallë minimale të civilizimit. Ajo s'mund të jetë njëkohësisht islame dhe të mbetet në gjendje barbarizmi.

Kjo tendencë s'është as e rastit, as e paqëllim. Një histori e argumentuar e shkencës islame do të tregonte sesi zhvillimi pothuaj i të gjithë lëmenjve shkencorë në shekullin e parë të Islamit pikën e vet nismëtare e kishte në përpjekjen që të zbatohen sa më drejt e në mënyrë konsekuente normat islame. Vetëm më vonë preokupimi me shkencë u nda nga feja, por asnjëherë tërësisht.

Pa dyshim, kjo gjë së pari u pa fuqimisht në astronomi. Në "Historinë e shkencave natyrore" të Güntherit do të gjenden fakte që vërtetojnë vetëdijen astronomike tejte të gjallë të qarkut kulturor islam, vetëdije që s'e kishin grekët, meqë shuhej nga pandryshueshmëria e një pamjeje të vetme.

Në luginën e Eufratit Islami gjeti astrologjinë e zhvilluar, të vjetër gati 3000 vjet, që kishte mbledhur njohuri të rëndësishme për dukuritë qiellore. Mirëpo për Islamit ishte i huaj besimi lidhur me yjet dhe fatin njerëzor. Monoteizmi dhe racionalizmi i tij këtë astrologji duhej ta shndërronte në astronomi. Duke folë për të a.q. shkollë astronome e Bagdatit, të formuar rreth observatorit të famshëm me të njëjtin emër, Sédilloti pohon: "Ajo që karakterizonte shkollën astronome të Bagdatit që nga fillimi, ishte fryma e saj shkencore: të shkosh nga e njohura drejt të panjohurës dhe të mos pranosh kurrë si të argumentuar diç të paverifikuar edhe me vëzhgim të drejtpërdrejtë". Abdul Vafi zbuloi ndërrimin e tretë të hënës 600 vjet para Tycho Brachésë. Kalendari i Khajamit është më i saktë se ai gregorian, me të cilin shërbehemi sot. Tabelat e Toledos, që besohet ta kenë për autor Ibrahim Ez-Zarkaliun, që i referohen lëvizjes së planetëve, qëndruan një kohë të gjatë themel i astronomisë evropiane. El Biruni ekspozoi hipotezën se Toka dhe jo qielli, rrotullohet rreth boshtit të vet. Ibn Baxhe madje parashihte mundësinë që rruga e planetëve të ketë formë elipse, jo rrethi, etj.

Pastaj astronomia tërhoqi me fuqi lëmenjtë e tjerë të shkencës ("Tërë shkenca është bijë e astronomisë" - Bergsoni). Ky ishte rezultat i drejtpërdrejtë i Kur'anit. Religjioni i kthyer kah natyra hapi kapitull të ri të madh në zhvillimin e shkencës, njërin ndër më të ndritshmit në histori.

2.

Kjo tendencë e integritit të religjionit e të shkencës, tendencë islame në kuptimin më të mirë të fjalës, në jetën praktike shprehjen e gjeti në ndërtimin e njëkohshëm të xhamive e të shkollave. Urdhëresa e parë që pranë xhamive më të mëdha të ndërtohen edhe shkollat buron që nga Halifi II, Umer el-Hattabi. Këtë urdhëresë pastaj e përtëriu Halifi Harun-er-Reshidi (786-808). Xhamitë dhe shkollat u ndanë diç më vonë, me formimin e shkollave të tipit "nidhamie"¹⁵⁹, mirëpo programet e shkollave edhe më tej mbetën nën shenjën e "unitetit bipolar".

Gjatë tërë zhvillimit të vet, xhamia s'ishte kurrë vetëm vend lutjesh. Sipas fjalëve të J. Rislerit, në shekujt e parë të Islamit, xhami quhej çdo vendtakim për qëllime të ndershme, "qoftë kjo shkolla, klubi, a madje qendra tregtare" (J. R., *Civilisation Arabe*, f. 128).¹⁵⁹ Kjo tendencë gjeti shprehje tekstuale në një fenomen që njeh vetëm qarku kulturor islam: në të a.q. xhami-shkollë, godinë e veçantë me funksion dyjësor, që në

¹⁵⁹ Për çështjen e njëjtë shkruan në të përkohshmen "Vërk" (Zvicër, nr. 9/1976) Stefan Bianco. Fenomenin për të cilin është fjala autori e quan polivalencë të hapësirave islame (titulli i artikullit: *Polivalenca dhe fleksibiliteti në strukturën e qytetit islam*).

gjuhët evropiane nuk mund të ketë emërtim adekuat (në gjuhën frënge e gjejmë në trajtën e kalkut mekanik “mosquée-école”). Kjo godinë karakteristike është materializim ose ekuivalent teknik i kërkesës burimore islame për bashkimin e fesë dhe të shkencës, të postuluar në fjalët e para të Kur’anit: “Lexo, në emër të Zotit...” (96/1).¹⁶⁰

Koncepti i njëjtë reflektohet edhe në programet e shkollave, duke filluar nga ato për përvetësimin e njohurive elementare, deri tek më të lartat. Shkolla e njohur e Bagdatit Nidhamia në këtë aspekt ishte për një kohë të gjatë prototip i shkollës islame. Për evropianët ajo është “shkollë e lartë fetare”. Në të vërtetë, në mënyrë të barabartë dhe paralelisht në të mësohej ajo që do ta quanim sot teologji: tefsiri, hadithi, ahlaku dhe akaidi, pastaj, si pjesë përbërëse e programit integral e të pandarë: e drejta, filozofia, letërsia, matematika, astronomia, muzika dhe njohuritë elementare nga mjekësia (J. Risler, po aty). Duke shërbyer si model për shumë shkolla të ngjashme të larta, nidhamia u bë tip dominues i shkollës në shumë qytete të botës islame.

Pothuajse është dukuri e përgjithshme që shkollat në botën muslimane s’mund të klasifikohen sipas kriterit evropian: laike - shpirtërore. Ka një rëndësi të veçantë fakti se kjo gjë për secilin ishte e natyrshme ose bindje spontane, rrjedhojë e frymës islame si ndjenjë kryesuese e botës. Ky botëkuptim është edhe sot dhe aty ku është ndryshe, do të hetohet ndikimi i huaj. Gjendja burimore gjithnjë i përgjigjet konceptit themelor islam të unitetit të fesë dhe të shkencës. Universiteti më i madh dhe njëri ndër më të vjetrit, Al-Az’hari në Kajro, quhet herë xhami, herë universitet, ishte që nga fillimi universitet i tipit të përgjithshëm dhe vetëm në kohën e dekadencës më të thellë u bë teologjik i pastër.¹⁶¹ Me reformën e 1961-tës Al-Az’harit i kthehet karakteri integral fillestar, duke themeluar brenda tij fakultetin mjekësor dhe teknik. Në Pakistan imamëve të xhamive shteti ua besoi përhapjen masive të shkrim-leximit - një udhë e drejtë në esencë, por e ndjekur jo aq me konsekuencë e energjikisht. Dukurinë e ngjashme e ndeshim edhe në Iran, ku detyrimin ushtarak ushtarët e kryejnë duke ua mësuar njerëzve në fshat shkrim-leximin. Si shkolla shërbejnë xhamitë. Xhamia-shkollë është një nga ato simbole, të cilëve s’ke çfarë t’u shtosh a t’u marrësh.

3.

Ky drejtim kah bota e jashtme pati si rezultat një realizëm të veçantë të Islamit në botëkuptimin e njeriut. Pranimi i natyrës në përgjithësi do të thoshte edhe pranim i natyrës njerëzore.

Mohimi i kësaj bote (dhe kjo do të thotë edhe i trupit) i imponohet vetvetiu çdo religjioni. Ta pranosh këtë botë, për religjionin do të thotë ta pushtosh, ta tejkalosh vetveten. Islami paraqet aktin e pamundshëm të realizuar që një krishterimi t’i mbushet mendja për ta pranuar realitetin e botës. Disa fjali të Kur’anit tingëllojnë pothuaj të pabesueshme (p.sh. ato për pranimin e kënaqësisë, të dashurisë seksuale, të luftës, të higjienës). Ky fakt është më vendimtar në historinë e religjionit, madje edhe në historinë e vetëdijes njerëzore në përgjithësi. Ai shënoi shfaqjen e religjionit të “të dy botëve”, të sistemit gjithëpërfshirës të jetës njerëzore, të njohjes se në emër të shkencës njeriu s’ka përse ta flakë religjionin, as luftën për jetë më të mirë në emër të religjionit. Paradukurinë e dhembjes dhe të luftës kundër dhembjes, që në çdo mënyrë paraqet

¹⁶⁰Ka argumente historike se xhamia e parë - *Mesxhid-en-Nebi*, që e ndërtoi Muhammedi vetë njëkohësisht ishte edhe shkollë (quhej *Suffah*).

¹⁶¹Universiteti është mbi 1000 vjet i vjetër (themeluar më 972).

përmbajtjen e historisë njerëzore, Islami s'e la anash dhe këtu qendron rëndësia e tij epokale.

Përderisa përcakton madhësinë e dinjitetin e njeriut përgjithësisht, kur është fjala për njeriun konkret, Islami është tejet realist, gati "antiheroik".

Islami nuk synon të kultivojë te njeriu cilësi që nuk bazohen në natyrën e tij. Ai nuk synon të na bëjë të shenjtë ose engjëj, sepse është iluzore një kërkesë e tillë. Ai do të na bëjë çfarë jemi - njerëz. Edhe pse njeh një lloj askeze, Islami kurrësi nuk vete pas shkatërrimit të jetës, të shëndetit, të intelektit, të dashamirësisë, të aspiratës për lumturi e kënaqësi. Askeza është këtu para së gjithash për të krijuar një kundërpeshë ndaj pasioneve, për të mundësuar mbajtjen e ekuilibrit ndërmjet gjakut dhe frymës, ndërmjet synimeve animale dhe etike. Përmes abdesit, lutjes, agjërit, xhematit, veprimit, vëzhgimit dhe meditimit Islami zgjat punën e natyrës në formimin e njeriut. Askund s'kundërshtohet natyra. Madje edhe kur caqet nuk janë të njëjta, kontinuiteti mbahet gjithandej.

Pikërisht qëndrimi i këtillë i një religjioni ishte shkaktar i mosmarrëveshjeve që vazhdojnë edhe sot.

Islamin e akuzonin për, kinse, sensualitet, duke cituar disa pasazhe nga Kur'ani dhe duke sjellë shembuj nga jeta e Muhammedit. S'do ngulë këmbë dhe aq për t'u mbrojtur nga këto akuza. Do thënë qartë dhe haptas: po, Islami është për jetë të natyrshme, kundër asketizmit¹⁶², kundër varfërisë, për pushtetin e njeriut mbi natyrën jo vetëm të këtij planeti, por, po qe se është e mundshme, edhe të yjeve. Mirëpo të kuptosh njëmendësisht Islamin do të thotë që nocionet natyrë, pasuri, politikë, shkencë, fuqi, dituri, gëzim të konceptohen në një mënyrë diç më të ndryshme nga ajo e civilizimit perëndimor.

Islami kërkoi nga njeriu që ta marrë njëmend tërë përgjegjësinë dhe nuk vuri idealin e varfërisë dhe të asketizmit martir. Ai s'ia ndaloi të shijojë "kripën e tokës e kripën e detit të njelmët e të madh" (A. Gide). Për njeriun ai kërkoi jetën e tërë, jetën e plotë.¹⁶³ Dhe kjo jetë gjendet në koordinatat, njëra prej të cilave është aspirata për lumturi dhe fuqi, ndërkaq tjetra përsosja e brendshme morale, "krijimi i pandërprerë i vetes". Këto synime vetëm në logjikë kundërshtohen dhe përjashtohen në mënyrë të ndërsjellë; në jetën reale ato lidhen dhe penetrimi i ndërsjellë i tyre për çdo ditë realizohet në mënyra të panumërta në jetën tonë ose para syve tanë. Një mundësi e tillë i është dhënë vetëm njeriut dhe me anë të saj do të definohej kjo krijesë kontraverse.

Ungjilli anatemoi pasionet dhe foli vetëm për shpirtin. Kur'ani i vë sërish në skenë, sepse, edhe pse s'janë dhe aq të fisnikëruara, ato janë. Për to Kur'ani flet me mirëkuptim dhe pa i gjykuar. Në gjunjëzimin engjëllor para njeriut (Kur'ani, 2/34), gjendet qëndrimi se njerëzorja është më e lartësuar ndaj engjëjlores, siç është drama më e thellë dhe më e njëmendtë nga sublimja e dyshimtë e një idili. Njerëzit s'janë krijesa të dashura, të buta, të programuara vetëm për mirë. Ata janë prej trupi, të vrazhdë, kundërtshënës, të mbërthyer ndërmjet aspiratave dhe sprovave. Po dëshiruam në mënyrë të panatyrshme që prej tyre të bëjmë qenie pa mëkate e të pagabueshme, do të shohim sakaq se fituam tipa anemikë, sentimentalë dhe të deformuar, të paaftë për ligësi po aq sa dhe për mirësi. Duke i ndarë nga toka-mëmë, ne i ndajmë nga jeta, dhe tek s'ka jetë e forcë, s'ka as virtyt.

¹⁶² "S'ka murgim në Islam" (Muhammedi).

¹⁶³ "Besimtarë, mos ia ndaloni vetes gjërat e bukura e të pastra që ua lejoi Zoti, por mos i tejkaloni kufijtë. Zoti s'i do ata që e teprojnë." (Kur'ani, 5/90).

Freudi dëshmoi se seksualiteti s'mund të zhduket, por vetëm të ndrydhet, mirëpo instinkti i ndrydhur seksual shpie në kokëçarje edhe më të mëdha. Sado e madhërishme të tregohet kërkesa kristiane për dëlirësi e frenim, koncepti islam i jetës së kontrolluar e të matur seksuale i përgjigjet më shumë njeriut dhe merr parasysh anën reale, të kësaj bote, të çështjes. Në këtë pikë Islami nuk manifestohet si religjion, por si e vërtetë e jetës së plotë. Të gjitha arsyetimet që flasin në dobi të jetës seksuale janë racionale, tokësore, praktike, joreligjioze, joetike, sepse më religjioz e më etik është frenimi i plotë.

Çështja që shqyrtojmë i përket problemit të pajtueshmërisë së njeriut me vetveten, në të vërtetë pajtueshmërisë së idealeve të tij me aspiratat njerëzore të natyrshme, fizike, shoqërore dhe intelektuale. Konflikti në këtë raport themelor është burimi i parë i rëndësishëm i neurozave. Burimi i tillë i dytë është konflikti ndërmjet njeriut dhe mjedisit të tij.

Kur'ani i drejtohet rrallë njeriut, më shpesh njerëzve dhe jo fort rrallë këtyre si qytetarë. Njeriu si anëtar i shoqërisë është fëmijë i kësaj bote, vetëm si personalitet është banor i ndonjë qielli. Ai është qenie shoqërore vetëm për sa ka të përbashkët me njerëzit e tjerë, pra jo sa ka individuale e personale. Po qe se individ, në njërin anë dhe shoqëria në anën tjetër, formësohen sipas modeleve e idealeve të ndryshme, të pavarura, disharmonia është e pashmangshme dhe do të kemi konfliktin e individit me rrethin me të gjitha pasojat e tij. Duke theksuar drejtësinë si urdhër suprem - në vend të dashurisë engjëlllore (Kur'ani, 4/135, 5/9,5/45,6/152,7/28,7/84, etj.), sheshazi Islami synoi dhe arriti që edukimi i muslimanit si njeri e si qytetar të jetë identik. Sepse drejtësia është njëkohësisht virtyt personal e shoqëror (Aristoteli madje e quan "virtyt politik")¹⁶⁴. Prandaj mund të presim me të drejtë se muslimani, duke qenë shprehje e drejtpeshimit ndërmjet kërkesave fizike e morale, do të gjendet në harmoni me rrethin dhe imperativat e qëndresës, më tepër se cilido ideal tjetër i njeriut. Doktrinat kristiane dhe përgjithësisht ato idealiste, për shkak të kundërtënies së hapët ndërmjet asaj me ç'na mësojnë se çfarë janë njerëzit dhe asaj që ndeshim në jetën reale, ndikojnë në shfaqjen e dëshpërimit e të pasigurisë.¹⁶⁵ Neurozat dhe deformimet që i njej bota perëndimore zëjnë fill edhe si pasojë e honit të brendshëm ndërmjet idealit kristian të njeriut dhe modeleve politike të shoqërisë që formohen në mënyrë të mëvetësishme dhe të pavarura nga idealet kristiane. Kjo është situatë në të cilën kisha kultivon shpirtin, ndërkaq shteti sundon trupin, sipas modelit: Zotit hyjnoren, mbretit mbretëroren. Njeriun perëndimor e kanë mësuar se privatisht mund të jetë i krishterë, kurse si njeri publik a afarist mund të jetë edhe makiavelist. Ata që s'e zgjidhin këtë konflikt a s'i bëjnë ballë, bëhen viktimat të neurozave. Të gjithë ata që e njohën botën muslimane janë të një mendjeje se ka një harmoni të jashtëzakonshme ndërmjet njeriut dhe mjedisit, një pajtim ndërmjet individit dhe indit shoqëror, një kohezion që s'është artificial fare, i jashtëm, politik, juridik, por i brendshëm, organik. Ky fakt është i pranishëm, madje përkundër varfërisë dhe prapambetjes.

Esenca e shumë thënieve të Muhammedit ishte gjykimi i zgjidhjeve ekstreme. "Dy gjëra më tmerrojnë: injoranti i devotshëm dhe dijetari që s'beson" (R.W. Emerson, Udhëheqja me jetë). Pa dyshim, Muhammedi tmerrohej edhe nga shumë "dy gjëra" të tjera: nga besimtarët e pafuqishëm dhe nga të fuqishmit e pafë; nga ata që janë me shpirt të pastër, kurse të ndyrë në trup; nga drejtësia pa forcë dhe nga pushteti pa drejtësi. Ai s'ishte

¹⁶⁴Kurse Toma i Akunit drejtësinë e konsideron "virtyt tokësor", ndërkaq dashurinë "virtyt suprem qiellor" (*Summa theologiae*, II, 191). Sigurisht dashuria s'i bie tërësisht "për shtati" kësaj bote.

¹⁶⁵Shih p. sh. Karen Horney, *Les voies nouvelles de la Psychoanalyse*, Paris, 1951.

kundër pasurisë dhe kamjes, por me këmbëngulje ishte për pasurinë e virtyteve dhe pothuaj me siguri kundër virtytit të zhveshur, pa mbrojtje e forcë. Në rrafsh të njëjtë me vlerat morale vë luftën për jetë më të mirë dhe kundërshton injorancën, sëmundjen, skamjen dhe papastërtinë. Sepse muslimanët nuk janë të shenjtë kur falen dhe agjërojnë. Ata janë njerëz të rëndomtë, burra e gra që ëndërrojnë për dashuri dhe për bukuritë e jetës. Nëse namazi dhe agjërimi i shpie kah qielli, megjithatë ata janë njerëz deri në palcë, pjesëmarrës në jetën reale dhe që i rikthehen vazhdimisht. Ata nuk tërhiqen në shpella jashtë shoqërisë, nuk i dorëzohen shkujdesjes as mëshirës së armikut, as nuk i mohojnë “gjërat e bukura e të dëlira që i lejoi Zoti” (Kur’ani, 5/90). Atyre s’u mjafton të jenë vetëm së brendshmi të lirë (sepse është së brendshmi i lirë secili që beson Zotin); ata dëshirojnë të jenë edhe fizikisht të lirë dhe nuk pajtohen të jenë robër. Ata besojnë se s’është e vetmja jetë kjo në tokë, por nuk dëshirojnë ta braktisin dhe ta humbasin. Kur’ani u drejtohet fëmijëve të mirëfilltë të tokës “që ecin mbi të të gëzuar e të lumtur, pa bërë dhunë, por që kërkojnë të mirat dhe kënaqësitë e Zotit”.

Duke e çanësuar Islamin si kërkesë që të jetohet njëkohësisht jeta trupore dhe shpirtërore, bota e jashtme dhe e brendshme, ose siç thotë Kur’ani, të jetohet për jetën e amshuar “pa harruar pjesëmarrjen e vet në këtë botë kohore” (Kur’ani, 28/77), mund të thuhet se të gjithë njerëzit, ose pjesa më e madhe e tyre, me vetëdije a pa të janë muslimanë.¹⁶⁶ Ky është sigurisht kuptimi i atij pohimit (që i referohet Muhammedit) se çdo fëmijë lind si musliman dhe pastaj prindërit a rrethanat e bëjnë diç tjetër. Njeriu s’mund të jetë i krishterë, sepse “Zoti s’e ngarkon askë me barrën që s’mbahet dot” (Kur’ani, 2/286). Mirëpo njeriu s’mund të ekzistojë as vetëm si fakt biologjik, si prodhues e shpenzues, si qytetar i shtetit, si subjekt i punës juridike, si anëtar i shoqërisë - pra s’mund të jetojë as në mënyrë antikrishti. Njeriu s’mund të jetojë as sipas Krishtit, as kundër tij. Ai detyrohet ta pranojë e ta refuzojë. Ndërmjet këtyre dy fakteve kundërshtuese zhvillohet ajo që quajmë fat të njeriut mbi tokë. Islami i përgjigjet njeriut, sepse është ndërtuar sipas tipareve të tij (Kur’ani, 30/30), në të vërtetë, sepse kënaq dyjësinë e natyrës së tij. Çdo përgjigje tjetër lë pas dore ose çekuilibron njërën anë të ekzistencës së njeriut dhe në këtë mënyrë pamundëson zhvillimin e plotë të forcave njerëzore ose i vë në konflikt të brendshëm. Njeriu mbetet argumenti më i fortë i Islamit.

Islami dhe jeta

1.

Dualizmi s’është filozofia më e lartë njerëzore, por dualizmi është trajta më e lartë e jetës. Poezia në parim është çështje e zemrës, mirëpo poetët më të mëdhenj - Homeri, Firdusi, Dante, Shakespearei, Goethe në poezi bashkuan arsyen dhe ndjenjën, shkencën dhe bukurinë. Poezitë i përkasin njeriut e jo shoqërisë; mirëpo epet e Homerit kontribuan formimin e popullit grek, kurse këngët e mllefrit të J. G. Whittierit heqjen e skllavërisë në Amerikë. Matematika është çështje e mendjes, por “matematikani i mirë deri diku duhet të jetë edhe poet” (Weierstrass). Të gjithë fizikanët dhe astronomët kulminantë qenë dhe mistikë (Koperniku, Newtoni, Kepleri, Einsteinin,

¹⁶⁶ “Po qe se është ky Islami, atëherë ne jetuekemi në Islam” (J. W. Goethe).

R.Oppenheimeri). Dënimi - edhe pse represion - mund të jetë faktor i fuqishëm moral. Nëse është i drejtë, ai ka ndikim edukativ, si te fajtori, ashtu edhe te të tjerët. Për njeriun frika është filli i moralit, siç është frika nga Zoti filli i dashurisë ndaj Zotit. Sporti, edhe pse aktivitet i pastër fizik, ka funksion të fuqishëm edukues. Njëri nga shpirtrat më të mëdhenj të të gjitha kohëve, Platoni, e mori emrin sipas gjerësisë së shpatullave të veta. Në trupin e fuqishëm kultivohej fryma më fisnike, etj., etj. Në pikën që shënon të arriturat kulminante të jetës bashkohet trupi e fryma, mendja e zemra, shkenca e religjioni, fizika dhe filozofia indiane. Ratio e zhveshur ose frymëzimi i pastër gjithnjë janë shenja të sigurta të degjenerimit dhe të rënies. Ndaj, parimi sekular mund ta ndihmojë atë sakral, pastërtia e trupit mund t'i shërbejë pastërtisë së shpirtit, ndërkaq namazi mund të jetë forma më e lartë e lutjes njerëzore.

Të shqyrtojmë edhe disa fenomene nga kjo perspektivë.

Ç'synon i a.q. edukim natyral? - Kësaj pyetjeje Rousseau i përgjigjet në mënyrë karakteristike: "Synohet që një ditë të arrihet ajo që duket e papajtueshme, por që e bënë të gjithë njerëzit e mëdhenj, në të vërtetë bashkimin e forcës trupore e shpirtërore, mendja e të urtit bashkë me forcën e një atleti" (J. J. Rousseau, Emile).

Kur flet për edukimin e fëmijës, Montaigne shkruan: "Për t'ia forcuar frymën, do forcuar muskujt e tij", kurse Rousseau konstaton se, përkundër dallimeve, në këtë pikë pajtohen Locku, Fleury, De Kruza, ndërkaq ai vetë vazhdimisht i rikthehet këtij pohimi: "Trupi duhet të ketë forcë po deshi t'i nënshtrohet shpirtit: shërbëtori i mirë duhet të jetë i fuqishëm. E di se shfrenimi zgjon pasionet; me kohë ai dobëson edhe trupin. Mirëpo anasjelltas, mundimi i trupit dhe agjërimi dëndur provokojnë pasojën e njëjtë me shkas të kundërt. Sa më i dobët trupi, sundon më tepër. Sa më i fuqishëm, aq më i dëgjueshëm. Të gjitha pasionet sensuale banojnë në trupat e hajthët: sa më pak që i kënaqin, aq më shumë vuajnë nën ndikimin e tyre". (Emile)

Parimisht forca s'ka gjë të përbashkët me moralin. Mirëpo në jetën reale s'ka drejtësi pa forcë. Ajo është uniteti i idesë së drejtësisë dhe të forcës. A nuk mënjanuan lëvizjet politike sa padrejtësi, që kisha dhe religjioni i pësonin me shekuj? - Egalité, Liberté, Fraternité - janë fetare sipas idesë, ndërkaq si realitet (po që se janë realitet) ato janë rezultatet e revolucionit, pra, të politikës dhe të dhunës. Pafuqia e religjionit që në jetën praktike të sendërtojë diç nga idetë e mëdha që predikonte komprometonte kërkesat e tij në sytë e të shfrytëzuarve dhe të të poshtëruarve. Anasjelltas, dhuna dhe politika arsyetoheshin në një farë dore, sepse sillnin mjetet për të sendërtuar idetë që religjionet i zbulonin dhe i frymëzonin, por për të cilat vetëm flisnin dhe ëndërronin.

Ose ta marrim punën e njeriut. Që në shikim të parë puna përmban dy aspekte: vetë aktiviteti, njerëzor dhe joutilitar; dhe rezultati i punës, prodhimi që motivohet nga levërdia dhe nevoja. Aspektin e parë e ka parasysh religjioni, të dytin - civilizimi.

Fatin e njeriut mbi tokë religjioni e përcaktoi me devizën: "Në djersën e fytyrës sate do hash bukën tënde", kurse shkenca dhe materializmi premtojnë mbretërinë pa punë, tek puna mekanike do të zëvendësojë gjithnjë e më shumë njeriun dhe tek orari i punës do të zvogëlohet vazhdimisht. Kjo meqë religjioni kërkon punë për vetë punën, punë si mjet moral kundër mëkatit, sepse "truri i njeriut të papunë është strehim i preferuar i djallit" dhe sepse synimi i tij s'është "prodhimi e riprodhimi i jetës materiale". Përkundrazi, civilizimi ka parasysh pikërisht rezultatin e punës ose madje vetë prodhimin. Kur flet për këtë temë, autori i njohur marksist, Henri Lefëbvre, e sheh të nevojshme të theksojë se, nga aspekti marksist, nuk bëhet fjalë për punën si faktor moral, por si faktor prodhues (ligjërrata në Takimet Ndërkombëtare të Gjenevës). Kulti i punës në Evropë e ka burimin protestan dhe jo socialist, siç mendohet zakonisht.

Religjioni kërkon që vetë njeriu - unë, ti, ai - të punojë, pa u interesuar fare për rezultat. Përkundrazi, civilizimi, duke pasur parasysh vetëm efektin, synon që vetë puna të tejkalohet nga puna e të tjerëve, e robërve në kohën e vjetër, të makinave në kohën e re. Në këtë shqyrtim puna është analizuar, zhvilluar. E marrë si tërësi, si aktivitet i dobishëm, si unitet, puna ka po aq funksion moral, sa dhe ekonomik. Ajo është po aq faktor i luftës kundër mendimeve të këqija dhe pasioneve, sa dhe kundër varfërisë. Së këndejmi puna është fenomen tipik islamik.

Ky paralelizëm i dobisë dhe i morales mund të përcillet fare qartë te një dukuri, që i përket njësoj si jetës natyrore, si asaj shoqërore të njeriut. Kjo është pengimi i inçestit, ose ngushtimi i vazhdueshëm i inçestit gjatë evolucionit të familjes së njeriut. Është fjala për një kërkesë që është njëkohësisht edhe mjekësore, edhe morale. Kërkesat shkencore dhe kërkesat etike këtu koincidojnë çuditërisht.

Ndalimi që ka të bëjë me moslejimin e lidhjeve martesore ndërmjet kushërinjve - fenomen ky që ka rëndësi pothuaj universale, sepse haset në të gjitha anët e botës dhe në të gjitha kohët - është shembull i asaj që do ta quanim Islam “natyror”. Vetë jeta sikur e gjeti rrugën islamike.¹⁶⁷

A ka natyrë ekskluzivisht morale ndalimi i inçestit, apo motivohet edhe nga arsyt biologjike? Përgjigje të thjeshtësuar, nëse është fjala për të përjashtuar njërin nga këto dy arsye (cilëndo qoftë), pothuaj se nuk mund të ketë. Arsyet biologjike janë jashtë çdo dyshimi. Biologu i njohur rus Timirjazevi shkruan: “Ka vërtet shumë fakte që dëshmojnë se farefisnia e afërt e prindërve reflektohet me dëm në shëndetin e fëmijëve. Sot më s’kemi nevojë për argumentim të ngjashëm, sepse një seri e tërë e hulumtimeve provon se ai ligj aplikohet, jo vetëm te njeriu, jo vetëm në botën shtazore, por gjithashtu edhe te bimët, se është ligj për tërë botën organike dhe askund gjetiu nuk bindemi për këtë aq sheshazi sa te bota bimore” (Timirjazev, Jeta e bimës, f. 134). Nga ana tjetër, lashtësia e këtij ndalimi do të na shpiente të konkludojmë se kemi të bëjmë me ndalim të motivuar nga parimet morale. Mund të pyesim me të drejtë se njerëzit e atyre kohëve të lashta a mund të kishin njohuri për rëndësinë e trashëgimisë biologjike, ndaj jemi të prirë që të përcaktohem për karakterin moral të ndalimit, siç e konsideron edhe sot shumica para së gjithash ose ekskluzivisht ndalim moral. Shkelja e tij te opinioni provokon gjykim të natyrës morale. Sidoqoftë, kemi të bëjmë me shembull të përkryer të pajtueshmërisë ndërmjet moralit e shkencës, parim që përbën esencën e asaj që quajmë qasje islamike.

Edhe disa dukuri interesante që gjatë zhvillimit historik shoqëruan mjekësinë, dëshmojnë për natyrën e saj “dualiste”. As në të kaluarën, as sot, asnjëherë nuk ishte shkencë e pastër. Ishte edhe urtësi, edhe etikë, edhe disiplinë shpirtërore. Dhe kur nuk ishte e tillë, ajo shëronte vetëm trupin, por jo dhe shpirtin e forcën. Në kohën më të re janë hetuar sëmundje që as me hulumtime më të gjithanshme nuk qe e mundur të konstatohen përmes ndërrimeve organike në përbërjen e organeve të sëmura. Pengesat që ndien i sëmuri duket sikur kanë të bëjnë drejtpërdrejt me jetën e tij psikike. Mjekësia psikosomate, degë e re e mjekësisë që studion veprimin e ndërsjellë të trupit e të psikës, konsideron se p.sh. i thati në lukth, dukuritë reumatike, disa trajta të alergjisë, astma bronkiale, trashja, diabeti, migrena, janë së pari sëmundje psikike. Hulumtimet treguan

¹⁶⁷ Është interesante se si popujt primitivë evitojnë shkeljen pa dashur të këtij ndalimi. Kështu p. sh. pigmejtë në Afrikë dhe indogjenët në Australi, familjet i kanë brenda strukturave të grupimeve të caktuara totem, që përbëhet nga disa familje. Disa grupime totem të lidhura i përkasin klasës së caktuar martesore, që kanë për simbol ndonjë bimë a shtazë. Kur i riu dëshiron të martohet, këtë mund ta bëjë vetëm me vajzën e një klase tjetër martesore. Shkelja e ndalimit është pothuaj e panjohur.

se në bazë të këtyre dhe të disa sëmundjeve të tjera gjenden konfliktet psikike ose tronditjet dhe se ndryshimet organike janë të natyrës sekondare. Këto ndryshime madje mund edhe të mungojnë plotësisht.

Mjekimi i mirëfillt i njerëzve nuk mund të reduktohet në terapi fiziko-kimike ose në kirurgji, pra në ndërhyrje të thjeshta mekanike dhe në operacione. Në mjekësinë bashkëkohore dalëngadalë depërton botëkuptimi për pamjaftueshmërinë absolute të “mjekësisë së industrializuar” dhe të terapisë anonime, sepse “s’ka sëmundje, ka vetëm të sëmurë”. Mjekësia nuk merret me dukuri, por me njerëz, madje me personalitete në një farë kuptimi. Shkaku i njëjtë këtu nuk pasohet gjithnjë me pasojë të njëjtë, as sëmundja “e njëjtë”, madje as shërimi, s’janë të njëjtë te dy njerëz të ndryshëm. Prandaj duhet të besojmë se në tregimet nga e kaluara për shërimin e njerëzve përmes relikeve, lutjeve, flijimeve, agjërimeve dhe bindjeve ka diç të vërtetë. Të gjithë profetët e kohëve të lashta ishin edhe mjekë-çudibërës. Kjo tendencë vazhdon deri në ditët e sotme. Në disa spitale në Paris aplikohet e a.q. muzikoterapi - shërim përmes muzikës.¹⁶⁸ Sepse sëmundja s’është vetëm gjendje fizike, një çrregullim fiziko-kimik ose fiziologjik. Për ndryshim nga alkimia dhe astrologjia, që gjatë zhvillimit të vet progresiv u shndërruan në kimi e astronomi, u bënë, pra, shkencë, mjekësia, në qoftë se është fjala për tendencat e saja më të mira, do të lëkundet gjithmonë ndërmjet dy poleve. Sepse, përderisa kimia dhe astronomia operojnë materien, mjekësia për “objekt” të vet ka jetën dhe, për më tepër, jetën njerëzore. Si çdo gjë njerëzore, edhe mjekësia detyrohet, së këndejmi të mbetet nën shenjë e integritetit të shkencës dhe të religjionit.

Nëse vazhdojmë shqyrtimin nga ky pikëvështrim do të shohim se çdo art është njëkohësisht edhe mjeshtri. Askush s’e konteston ndryshimin në mes të mjeshtres dhe artit, por as pikat e qarta të përbashkëta ndërmjet tyre. Shumë artistë të mëdhenj veten e konsideronin vetëm mjeshtër të mëdhenj të zanatit të tyre. Nga rregullorja e një esnafi piktorësh dhe skulptorësh të Parisit më 1391, që ka arritur në ditët tona, mund të vërehet se nuk dallohet në asnjë pikë nga rregulloret e ngjashme të mjeshtërive të tjera të asaj kohe. Do gjejmë dispozitat për mësimin e mjeshtres, për stazhin e ndihmësit, për të drejtën e hapjes së punëtorisë, etj. Do të na bien në sy gjithnjë dy dukuri kontradiktore:

1) pasoi dhe u desh të pasojë ndarja e artit nga mjeshtria dhe 2) kjo ndarje s’është asnjëherë e plotë: arti dhe mjeshtria ruajnë disa tipare të përbashkëta. Ajo që bën njeriu s’është kurrë tërësisht akt mekanik dhe anasjelltas, ajo që bën njeriu s’është kurrë akt i pastër krijimi. S’ka mjeshtri që s’është në të njëjtën kohë edhe krijim, as art që s’është në të njëjtën kohë edhe teknikë. Dy pole kundërshtuese mund të shihen edhe në një rrafsh tjetër: në njërin anë ekzistojnë piktorët, në anën tjetër tregtarët e pikturave - provë e përhershme se piktura është edhe prodhim, e mirë ekonomike që ka çmimin e vet. Në të njëjtin raport ndaj shkrimtarit qëndron botuesi, ndaj arkitektit investuesi (porositësi), ndaj regjisorit - producenti, etj.

Historia e muzikës sërisht na ofron shembuj bindës të varësisë ndërmjet teknikës dhe ideve. Me çështjen e teknikës muzikore dhe të organizimit orkestral janë marrë edhe viganë të tillë si Beethoveni, Bachu, Mozarti. Simfonitë e Beethovenit, që shënojnë kulmet vetë të muzikës perëndimore, s’mund të parafytyrohen pa avancimin e teknikës muzikore, që u parapriu, në mënyrë të ndjeshme u shtua numri i instrumenteve, u bë individualizimi dhe grupimi i tyre në tërësi brenda orkestrës, që tani numëron deri në 150 muziktarë. Simfonia s’mund të merrej me mend pa orkestër, si bazë e jashtme, teknike.

¹⁶⁸ Kryetar nderi i Komitetit për shërim me muzikë (me seli në Paris) është violinisti më famë botërore, Jehudi Menjuhin.

2.

Ndaj, jeta reale është gjithandej rezultat i mpleksjes së ndërsjellë të dy faktorëve të pavarur. Në biologji do të jetë uniteti i bazës fiziko-kimike dhe i një parimi, “entelekik” ta quajmë; në histori ky do të jetë veprimi i përbashkët i bazës materiale dhe i ndikimit krijues të faktorit njerëzor, të vetëdijshëm (personalitetet e fuqishme, idetë sunduese, idealet). Situata historike në çdo çast është rezultat i këtyre dy forcave të pavarura në themel.

Ndikimi i njeriut në rrjedhën e historisë ndryshon dhe varet nga shkalla e vullnetit dhe e vetëdijes. Sa më e madhe të jetë forca shpirtërore e njerëzve pjesëmarrës në ndodhjen historike, aq më e madhe është edhe pavarësia e tyre nga ligjet e botës së jashtme. Kushtëzimi këtu është në përpjesëtim të zhdrejtë me vetëdijen dhe aktivitetin e subjektit. Parimisht, njeriu është tërësisht i lirë dhe ligjet e jashtme s’kanë pushtet mbi të. Me forcën e vullnetit njerëzit ia kanë dalë t’u rezistojnë sëmundjeve dhe rreziqeve. Njeriu që do të gjendej i vetmuar në mes një turme luanësh, do të ishte i humbur. Mirëpo ky ligj fare i qartë nuk vlen për zbutësin e luanëve. Historia është tregim i pandërprerë për grupet e vogla të njerëzve të vendosur, trima e të mençur që lanë gjurmë të pashlyeshme dhe ndërruan rrjedhën e ngjarjeve.¹⁶⁹ Të a.q. rrethana objektive kanë pushtet aq më të madh, sa më pak subjektiv të jetë faktori subjektiv, sa më shumë inert të jetë, me një fjalë, sa më pak njeri të jetë subjekti dhe sa më shumë send ndërmjet sendeve. Ne kemi pushtet mbi natyrën, madje edhe mbi historinë, nëse kemi pushtet mbi vetveten. Ky është, përafërsisht, qëndrimi i Islamit në çështjen e historisë.

Një trajtim i këtillë, islamik në esencë, i proceseve historike jo vetëm që mund të shpjegojë me sukses rrjedhën e ngjarjeve, por edhe të përcaktojë ndikimin real të njerëzve në ndodhjet historike, duke nënkuptuar me këtë fuqinë dhe pafuqinë e tyre, pushtetin e tyre mbi ato ndodhje dhe kufijtë e atij pushteti, dallimin ndërmjet asaj që njeriu do dhe mundet dhe asaj që njeriu duhet të bëjë si aktor i ndodhjeve historike. Një botëkuptim i tillë shpjegon mundësinë e veprimit kreativ të ideve në realitetin historik dhe mundësitë e ndryshimit të atij realiteti me vullnetin dhe energjinë e njerëzve. Nga ana tjetër, ai na shpjegon rolin e faktorëve objektivë, domosdoshmërinë e mbështetjeve në fakte. Ai flak determinizmin historik njësoj si idealizmin bosh të zhveshur nga çdo lidhje me realitet. Faktet dhe idetë, realiteti dhe njeriu, në trajtimin e këtillë kanë vendin e vet real.

¹⁶⁹ Kur’ani, 2/249 e /65.

9. Natyra islame e çdo të drejte

- ❖ *Dualizmi i së drejtës*
- ❖ *Dënimi dhe mbrojtja shoqërore*

Dualizmi i së drejtës

1.

Duke qenë se sistemi ligjor, interesi i njeriut i mbrojtur si e drejtë, siç e çanësojmë zakonisht, atëherë religjioni dhe socializmi janë të papërshtatshëm për të drejtën si sistem ligjor. Religjioni s'e kupton interesin, socializmi nuk e kupton të drejtën.

Në vetë shkaktuesin e interesit nuk mund të themelohet kurrfarë e drejte. Ajo s'mund të bazohet as në të a.q. "interes të përgjithshëm" (a në atë të famshmin "interes shtetëror"), sepse shkakët e interesit të përgjithshëm dhe të drejtat e patjetërsueshme të individit për nga natyra e përjashtojnë njëri-tjetrin. Nëse njeriu s'është personalitet (nëse është vetëm anëtar i shoqërisë si në socializëm), ai s'ka asnjë të drejtë absolute, a priori, natyrore. Ai mund të ketë vetëm "të drejtën" që ia njeh shteti. Jashtë kësaj, anëtar i shoqërisë s'ka asnjë të drejtë tjetër.

Të drejtat janë të patjetërsueshme vetëm nëse janë të vetëvetishme, nëse s'janë vullnet i monarkut, i parlamentit a i klasës, nëse janë dhunti e natyrës a e Zotit, me një fjalë, nëse kanë lindur dhe janë krijuar me njeriun. Ato janë një aspekt i dinjitetit njerëzor dhe, si të këtilla, ato mbijetojnë kohën, kushtet dhe historinë dhe vejnë deri te akti i Krijimit. Këtu qëndron lidhja ndërmjet të drejtave natyrore e religjionit dhe honi ndërmjet të drejtave natyrore dhe materializmit.

Në Çështjen çifute (1884) Marxi shkruan: "Të ashtuquajturat të drejtat e njeriut, *droits de l'homme*, për ndryshim nga *droits du citoyen*, s'janë hiç më shumë se të drejtat e anëtarit të shoqërisë borgjeze, d.m.th. të njeriut egoist, të njeriut të ndarë nga njeriu dhe bashkësia". Kurse një autor tjetër materialist, Jeremy Bentham, flet me përcëmime për të drejtat e njeriut: "Të drejtat e njeriut janë absurd i thjeshtë, ndërkaq të drejtat e patjetërsueshme, absurd i vërtetë në katror". Në një shkrim, Deklaratën frënge për të drejtat e njeriut Benthami e quan "kreaturë metafizike" dhe është në njëfarë kuptimi. Jellineku pohon se "Deklarata për të drejtat e njeriut është vepër e Reformacionit, jo e revolucionit".¹⁷⁰, ndërkaq gjurmimi për origjinën e trinisë: Liri - Barazi - Vëllazëri në Evropë na shpie te J. J. Rousseau dhe te Deklarata amerikane e pavarësisë nga 1776-ta e cila e pati pararendëse lirinë religjioze të ndërgjegjes. Ernst Blochu, që përpiket të pajtojë marksizmin dhe të drejtën natyrore, detyrohet të konkludojë: "Nuk qëndron se njeriu që nga lindja është i lirë dhe i barabartë. S'ka kurrfarë të drejtash të lindura, ato janë që të gjitha të fituara ose që tek do të fitohen me luftë".¹⁷¹

Së këndejmi, nga ky pikëvështrim, historia s'është konflikt i të drejtave, por konflikt i interesave. Kjo është përmbajtja e "luftës së klasave". Ai që fiton këtë luftë, shpall interesin e vet për të drejtë, shpreh vullnetin e vet si të drejtë. Prandaj marksistët thonë: e drejta është vullneti i klasës sunduese i shndërruar në ligj. Ndaj, s'ka këtu të drejta e të padrejta, drejtësi e padrejtësi, moral dhe imoral. Është fjala vetëm për interesin që në këtë rivalitet forcash u tregua më i fuqishëm.¹⁷²

¹⁷⁰Jellinek, *Die Erklärung der Menschenrechte*, 1904.

¹⁷¹E. Bloch, *Prirodno pravo i ljudsko dostojanstvo*, Beograd, 1977, f. 178.

¹⁷²Ja një çanësim i tillë i "së drejtës": "E drejta është tërësia e rregullave të sjelljes që shprehin vullnetin e klasës sunduese... Zbatimin e atyre rregullave e bën pushteti i dhunshëm shtetëror me qëllim sigurie, përforcimi e zhvillimi të marrëdhënieve shoqërore dhe gjendjeve që i konvenojnë dhe i shërbejnë klasës

Mirëpo, tani kjo është e drejta e më të fortit. Ndërkaq çdo e drejtë është diç e kundërt: e drejta e më të dobët, sepse të fortit nuk i duhet kurrfarë e drejte. Gjithmonë e drejta ishte mënyra me të cilën i dobëti i rezistonte të fortit, siç është liria e mendimit dhe e bindjes kryesisht e drejtë që të mendohet e të besohet ndryshe. Ligji që do t'u garantonte qytetarëve “të drejtën” që t'i duartrokas in në çdo kohë klikës sunduese dhe ta falënderojnë, do të paraqitte tallje cinike, jo të drejtën. Guri i sprovës për drejtësinë e secilit sistem shoqëror është pikërisht raporti i tij ndaj kundërshtarëve dhe pakicave. Pushteti i më të fortit është fakt, jo e drejtë. E drejta fillon atëherë dhe aty tek fillon çfarëdo kufizimi i atij pushteti, natyrisht jo në dobi të më të fortit, por në dobi të më të dobët. “Çdo diktaturë është suspendim i të drejtave” (Bloch). Kjo vlen edhe për diktaturën e proletariatit. A s'është diktatura e proletariatit “sundim i pakufizuar nga ligji dhe i mbështetur në dhunë”? (Lenini). Praktika dëshmoi se gjithandëj diktatura e proletariatit u shndërrua në - diktaturë të sekretariatit.¹⁷³ Pohimet se e drejta është vullneti i klasës sunduese janë, pra, mohimi i së drejtës si të tillë. Rëndësinë e njëjtë e ka edhe çanësimi se “e drejta është masë e politikës” (Lenini), ose që “çdo vetëdije juridike është pjesë e vetëdijes politike” (Vishinski). S'ka dyshim se ky mohim i së drejtës ndërlihet me mohimin e religjionit, pra, konkludim i drejtpërdrejtë i filozofisë materialiste. Sepse ku të mbështetet gjetiu çfarëdo kufizimi i më të fortit në qoftë se jo në përfytyrimet që vë religjioni? Përse dhe në emër të kujt një popull do ta duronte pakicën, të cilën mund ta zhdukë me lehtësi e t'ia përvetësojë pasurinë? Ç'parime shkelën ardhacakët e bardhë në Amerikë kur indogjenëve ua pushtuan hapësirën e i zhdukën? Nëse është e drejta vullneti i klasës sunduese, ata paskan vepruar drejt, sepse ishin edhe më të fortë, edhe historikisht më progresivë, sepse, pra, përfaqësonin “klasën sunduese”. Ç'parime shkelën kapitalistët në kohën të cilën Marxi e përshkruan si periudhë fillestare e akumulimit të kapitalit? - Nëse është e drejta vullneti i klasës sunduese, kapitalistët - meqë ishin klasë sunduese dhe meqë shfrytëzimi i fuqisë punëtore ishte vullneti i tyre - s'bënin dhunë, por kishin të drejtë. Do të dilte se punëtorët që kundërshtonin eksploatimin s'kishin të drejtë, sepse vepronin kundër atij të famshmit “vullnet të klasës sunduese”. Ky *reductio ad absurdum* shpalon se e drejta - aty ku ekziston - s'është vullneti i klasës sunduese, porse një parim kufizues i këtij vullneti, pra një parim i pavarur.¹⁷⁴ Hulumtimi i natyrës së këtij parimi na vë para vështirësive të njëjta sikur hulumtimi i natyrës së jetës, të artit a lirisë. Ligjet e vërteta në shoqërinë njerëzore janë vetëm ato që, përveç frikës nga sanksionet, obligojnë edhe vetëdijen e qytetarëve. Çdo sistem ligjor është ose i atillë, ose dëftohet si i tillë. Madje edhe atje tek teoretikisht pushteti ose e drejta janë të liruar nga të gjitha komponentet morale, në praktikë synohet mbulesa me attribute morale e humane. Në praktikë diktatura e

sunduese” (A. Vishinski, *Detyrat kryesore të shkencës për të drejtën socialiste sovjetike*, 1938). Autorit të këtij çanësimi, si prokuror suprem shtetëror në BRSS për periudhën e “spastrimeve” 1936-1939, iu dha rasti tregojë në praktikë se ku shpie kjo gjë.

Në një nga “Gjashtë tezat për detyrat vijuese të pushtetit sovjetik” nga 1920-ta Lenini shkruan:

“Nënshtrimi, madje pa fjalë, gjatë punës ndaj urdhërave personale të udhëheqësve sovjetikë, të diktatorëve të zgjedhur a të emëruar nga institucionet sovjetike, të pajisur me autorizime diktatorësh, këto nuk janë siguruar në masë të mjaftueshme” (Lenini, *Soqinenija*, Botimi IV, Moskë, 1955, vëllimi 29, f. 162). Kurse në qershor, 1979, e përditshmja më e madhe kineze *Zhemin Zhibao* bënte një deklaram sa të papritur, aq të guximshëm: “Ajo që këtyre dhjetë vjetëve të fundit nënkuptohej me diktaturë proletariati ishte në të vërtetë diktaturë feudale, fashiste”. Po të mos vdiste Mao Ce Duni, ende do të ishte “pushteti autentik i popullit punonjës”.

Një argument bindës për këtë gjë është fakti se madje edhe e drejta skllavopronare romake është detyruar të deklarojë parimin e lirisë së njeriut: *Ab initio omnes homines liberi nascebantur* (Që nga fillimi të gjithë njerëzit lindin të lirë). Pa këtë, ajo s'do të ishte e drejtë, por “masë politike”.

proletariatit synon të dëftohet si demokraci. E drejta, që është “vullneti i klasës sunduese i shndërruar në ligj”, pushon të jetë vetëm “vullnet”, nis të shfaqet si drejtësi, pra si e drejtë. Ky dyfishim është i pashmangshëm dhe, në të vërtetë, është vetëm shprehje a imitim i dualizmit natyror, burimor të çdo të drejteje.¹⁷⁵

Kjo situatë ishte shkas për polemika të pafundshme pasuese që të dëshmohej ndarja e së drejtës nga morali. Tani - siç shihet - është e nevojshme të dëshmohet e kundërta: ndryshimi ndërmjet së drejtës dhe interesit. Kjo kontraversë në lidhje me të drejtën është e mundshme vetëm sepse e drejta është njëkohësisht edhe moral edhe interes, sepse është po aq “matematikë e etikës” (Hermann Cohen), sa dhe “masë politike” (Lenini). Me zhdukjen e këtij dualizmi, e drejta do të pushonte së ekzistuari. Në njërin rast ajo degradohet në përmbajtjen e vet, pra në interes, në forcë, në politikë, në “utilitas-in” romak; në tjetrin ajo sublimohet në idenë e drejtësisë abstrakte ose në apel moral. Në të dyja rastet, ajo pushon të jetë e drejtë.

2.

Pikërisht për këtë shkak as krishterimi, as materializmi s’e krijojnë dot të drejtën. Sepse e drejta nuk mbështetet në një parim. Krishterimi detyrohet të shikojë të drejtën vetëm si përpjekje vegulluese për rregullimin e kësaj bote, përpjekje që përfundon në mënyrë të pashmangshme me dështim. Sepse Krishti vjen të vërë dashurinë në vend të drejtësisë së Dhjatës së Vjetër, kurse dashuria s’është virtyt tokësor, por virtyt suprem qiellor (Thoma i Akuinit, Summa theologia, II, 1, 91). Krishti flak shërbimin gjyqësor (Luka, 12,13-15), kurse Hugo Grotius shkëput lidhjen e së drejtës natyrore me Predikimin mbi Kodër për shkak të “shenjtërisë së saj të lartë” - siç e shpjegon. Përkundrazi, materializmi tek e drejta sheh diç idealiste, statike, madje “reaksionare”. Në një anë, e drejta është e interesuar, shoqërore, politike, objektive, e tëra e kthyer nga kjo botë; në anën tjetër, ajo është normative, etike. Ajo përpiqet që në marrëdhëniet e kësaj bote të vërë parimin e drejtësisë, pra diç që s’është “nga kjo botë”. E shikuar në këtë mënyrë, e drejta është “unitet bipolar”, sikur njeriu, sikur Islami.

Ndaj, e drejta s’mun të inaugurohet përmes religjionit a materializmit. Por s’mundet as kundër tyre.

Pa përcaktimin kristian të vlerës së personalitetit të njeriut, të qëllimit, të drejtësisë, të të drejtave të patjetërsueshme, pa të gjitha ato që vuri dhe përcaktoi krishterimi, s’ka të drejtë. Nga ana tjetër, pa pranimin e vlerës dhe të rëndësisë së botës së jashtme, pa interes e fuqi, pa të gjitha ato që përcaktoi dhe afirmoi judaizmi, e drejta nuk do të kishte kuptim. Pa qasjen kristiane e drejta s’do të ishte e mundshme, pa atë judaizmi s’do të ishte e nevojshme. Nga këto dy premisa del se çdo e drejtë është për nga natyra islamike. Së këndejmi as krishterimi, as judaizmi nuk krijojnë të drejtën e vet, autentike. Një të drejtë të këtillë krijojnë Islami.

Shikuar historikisht, e drejta është fenomen i moshës së pjekurisë në jetën e kulturës. Ajo zë fill në kohën e balancimit të synimeve religjioze e shoqërore-politike në vetëdijen e njerëzve. Ky është çasti kur përfytyrimet religjioze janë ende të fuqishme dhe ndikojnë në jetën e njerëzve, mirëpo tashmë janë në masë të madhe të kufizuara nga konsideratat racionaliste e utilitariste të kohës së civilizuar që vjen. Krahës njeriut, vlerën e të cilit e afirmoi religjioni, shfaqet shoqëria si vlerë e pavarur. Në këtë çast këto

¹⁷⁵ Çdo e drejtë fillon si e drejtë e zakoneve. Ndërmjet zakoneve dhe moralit s’kishte ndryshim, dhe kjo la gjurmë edhe në ligjërime (p.sh. në frëngjisht: les mœurs=zakon). Kur gjykatësi gjykonte sipas së drejtës së zakonit, praktikisht ai do të zbatonte botëkuptimet dominuese morale.

janë dy vlera të barabarta, balanci i të cilave (balanci “islamik”) mundëson fillin dhe zhvillimin e plotë të së drejtës.

Ky ndërrim mund të vërehet në zanafillën e tre sistemeve më të njohura ligjore në histori: romak, islamik dhe evropian.

Faza e parë, burimore, e së drejtës romake, e njohur në histori si etapë e së drejtës civile (koha e perandorisë dhe e tre shekujve të parë të republikës) karakterizohet me unitetin e plotë të së drejtës dhe të religjionit, ius dhe fas. Norma e së drejtës ius ka natyrën e normës religjioze fas dhe anasjelltas. Më vonë pason ndarja e natyrshme e këtyre dy parimeve, mirëpo civilizimi romak dhe mendimi politik (shtetëror) romak u desh të kryqëzohet me filozofinë morale-religjioze stoike, që të vazhdohej zhvillimi i së drejtës romake. Principit empirik romak “utilitas” i bashkohet nocioni idealist stoik “lex universalis”.¹⁷⁶ Vetë as civilizimi romak, as filozofia e stoicizmit, njëra pa tjetrën nuk do ta prodhonin të drejtën romake.¹⁷⁷

Në rastin e Islamit kemi një lloj të “unionit personal”, kur është fjala për të drejtën dhe teologjinë. Pothuaj të gjitha autoritetet e mëdha “fetare” të Islamit shkruan vepra juridike.¹⁷⁸ Në shumicën e rasteve evropiani në ato vepra e ka të pamundshme të ndajë të drejtën nga teologjia. (Islami këtë ndarje edhe s’e njej). Në një farë kuptimi, e drejta është sajim i natyrshëm i Islamit. Alfred V. Kremeri shkruan: “Arabët janë populli i vetëm i Mesjetës së hershme që arriti suksese të rëndësishme në zhvillimin e në përpunimin shkencor të mendimit juridik. Rezultatet e tyre, sipas madhësisë qëndrojnë pranë veprës së romakëve, këtyre ligdhënësve të botës”.

Në historinë evropiane zhvillimi i së drejtës fillon me pushtimin e superioritetit të kishës dhe zgjat gjer më shfaqjen e doktrinëve socialiste dhe të socializmit në skenën evropiane. Kjo periudhë prej disa shekujve, përderisa bashkëjetojnë paralelisht elementet edhe të kulturës evropiane edhe të civilizimit evropian, është kohë e kartave të mëdha evropiane dhe e kodeve. Ky dualitet - dualitet islamik, në esencë - në mënyrë tejet plastike shprehet në opusin e madh juridik të Hugo Grotiusit, figurë qendrore e mendimit evropian juridik. Kah fundi i periudhës së reformacionit ai përgjithëson doktrinat e autorëve katolikë e protestantë juridikë dhe dëshmon se në ç’masë e drejta varet dhe nuk varet njëkohësisht nga etika dhe religjioni. Falë këtij dualizmi një numër i shkrimtarëve (p.sh. K. Werner e Ahrens) do të dëshmojë më vonë se ndarja e së drejtës dhe e moralit është meritë e madhe e Grotiusit, përderisa të tjerët (p.sh. Kirchmani) do të pohojnë të kundërtën. Por duke pohuar se Zoti është burimi i sprasmë i së drejtës (De Iure Belli, I/I, 10,2) Grotiusi do të vërtetojë edhe një herë qartas varësinë e çdo të drejteje nga religjioni.

¹⁷⁶ Gjithsesi ndikimit të stoës duhet t’i jemi mirënjohës për ato fragmente të madhërishtme tek e drejta romake ngritet në lartësitë e njëmendta të së drejtës. P.sh.: *Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere* (Ja normat e së drejtës: të jetosh me nder, të mos fyesh tjetrin, secilit jepja të veten).

¹⁷⁷ Juristët romakë bien në kontakt me të drejtën natyrore stoike rreth 150 vjet para Krishtit, kur Paneti, njëri nga stoikët më të rëndësishëm të asaj kohe, qëndroi në Romë. Rezultati më i frytshëm i kësaj sinteze janë, pa dyshim, veprat e Ciceronit. Për ndikimin e stoicizmit në të drejtën romake shih: P. Barth, *Die Stoa*, f. 120 e më tej.

¹⁷⁸ Kështu p.sh. imami i njohur Ebu Jusuf shkroi një vepër për financat (*Kitabul-haraxh*), ndërsa shkrimtari tjetër i madh “fetar” Esh-Shejbani librin për të drejtën e luftës (*Kitabu-s-Sijeri*).

3.

Pavarësia e së drejtës nuk rrënohet dot tërësisht qoftë edhe në shtetin më ekstrem marksist. Edhe krahas qëndrimeve tejet të qarta teorike, në praktikë identifikimi i së drejtës me vullnetin e pushtetit bëhet i pamundshëm dhe këtu mbetet gjithmonë një hon i papushtueshëm, më i vogël a më i madh. U pa se socializmi dhe një sistem ligjor i zhvilluar, i pavarur dhe i lirë nuk durohen.¹⁷⁹ Çdo e drejtë kërkon distancë, normë. Socializmit i përgjigjet drejtpërdrejtshmëria, objektiviteti, “action direct”. Në socializëm, që bart pikëpamjet e fizikës (a të biologjisë) në jetën shoqërore, s’ka vend e drejta, që s’njeh “duhet”, tek çdo gjë “është”.¹⁸⁰

Prestigji i ulët i gjyqeve në vendet e të a.q. “demokraci popullore” është pasojë e raportit ideologjik ndaj së drejtës, e cila, përkundër të gjitha presioneve, mbetet në një farë mase e drejtë natyrore dhe jo vullnet i klasës sunduese. Gjyqi si ekzekutues i drejtpërdrejtë dhe realizues i së drejtës detyrohet të ndajë fatin e së drejtës në përgjithësi dhe, si i tillë, të jetë “i rrezikuar”. (Siç mund të vërehet me lehtësi, e njëjta gjë ndodhë edhe me prestigjin shoqëror të avokaturës). Çdo pushtet i kësaj natyre synon që të drejtën ta reduktojë në rrafsh politik, ndërkaj gjyqin në rrafsh të sekretariatit, mirëpo duke qenë se s’e arrin tërësisht asnjëherë këtë gjë, ai i shmanget gjyqit dhe në rast nevojë shërbehet me ndekje direkte përmes policisë, enteve administrative dhe kampeve të përqëndrimit, pra me mjete jashtëgjyqësore, jashtëjuridike. Shteti dhe pushteti janë shprehje e fuqisë fizike, ndërkaj gjyqi dhe e drejta-shprehje e fuqisë morale. Të pranosh se fuqia morale e gjyqit (e së drejtës) mund të jetë baraspeshë e fuqisë fizike të shtetit, kjo në masën më të madhe do të thotë të pranosh epërsinë e idesë mbi materien, të frymës mbi sendet. Pavarësia e gjyqit, nëse ajo do të thotë barazi ose epërsi ndaj fuqisë fizike të pushtetit, është parim jologjik, që pranohet në çdo kulturë dhe, natyrisht, në çdo religjion, por jo dhe në sistemin e shtetit ateist, sepse është në divergjencë me vetë parimin mbi të cilin mbështetet ky sistem.¹⁸¹

Në të njëjtën linjë është edhe formalizmi i zhveshur dhe mosrespektimi i ligjeve vetjake si dhe prodhimi përtej masës, inflacioni, i akteve të nënligjeve.¹⁸² Kjo është pasojë e “action direct”, përkatësisht e përpjekjes që ligjet të zëvendësohen me veprim politik ose thjesht me akte politike, me letra, porosi ose madje me fjalime udhëheqësish, që bëhen pastaj më të rëndësishme se kushtetuta e ligji (t’i përkujtojmë citatat e Mao Ce Dunit). Në të gjitha shtetet e këtij tipi vërehet autoriteti i pamjaftueshëm, më shumë formal, i organeve përfaqësuese dhe pushteti i madh i autoriteteve ekzekutuese e i

¹⁷⁹As më 1978, 30 vjet pas konstituimit, RP e Kinës nuk ka as kod civil as kod penal. Puna për të hartuar kodin konsiderohej një kohë të gjatë “zonë e ndaluar” (sipas deklaratës së juristit të njohur kinez, Han Ji Dun në një këshillim, më 1978).

¹⁸⁰J. Pashukanis, juristi më i njohur sovjetik për përgatitje teorike ndërmjet dy luftave (u zhduk gjatë spastrimeve të Stalinit) në mënyrë tejet konsekuente pohon se nuk ka kurrfarë të drejte proletare, se s’ duhet të ketë kurrfarë të drejte socialiste (J. P., *Allgemeine Rechtslehre und Marxismus*, 1929, f. 33). Këtë qëndrim do krahasuar me negacionin e anasjelltë, por “të një lloji”, kristian të së drejtës të Rudolf Sohmit: “E drejta kishtare qëndron në kundërshtim me vetë esencën e Kishës”. (Rudolf Sohm, *E drejta kishtare*).

¹⁸¹Do vërejtur se si në këto vende gjithandej parimi i gjykatësit të përhershëm - garanci e pavarësisë së gjykatësve dhe e së drejtës së qytetarëve - është zëvendësuar me parimin e kundërt - me rizgjedhje. Sistemi i rizgjedhjes i vë gjykatësit në raport të varësisë së plotë nga pushteti. Gjykatësit detyrohen vazhdimisht të kujdesen të jenë “në mëshirën” e atyre që vendosin për zgjedhjen e tyre të sërishme. Është e tepërt të theksohet se deri në ç’masë e ka degraduar kjo situatë vokacionin e gjykatësit.

¹⁸²Kështu p.sh. në BRSS në periudhën 1937-1974 u apvoruan rreth 370 ligje. Për të njëjtën periudhë ekzekutivat (këshilli i ministrave, disa ministri dhe institucionet e ngjashme ekzekutive) aprovuan mbi 700.000 (!) nënakte ligjore.

organeve të ndjekjes në krahasim me gjyqet dhe avokaturën. Përpyekja e secilit shtet të këtillë që gjyqin ta reduktojë në rangun e administratës së dëgjueshme dhe paaftësia e tij që përpyekjen ta kryejë me sukses të plotë - këto dy gjëra, secila më vete, flasin pikërisht për natyrën e së drejtës dhe për relacionin religjioni-e drejta-atheizmi.

4.

Të gjithë njerëzit, pothuaj pa dallim, në aktin e drejtësisë besojnë heshtazi në shpirt dhe veprojnë në atë mënyrë. Nëse dikush pranon se ka kryer vrasjen, por pohon se veprën e bëri padashur, rreth ç'gjëje angazhohen atëbotë të gjitha palët në kontest, prokurori dhe mbrojtësi, dëshmitarët, ekspertët dhe gjyqi? Me ç'merren ata të gjithë, pse mundohen, mbajnë fjalime të përgatitura, bëjnë analizat më pedante kur kryerja e veprës është vërtetuar duke u pranuar, kurse pasojat e saj në botën e jashtme janë të njohura dhe të pakontestueshme? - Tërë përpyekja e tyre nuk ka të bëjë fare me faktet objektive, të jashtme, por me një çështje të brendshme: çështja e qëllimit, jo, prandaj, me diç që i përket botës së jashtme, që ka ngjarë jashtë, por me diç që ka ngjarë përbrenda. Madje edhe kur objekt provash janë faktet, ato janë të tilla vetëm po që se na ndihmojnë të njohim esencialen dhe kjo është gjendje e shpirtit. Dhe jo vetëm kaq: secili prej aktorëve në këtë akt drejtësie në mënyrë spontane konsideron se ajo që i përket qëllimit, synimit, vullnetit, në këtë çast është shumë më e rëndësishme se vepra dhe pasojat e saj në botën e jashtme. Prandaj, që të gjithë, madje pa qenë të vetëdijshëm për këtë gjë, ia njohin epërsinë shpirtit mbi realitetin. Punëtori që nga pakujdesia shkakton fatkeqësi në minierë dhe, për pasojë, vdekjen e njëqind punëtorëve do të jetë më pak përgjegjës, madje edhe më pak dënohet, se njeriu që nga lakmia vret plakën, që tashmë është me një këmbë në varr. A thua një aktgjykim i tillë "i palogjikshëm", të cilën do ta miratojmë gjithmonë, përderisa të jemi njerëz, nuk do të thotë se e pranojmë që shpirti ekziston dhe se ne, në të vërtetë, gjykojmë jo atë që ka ndodhë në botën reale, por atë që ka ndodhë në shpirtin e dorasit?

Gjyqi i njeriut, drejtësia njerëzore përpiqet ta imitojë gjyqin e Zotit, synon drejtësinë e Zotit. Dhe drejtësia njerëzore është aq më afër drejtësisë hyjnore sa më shumë të merrë në konsideratë qëllimin, synimin, motivin. "Dhe nuk bëni mëkat kur gaboni e veproni padashur. Por mëkatoni për gjërat që i bëni me dashje, me vendimin e zemrave tuaja" (Kur'ani, 33/5). Përfillja sado e vogël e qëllimit përfshin pranimin e Zotit dhe, për pasojë, mohimin e materializmit. Sakaq do ta shohim sesi kjo logjikë, me konkludim të kundërt, u desh ta shpjerë filozofinë materialiste të mohimi i nocionit të përgjegjësisë, domethënë të drejtësisë dhe të fajit dhe të afirmimi i një parimi të kundërt, objektiv: mbrojtja shoqërore. Ky zhvillim ishte tërësisht i ligjshëm.

Dënimi dhe mbrojtja shoqërore

1.

Çështja për të cilën është fjala ka të bëjë me arsyeshmërinë e sanksionit ndaj kundërvajtësit dhe ka lidhje gjithsesi me pyetjen klasike se a është vepra e lirë a e kushtëzuar (qoftë nga konstitucioni i kryesit a nga rrethanat në të cilat jeton, ose edhe nga njëra edhe nga tjetra). Në njërin anë janë ata që aplikimin e sanksionit e arsyetojnë

me zgjedhjen e lirë që ka çdonjëri; në anën tjetër janë ata që pohojnë se dënimi s'bën dobi, sepse vepron siç vepron, ndaj dënimi është njësoj joefikas (dhe i paarsyeshëm) sikur ndaj të sëmurit. Sipas tyre, dënimi është i pavend, por ka vend "mbrojtja shoqërore", *défense sociale* me masa që të mbrohet shoqëria nga kryesi i pafajshëm i veprës. Të parët, pra, mbështeten te liria, të dytët te determinizmi, ose te personaliteti dhe te shoqëria.

Dilema dënimi-mbrojtja shoqërore është e vjetër sa dhe legjislacioni penal, kurse shqyrtimi i saj mundëson që nga këndi tjetër të shikohen çështjet me të cilat merret ky libër.

Nocioni i fajit (*dolus*) dhe i dënimit gjendet që në kodeksin e Hamurabit, librin më të vjetër të njohur juridik, kurse R. Van der Made dëshmoi se idetë e mbrojtjes shoqërore mund të gjenden që në Greqinë Antike.¹⁸³

Individualistët besojnë se njeriu është fajtor për delikt. Pozitivistët besojnë se faji është në anën e shoqërisë, të rrethanave, me një fjalë, në gjërat që janë jashtë njeriut. As nuk do të thotë bindja e parë se njeriu është a priori i keq, as e dyta se është i mirë. Përkundrazi, vetëm mund të thuhet se e para do të thotë që njeriu është subjekt, personalitet i lirë dhe përgjegjës, kurse e dyta - se është send në mesin e sendeve, fakt biologjik që u nënshtrohet ligjeve të pashmangshme të natyrës dhe i pafuqishëm ta pushtojë lirinë. Në të vërtetë, pikëvështrimi i parë mbështetet në bindjen se njeriut i është dhënë të jetë i mirë dhe i keq, se patjetër është gjithnjë njëri a tjetri, ndërkaq i dyti përmban qëndrimin se vetë ai s'është as i mirë, as i keq, se janë rrethanat ato që përcaktojnë sjelljen e tij, të cilën pastaj ne, sipas ndonjë kodeksi moral, e kualifikojmë si të mirë a si të keqe. Pozitivistët nuk besojnë se ekziston personaliteti i lirë që zgjedh vetë në mënyrë autonome, ndaj, as bartësi autonom i përgjegjësisë.

Është gabim të supozohet se më vonë, në vetë të drejtën penale njëri nga dy drejtimet u tregua më i ashpër a më i butë nga tjetri. Siç do të shihet, kjo varet prej shumë rrethanave të tjera.

Duke u nisur nga parimi i mbrojtjes shoqërore, sipas masave ndaj kryesit është e mundshme të arrihen konkludime të ndryshme, madje kundërshtuese.

Është i mundshëm konkludimi se ashpërsia s'mund të arsyetohet, meqë vepra është rezultat i rrethanave të dhëna, ndaj çdo dënim është absurd. Mirëpo është gjithashtu i mundshëm konkludimi se është rreziku objektiv kompetent ose konsideratat e pranisë dhe të kërkohen masa e dënime tejet të ashpra dhe tërësisht të padrejta.

Në të njëjtën mënyrë, historia e së drejtës penale dëshmon se ideja e fajit individual përfundoi me dënime tejet të ashpra (inkuizicioni p.sh.), si dhe me botëkuptime tejet humane të dënimit. Madje edhe në debatet rreth arsyeshmërisë së dënimit me vdekje do vërejmë se ithtarët e dënimit më të rëndë gjenden ndërmjet protagonistëve të të dy anëve.¹⁸⁴ Graven, përfaqësuesi aktiv i lëvizjes për mbrojtjen shoqërore, angazhohet për aplikimin e sërishëm të dënimit me vdekje në Zvicër. Dënimi me vdekje mund të mbrohet e të sulmohet nga pozitat edhe të njëres palë edhe të tjetres, vetëm se tek individualistët ai do të jetë sanksion ndaj personalitetit të lirë për shkak të manifestimit ekstrem të vulnetit të mbrapshtë, ndërkaq tek ithtarët e mbrojtjes shoqërore do të trajtohet si "dëmontim" i pjesës së dështuar, defekte të mekanizmit shoqëror. Në rastin e parë, ai, pra, do të marrë një arsyetim më human, kurse në të dytin - një arsyetim johuman, mekanik. Në këto arsyetime tashmë dallohen qartë bazat e largëta filozofike a

¹⁸³ R. van der Made: Contribution a l'étude de l'histoire de la defense sociale, Revue de Criminologie et de droit penal, 1949-1950, f. 944.

¹⁸⁴ P.sh. juristi zviceran M. Graven

metafizike, të cilat në rastin e parë zgjojnë asociacionet e “prologut në qiell”, kurse në të dytin-të Darwinin dhe të evolucionizmit. Sidoqoftë, një gjë është fare e sigurt: çdo pikëpamje individualiste gjithmonë do të përfshijë institucionin e dënimit si hakmarrje, përderisa pikëpamja materialiste gjithmonë do të supozojë ca masa, mbase tejet të ashpra e të rënda, mirëpo gjithnjë në principin e një natyre jashtëndëshkimore, që synojnë, siç thotë M. Anceli, “të neutralizojnë delikuentin” (të vërehet shprehja e huazuar nga fizika), qoftë duke e eliminuar e ndarë, qoftë duke aplikuar metoda për ta shëruar a për ta riedukuar.¹⁸⁵

Marrë në përgjithësi, ndryshimi ndërmjet dënimit dhe masës mbrojtëse qëndron në faktin se në rastin e parë kemi parasysh drejtësinë, në rastin e dytë interesin. Në të parin personalitetin, në të dytin shoqërinë. Pësia e dënimit është në përpjesëtim me fajin; lloji i masës mbrojtëse është në varësi nga rreziku objektiv (shoqëror) i fajtorit. Meqë edhe dënimi edhe masa mbrojtëse zakonisht përmban heqjen a kufizimin e së drejtës të fajtorit, është e mundur që masat mbrojtëse të supozojnë kufizimin e madh të së drejtës pa kurrfarë faji të personit ndaj të cilit masat merren. Sidomos kjo gjë mund të manifestohet në formë të ashpër e të deformuar të masat që merren për shkak të sigurisë a të prevencës së përgjithshme, kur me dënime model dëshirohet të frikësohen fajtorët potencialë - masa që u përdorën në të vërtetë që u shpërdorën shpesh për të ndëshkuar deliktet politike. Janë shembull drastik “spastrimet” e Stalinit, në të cilat, sipas disa të dhënave, “u spastruan” nga shoqëria rreth 10 milionë njerëz. Të vërehet se “spastrimi” s’është dënim, por spastrim i shoqërisë nga elementet që pengojnë dikë a diku. Edhe “neutralizimi” edhe “spastrimi” janë veprime mekanike, nocione mekanike. Anasjelltas, dënimi është nocion moral dhe shfaqet për herë të parë në librat fetarë, kur flitet për dënimet e Zotit dhe kjo dëfton lidhjen si terminologjike, si historike ndërmjet religjionit dhe teorisë së dënimit. Prapa legjislacioneve që theksojnë më tepër principin e dënimit qëndron filozofia idealiste, kurse prapa atyre që përfaqësojnë principin mbrojtës qëndron pozitivizmi.

Bashkë me dënim vete gjykimi siç shkon me masën e mbrojtjes shoqërore trajtimi. Kurse gjykimi është dramë që zhvillohet nën shenjën e çështjeve tronditëse e madhështore të lirisë, të përgjegjësisë, të drejtësisë e të padrejtësisë. Gjykimi gjithmonë është ndërthurë me ceremonial të caktuar që na përkujton dramën ose ritin.¹⁸⁶

Anasjelltas, masa mbrojtëse është çështje e volisë dhe atë e përcakton mjeku, psikologu, sociologu, gjithsesi jo gjykatësi. Shikuar parimisht, përjashtoj rastet e ndryshme që ofron, si gjithnjë, praktika, masat mbrojtëse janë pjesë përbërëse të manipulimit të përgjithshëm me individët njerëzorë në utopi. Dhe në utopi s’ka gjyq e gjykim, sepse s’ka liri, as përgjegjësi, siç nuk ka as etikë e të drejta.

Prandaj themi: njeriun e lirë e shpallim përgjegjës dhe e gjykojmë, ndërkaq nga anëtari i shoqërisë mbrohem. Anëtari i shoqërisë s’ka faj, as përgjegjësi. Ai mund të jetë vetëm i dëmshëm a i dobishëm dhe kjo s’është çështje e zgjedhjes, por e fakteve, ndërkaq faktet janë absurde. Humanizmi s’është detyrimisht mëshirim. “Të vjen keq për të çalët e për të verbërit; pse s’të vjen keq edhe për të këqijtë? Ata janë të këqij kundër vullnetit të vet” - kjo fjali e Epikurit përmban mëshirim, por jo humanizëm, jo dhe religjion.

¹⁸⁵ Nga ky aspekt në teori pothuaj s’gjenen përjashtime. Idealisti Kant (dhe Hegeli) mbron pothuaj “dhëmb për dhëmb...”, kurse materialisti Holbach tërësisht e mohon principin e shpagimit në të drejtën ndëshkimore (Holbach, *Systeme de la nature*).

¹⁸⁶ E. Blochu dëshmoi se drama ka origjinë të dyfishtë: gjyqësore e misterike (Bloch, po aty, f. 238), ndërsa Benjamini se edhe tre unitetet e saj: i vendit, i kohës e i veprimt, rrjedhin nga origjina gjyqësore e tragjedisë (Benjamin, *Ursprung des deutsche Tragenspiels*, 1928, f. 111).

Humanizmi afirmon njeriun si qenie të lirë, që do të thotë si qenie përgjegjëse. Asgjë s'e degradon njeriun se ta proklamosh papërgjegjës. Njeriu është përgjegjës, vetëm shtaza e sendi nuk janë. Këtu qëndron ndryshimi ndërmjet stoicizmit (stoe) dhe religjionit. Stoicizmi në plan të parë vë mëshirimin dhe përdëllimin; religjioni - përgjegjësinë.¹⁸⁷ Religjioni është proklamata më konsekuente e përgjegjësisë së njeriut, prandaj edhe e vlerës së tij si njeri. Défense sociale në esencë është teori johumane, madje edhe kur e liron njeriun ose kur aplikon masa të buta, sepse e shpall njeriun papërgjegjës për aktet e tij. Anasjelltas, teoria e fajit është humane, njerëzore, edhe kur shqipton dënime të ashpra. Dënimi është e drejtë njerëzore e fajtorit dhe mohimi i tij ndërlidhet me mohimin e të drejtave të tjera njerëzore. Hegeli tejet me konsekuencë pohon se vetëm dënimi si hakmarrje është në harmoni me dinjitetin njerëzor të kriminelit dhe se ai nuk guxon të ketë kurrfarë qëllimi tjetër praktik (frikësimin a riedukimin). Përgjegjësia është forma më e lartë e manifestimit të vlerës e dinjitetit njerëzor dhe ka rëndësi, morale, pra të botës tjetër. Përgjegjësia e njeriut mbi tokë, para njerëzve, ekziston vetëm meqë ekziston përgjegjësia e tij në kuptimin absolut, përgjegjësia e tij në amshueshmëri, para Zotit. Në të vërtetë, kjo përgjegjësi e amshueshme e personalitetit të lirë për veprat e tij ose, më mirë, për zgjedhjen e tij, është kusht i përgjegjësisë së njeriut në botë, para njerëzve. Të gjitha legjislacionet janë përpjekje të zbehta të gjyqit të Zotit mbi tokë. Në këtë argumentim qëndron shpjegimi se përse materializmi gjithmonë do të synojë argumente të tjera, siç janë dobia shoqërore ose dëmi shoqëror dhe jo edhe përgjegjësia e subjektit. Kategoria e përgjegjësisë, madje as e dënimit dhe e gjykimit nuk i përkrasin inventarit të materializmit.

2.

Qëllimi i dënimit s'është as pengimi, as mbrojtja, as kompensimi, as prevenca, madje as përmirësimi i fajtorit. Qëllimi i tij është vënia e baraspeshës në sistemin moral, e cila është çrregulluar me kryerjen e veprimit. Dënimi është mohim i deliktit dhe ky mohim i së drejtës. Ai, pra, është "mohim i mohimit" (Hegeli), remedium peccati. Edhe pse ky çanësim tingëllon si tepër parimor dhe pa jetë, s'mund t'i shmangesh, sepse, pa marrë parasysh tërë zhvillimin e mëvonshëm që dënimin e ndërlidhi me një sërë faktesh të tjera, veçanërisht me ato që kanë të bëjnë me prevencën e mbrojtjen, dënimi, kudo të jetë, do të ngërthejë gjithmonë këtë kuptim burimor: do të mbetet hakmarrje, përgjigje morale ndaj aktit jomoral, inutilitar, dëndur e padobishme, madje praktikisht e dëmshme. Anasjelltas, masa mbrojtëse gjithnjë është e motivuar nga levërdia, nga mbrojtja e interesit më të madh duke flijuar interesin më të vogël, nga nënshtrimi i interesit të individit interesit të shoqërisë. Dënimi synon efektin moral, masa mbrojtëse - levërdinë shoqërore.

Ideja e hakmarrjes, e dënimit, rrjedh nga përfytyrimet fetare se krimi zemëron hyjnitë. Pa marrë parasysh kufizimet dhe përmirësimet e mëvonshme, kjo ide nuk do të dëbohet kurrë tërësisht nga botëkuptimi i drejtësisë penale. Diku në vend të hyjnisë, të zemërimit të Perëndisë, do t'i referohen sistemit të fyer moral, që nuk paraqet ndonjë shmangie esenciale, por vetëm terminologjike, sepse Zoti është krijuesi dhe roja e sistemit moral. Këto që u ekspozuan janë, natyrisht, vetëm pamje teorike e gjërave. Për objektin që shqyrtojmë në këtë libër janë karakteristike dy fakte: (1) se përballë parimit të fajit moral u shfaq teoria e mbrojtjes shoqërore si ekuivalent i kundërt i tij dhe (2) se në jetën e përditshme, në nxjerrjen e ligjeve, legjislacionet pozitive, pa marrë parasysh se cilës

¹⁸⁷ Kur' ani, 75/38,23/16 etj.

filozofi i referohen, asnjëherë nuk nxjerrin ligje “të pastra”. Në secilin nga ligjet pozitive ndjehet edhe prania e atij principit tjetër, që përndryshe mohohet në teori. Kështu, me sa dimë, në praktikë nuk ekziston legjislacion penal që bazohet tërësisht mbi parimin e fajit, as tjetri tek do të zbatoheshin me konsekuencë idetë e mbrojtjes shoqërore. Mund të flitet vetëm për prevalencë më të madhe a më të vogël të njërit nga këto dy parime.¹⁸⁸

Edhe lëvizja vetë defence sociale, që zuri fill në shekullin XIX dhe në fillim mbronte qëndrime ekstreme, përjetoi evolucion të pashmangshëm. Njëri nga protagonistët e njohur të kësaj lëvizjeje, Marc Anceli, shkruan: “Ndërmjet dy luftërave, në legjislacionin pozitiv përfundimisht ngadhënjeu pikëpamja për rrugën e mesme (media via) ndërmjet doktrinëve klasike të fajit - hakmarrjes dhe doktrinës së mbrojtjes shoqërore”.¹⁸⁹ Dhe më tutje: “Mirëpo, a do të thotë se koncepti i mbrojtjes shoqërore domosdo përfshin në vete mohimin e çdo veprimi të dhunshëm dhe në fund, mohimin e dënimit në përgjithësi? Mos duhet që përfundimisht këtu të përcaktohem për të drejtën penale ose për mbrojtjen shoqërore? Shumë ithtarë të vendosur të mbrojtjes shoqërore, përkundrazi, binden se do bërë bashkimin e së drejtës penale dhe të mbrojtjes shoqërore në një perspektivë të re”.¹⁹⁰ Për domosdoshmërinë e sintezës flet qartë edhe evolucionin e Unionit Ndërkombëtar i së drejtës penale (L’Union internationale de droit penal), i cili që nga fillimi (1889) ishte protagonist i theksuar i idesë së mbrojtjes shoqërore. Duke përqafuar shkallë - shkallë më vonë idenë e përgjegjësisë morale, ky institucion, më 1914, me rastin e 25 vjetorit të themelimit, mund të konstatonte në dokumentin zyrtar se “tani përfaqëson të dy doktrinat”. Rezultati në teorinë e së drejtës qe e a.q. teori relative e dënimit, kurse në legjislacionin praktik u shfaq formula “dënimi mbrojtës” (mbrojtja + dënimi), një trajtë e “unitetit bipolar” në lëmin e drejtësisë. Në jetë triumfoi “rruga e tretë”.

Sa i përket Islamit, ai si religjion niset nga parimi i hakmarrjes /shpagimi/, mirëpo si religjion i islamizuar ai pranon elementet e mbrojtjes shoqërore. Në esencë ky është i njëjti zhvillim - në pajtim me “borxhin ndaj kësaj bote” - që bëri nga lutja namazin, nga lëmosha zekatin, nga bashkësia e pastër shpirtërore umetin, bashkësinë shpirtërore-politike. E drejta penale islame njihte sistemin e veçantë të riedukimit për të miturit, fare të përafërt me pikëpamjet e sotme, mandej parimin e vlerësimit të lirë gjyqësor të provave dhe në një farë mase trajtimin sociologjik të deliktit dhe të delikuentit.

Marc Anceli shkruante: “E drejta islame nga shekulli XIV, që pranoi papërgjegjësinë e fëmijëve nën 7 vjeç dhe që për të miturit mbi 7 vjeç gjer në moshën e pubertetit parashihte vetëm masat e riedukimit, që nuk kishin karakter të dënimit, organizoi për kundërvajtësit e moshës madhore një sistem, që në një farë mase mund të konsiderohet sistem i mbrojtjes shoqërore: me përjashtim të pesë krimeve të mëdha të përcaktuara e

¹⁸⁸ Si shembull të prevalencës së parimit të fajësisë mund të shërbejë kodi italian penal. Shembull të kundërt do të ishin ligjet penale të vendeve skandinave dhe veçanërisht kodi i ri i Islandës.

¹⁸⁹ M. Ancel, *La defense sociale nouvelle*, Paris, 1954.

¹⁹⁰ M. Ancel, *po aty*.

të parapara në Kur'an, një numër i delikteve varej nga vlerësimi i lirë i gjyqit, që obligohej të mbante llogari në të njëjtën kohë për deliktin e bërë, për kushtet nën të cilat qe bërë delikti dhe për personalitetin e kundërvajtësit.”¹⁹¹

¹⁹¹ Shih edhe: Said Mustafa El Said Bej, La notion de responsabilite penal, Travaux de la semaine internationale de droit musulman, Paris, 1951 dhe L. Milliot, Introduction a l'etude du droit musulman, Paris, 1953.

10. Religjioni i pastër dhe materializmi i pastër si të pamundshëm

- ❖ *Idetë dhe realiteti*
- ❖ *Isai e krishterimi*
- ❖ *Marksizmi dhe marksizmi*
- ❖ *Martesa*
- ❖ *Dy lloje besëtytnish*

Idetë dhe realiteti

Edhe religjioni edhe utopia deformohen kur hyjnë në jetë, kur bëhen dhe nëse bëhen praktikë jetësore. Trajtat e tyre të pastra dhe konsekuente gjenden vetëm në libra. Kur njeriu i aplikon në jetën reale njerëzore, religjioni “natyralizohet”, merr diçka nga e ulëta, kurse utopia “humanizohet”, merr ca tipare morale. Deformimi edhe i krishterimit edhe i materializmit gjithnjë bëhet për t’iu afruar njeriut, pamjes së tij të vërtetë animale-humane. Në rastin e parë kjo është zbritje nga hyjnorja; në rastin e dytë kjo është ngritje nga animalja; në të dyja rastet ky është spostim drejt njerëzores.

Disa dukuri të njohura nga historia e krishterimit janë vetëm aspekte të ndryshme të deformimit të pashmangshëm të këtij religjioni në kontakt me jetën. Dhe para së gjithash: institucionalizimi i religjionit (themelimi i kishës), martesë (në vend të pastërtisë seksuale), puna (Shën Augustini), raporti i ndryshuar ndaj pronësisë, ndaj pushtetit, ndaj arsimit, shkencës (përkundër fjalisë ungjillore “Lum varfanjakët nga dituria”... pranimi i forcës e i dhunës (inkuizicioni) etj. Këtu do të hynte edhe qëndrimi pajtues ndaj marksizmit kohëve të fundit, për ç’gjë do të flitet më shumë më vonë.

Shmangie të ngjashme, por të drejtimit të kundërt, vërehen edhe në praktikën e marksizmit, pra të materializmit: përqaftimi (qoftë edhe në mënyrë deklarative) i disa parimeve humaniste që shpalli Revolucioni frëng (të drejtat e njeriut dhe të qytetarit) dhe i disa “paragjykimeve” nga trashëgimia kulturore e epokave të kaluara (liria e personalitetit, liria e mendimit, paprekshmëria e letrave, e banesës e të ngj.); të a.q. stimulime “morale” si shpërblim për punë (e kundërta e parimit se njeriu motivohet ekskluzivisht nga interesi); roli vendimtar i partisë politike si një faktor subjektiv e i vetëdijshëm; kulti i personalitetit, shpallja e gjyqit dhe e legjislacionit të vet si “objektiv”, të drejtë, gjithëshoqëror (përkundër çanësimit për të drejtën si “vullnet i klasës sunduese”); akseptimi i martesës dhe i familjes, i pronës dhe i shtetit (e kundërta nga qëndrimet e klasikëve të marksizmit); ruajtja e parimit të fajit në të drejtën, shpallja e heronjve, ruajtja e nocioneve të vëllazërimit e të atdhetarisë (ndihmë “vëllazërore”, partitë “motra”); lufta atdhetare (a nuk janë iluzione borgjeze vëllazërimi e atdheu?); insistimi në praktikë për disa norma të moralit publik (kritika ndaj pornografisë, lakuriqësisë dhe ndaj shfrenimit seksual); thirrjet që të jetohet e të punohet për lavdinë e “atdheut socialist”, akseptimi i të a.q. letërsi heroike, dogmatizmi ideologjik e teorik (a thua ekzistuan “të vërtetat e përjetshme”?) etj.

Pa marrë parasysh se feja në esencë është gjithmonë dhe vetëm thirrje që të jetohet për botën e ardhshme, njerëzit vazhdimisht besimit ia ndajshtonin edhe shpresat e synimet e përditshme - pra Islamin e dëshironin. Është dëshmuar historikisht se për t’u pagëzuar në të krishterë rol të rëndësishëm në ditët e para të krishterimit luajtën sofrat e përbashkëta “agape”. Ka gjithashtu dëshmi se urata për “faljen e mëkateve” shndërrohej fare lehtë në kërkesën për “faljen e borxheve”, prandaj njëri nga etërit e Kishës, Tertuliani, u desh të përdorte autoritetin e vet në dobi të kuptimit autentik - të faljes së mëkateve. Shumë lëvizje në Mesjetë njëkohësisht patën karakter fetar e social, prandaj natyrën e tyre është vështirë ta shpjegojmë me një dimension të vetëm, kurse disa lëvizje të sotme socialiste u referohen teksteve të Biblës. Këto fakte vërtetojnë qëndrimin e përgjithshëm të Islamit se religjioni i pastër dhe politika e pastër ekzistojnë vetëm në

ide, ndërsa në jetë është vetëm përzierja e tyre, komponentet e ndryshme të së cilës në disa raste është pothuaj e pamundshme të izoloohen!

Isai e krishterimi

Kur flasim për pamundësinë e realizimit të religjionit të pastër në botë, një shembull kapital s'mund të lëhet anash: ky është mossuksesi historik i krishterimit. Në fenomenin e krishterimit do dalluar historinë e Krishtit dhe historinë e krishterimit, që të sqarohen gjërat më mirë. Në njërin anë është Isai, ndërkaq në anën tjetër krishterimi. Me kalimin e kohës, në vetëdijen njerëzore ky dallim mori trajtën e dallimit ndërmjet hyjnoses dhe njerëzores dhe është i këtillë, në një farë mënyre. Ai u bë shkas dhe ndikoi më vonë të mbahet dogma për Isain si bir i Zotit. Në mitin kristian për zotin-njeri qëndron pranimi i fshehur për pamundësinë e krishterimit në jetën reale. “Kristiani i fundit vdiq mbi kryq” (Nietzsche).

Ka autorë që konsiderojnë se mossendërtimi i krishterimit është ideja e fshehur e veprës së Cervantesit. Don Kishoti është Krishti i shpotitur. Disa veprën e quajtën “Ungjilli i zi”. Trashëgimtarin e parë të vet, Pjetrin, Krishti e qortonte që “të mos mendojë në Hyjnoren, por në njerëzoren”. Dhe Pjetri është “gur këndi mbi të cilin u ngrit Kisha”. Me këtë deklaratë, para gjithë të tjerëve Krishti përvijësoi kuptimin e historisë së tërë krishterimit të mëvonshëm, të krishterimit si kishë: të tjetërsuar nga Krishti.

Procesi historik, gjatë të cilit krishterimi nga shkenca e Isait, si religjion i pastër, u shndërrua në ideologji, në kishë, në organizatë, është njëra nga ngjarjet më dramatike e më të rëndësishme në historinë njerëzore. Pas persekutimeve që zgjatën afro tre shekuj dhe që paraqesin duelin më këmbëngulës në histori ndërmjet religjionit dhe paganizmit, shteti greko-romak filloi të pajtohet me gjendjen e re. Detyrimisht kjo do të thoshte fundin e tij, por, si duket, Diokleciani i vetmi e kishte të qartë këtë gjë dhe e parapau. Shteti romak dhe pushteti politik zbriste të njëjtës tatëpjetë në të cilën feja ngadhënjyese ngjitej. Më 311 u shpall edikti për tolerimin e krishterimit (perandori Galeri dhe fill pas kësaj, më 313 Konstantini shpalli ediktin për njohjen e krishterimit). Duke bërë organizim të fortë nga bashkësia shpirtërore, fuqi politike nga kisha, perandori Konstantin bëri hapin vendimtar për të deformuar historikisht krishterimin. Në shekullin IV sinodët përcaktojnë doktrinën, kurse liturgjia pasurohet me ceremoni e kulte, që në disa raste kanë zanafillë pagane. Shfaqet kulti i të shenjtërve dhe kulti i Virgjëreshës. Në fillim të shekullit V perandori Theodosi II shpall krishterimin religjion shtetëror, kurse më 435 pason edikti kundër paganëve. Fillon krijimi i klerit, shfaqet titulli i mitropolitit. “Krishterimi bëri sintezën e dy tipave të mëdhenj klerikësh që njiheshin në botën antike: tipi helen dhe oriental - i pari është magjistrati i zgjedhur dhe shërbyesi i perëndive, i dyti - i shuguruar për mistere, ndërmjetësi i mirëfilltë”. (Lucien Henri, Zanafilla e religjionit). Ungjilli kodifikohet kryesisht në fund të shekullit II, kurse kryqi si simbol i fesë përcaktohet përfundimisht më 325 në Nikejë. Aplikohet disiplina e rreptë e botëkuptimeve dhe e interpretimeve të fesë dhe të teksteve fetare, në vend të interpretimit të lirë e personal. Peshkopi merr funksionet shpirtërore dhe bëhet autoritet absolut për çështjet e fesë. Ai tashmë paguhet nga arka kishtarë. Anëtar kishe bëhesh me ceremoninë e pagëzimit e të eukaristisë. Dogmat dhe rregullat e doktrinës përcaktohen nga sinodët regjionale të peshkopëve, që përbëhen sipas modelit të kuvendeve, etj. Procesi i formimit të Kishës me kaq kryesisht që kryer.

Tërë të krishterët e mëdhenj e të njëmendtë - pa marrë parasysh kohën kur u shfaqen - e ndienin se doktrina e Krishtit s'mund të bëhej shkencë në kuptimin e mirëfilltë të fjalës, siç nuk mundet të bëhet e tillë asnjë dramë a pikturë artistike.¹⁹² Sepse “besimi personal rrjedh nga ekstaza, teologjia nga matematika...” (Russel), kurse kisha nga krishterimi bëri një doktrinë të sistematizuar, ngjashëm me matematikën a biologjinë.”¹⁹³ Teologu bashkëkohor katolik Barth (në veprën Dogmatika) shkruan: “Dogmatika është shkencë me të cilën Kisha, në nivelin e njohurive që posedon, ia shpjegon vetvetes përmbajtjen e predikimit të vet. Kjo është një disiplinë kritike... etj. “Sikur ideja e dashurisë ose e vëllazërimit të përgjithshëm u bëka objekt i analizës shkencore e të mos pushojë të jetë ç' ishte. Kështu pat filluar bredhja shpirtërore e krishterimit: debatet e paskajshme rreth dogmave dhe mistereve të shenjta që pasuan zhvendosën përqëndrimin nga bërthama morale tek ana skolastike e doktrinës së Isait. Mbi themelin e teologjisë, si shkencë, pra të një procesi të objektivizimit e të impersonalitetit, nga doktrina e Krishtit u formuan organizatat kishtarë me erudicionin e vet, me format, me hierarkinë, me pasurinë dhe me të gjitha ato paragjykime e gabime tragjike. Mirëpo për këtë arsye do të shfaqen, p.sh., lëvizje murgjish që janë shprehje e frymëzimit autentik religjioz, gjithandej jashtë organizimit kishtar.”¹⁹⁴ Shkenca e Krishtit është burim i gjallë, Kisha liqe i qetë; e para lë efektin e pikturës së bukurisë së egër, e dyta të fotografisë brenda një kornize të artë. Kundërshtia në fjalë është më shumë se dallim ndërmjet vizionit dhe realitetit. Aspektet e saj të ndryshme i përkasin vetë esencës. Themeluesi i krishterimit është Isai; themeluesi i Kishës është Pali (ose Augustini). Nga i pari rrjedh etika kristiane, nga i dyti teologjia kristiane. Madje edhe ajo hamendje e Kishës ndërmjet Platonit dhe Aristotelit, që përshkon mendimin kishtar të Mesjetës, është pasojë e kundërthënies së njëjtë. Sërish shkenca e Krishtit si religjion është më afër Platonit, kurse teologjia kristiane më afër Aristotelit.¹⁹⁵ Në Historinë e etikës Jodli shkruan: “Në raport me disponimin praktik jetësor dallon doktrina e krishterimit fillestar, po që se shprehet në ungjij, si prej doktrinës kishtarë (që nga teologjia e Palit), si dhe prej botës përreth, qoftë ajo hebraike a pagane”. Dhe më tej “Krishterimi si religjion etik në të gjitha kohët është kërkuar dhe është gjetur tek ungjijtë; krishterimi si mister, si religjion e shpëtim - në shkrimet e apostujve. “Kisha gjithmonë i referohej Palit dhe letrave të tij; feja e morali gjithnjë Isait e Ungjillit. Me Palin mbaron historia sublime dhe e thjeshtë për Krishtin, fillon historia e religjionit klerikal, e kishës. Pali vërteton pronën, punën, ekonominë, shtresat, martesën, nënshtrimin ndaj pushtetit, pabarazinë, madje edhe robërinë. Në një anë qëndron Ungjilli dhe Krishti, kurse në tjetrën teologjia dhe Kisha. E para është ide, e dyta realitet.

¹⁹² Në këtë aspekt do gjejmë fragmente tepër të qarta e decisive në një vepër bashkëkohore të Roman Gardinisë: “S’ka sistem të vlerave morale, as nuk ka qëndrim religjioz ose program jete, që do të veçohej nga personaliteti i Krishtit dhe për të cilin do të thuhej: ja, ky është krishterimi. Krishterimi është Ai vetë... Një përmbajtje doktrinare është kristiane për aq sa ajo del nga goja e Tij... Personaliteti i Jezu Krishtit në unitetin e vet historik dhe në shkëlqimin e pavdekshëm është vetë kategoria që përcakton qenien, veprimtarinë dhe doktrinën e krishterë” (R. G., *Esenca e krishterimit*).

¹⁹³ B. Russel pohon se teologjia pati për model matematikën në masë të njëjtë në Greqinë Antike, në Mesjetë dhe në Evropë deri te Kanti (B. Russel, *Istoria e filozofisë*, f. 56).

¹⁹⁴ Shën Françesku i Asisit, themeluesi i rendit françeskan, ishte laik pa arsimim teologjik. Kurse zotimin e tij kryesor - zotimin e varfërisë Kisha e flaku më vonë edhe zyrtarisht.

¹⁹⁵ B. Russel, *po aty*, f. 464.

Marksizmi dhe marksizmi

1.

Marksizmi kryesisht është konsekuent në teori dhe domosdo inkonsekuent në praktikë. Marksizmi me konsekuencë pohon: njeriu është produkt i rrethit të jashtëm edhe si qenie biologjike edhe si shoqërore; qenia përcakton vetëdijen dhe jo anasjelltas; mendimet tona, besimet tona dhe psikologjia jonë janë shprehje e pozitës sonë sociale; ngjarjet historike s'janë rezultat i ideve dhe i veprimit të vetëdijshëm të njerëzve, por faktorëve objektivë, të pavarur prej vullnetit të njeriut; ato u nënshtrohen determinizmit. Feudalizmi s'u përmbys sepse këtë gjë dikush e deshi dhe e synoi, sado të ketë dashur e synuar. Ai u zhduk si pasojë e ndryshimeve (e zhvillimit) të forcave prodhuese, pra të faktorëve materialë, të pavetëdijshëm, objektivë, që janë jashtë pushtetit dhe dëshirës së njeriut. Zhvillimi i kapitalizmit si sistem shoqëror qëndron tërësisht jashtë ndikimeve të teorive të shkruara për të nga mendimtarët, ekonomistët, juristët dhe etikantëve plot vetëbesim. Ai zhvillim është ekskluzivisht funksion i bazës ekonomike, i forcave prodhuese etj.

Tash do të ishte e logjikshme të supozohet se edhe vendosja e sistemit socialist, kthesa socialiste, nuk varet fare nga ndikimi i partive politike, nga literatura, policia, nga masat shtetërore e politike, por para së gjithash, ose më saktë, ekskluzivisht nga zhvillimi i forcave prodhuese. Sepse kthesa socialiste nis kur zhvillimi i teknikës dhe armata e punëtorëve industrialë e dominojnë atë marrëdhënien prodhuese sa vie deri te çrregullimi i baraspeshës dhe së këndejmi deri te rrënimi i pashmangshëm. Pikërisht kështu pohohet në të gjithë doracakët e marksizmit, pra vetëm në - teori.

Në jetën reale - ashtu siç nuk shpresojnë besimtarët atë në intervenimin e Zotit, edhe ateistët nuk besojnë tepër në "rrjedhën e natyrshme të ngjarjeve". Ata fare nuk u lënë në dorë "faktorëve objektivë", por përpiqen që me veprim të vetëdijshëm të udhëheqin njerëzit në rrjedhën e ngjarjeve. Ata nuk presin që ideologjia të mbijë në mënyrë spontane dhe si shprehje e "kushteve materiale të prodhimit". Atje ku s'ka në masë të mjaftueshme ideologji të këtyrë të vetëvetishme, ata e importojnë, kështu që ideologji komuniste, madje edhe pushtet, ka edhe aty ku nuk i korrespondon klasa bazike - klasa punëtore. Ata që pohojnë se personalitetet s'e bëjnë historinë, nga vdekatarët e zakonshëm, dendur të pamoralshëm, krijojnë udhëheqës-perënditë, të pagabueshmit, të stërmënçurit, "për një kokë më lartë se njerëzit e tjerë", dhe urtisë së tyre ua kemi borxh të gjitha, duke filluar nga fitoret në fushëbeteja, deri te zhvillimi revolucionar i lingistikës. Sipas skemës marksiste do të duhej të pasonte kjo renditje: industria e zhvilluar - klasa punëtore - partia politike. Në të vërtetë, zakonisht kjo renditje është e anasjelltë, ndaj ndër vendimet e qeverive komuniste të vendeve të pazhvilluara e gjysmë të zhvilluara gjenden edhe të atilla ku partia vendos të ndërtojë industrinë dhe me të klasën punëtore. Gjërat, pra, përmbysen: vetëdija krijon qenien, politika historinë, kurse superstruktura bazën. Nga skema e Marxit s'ka mbetur gjë, përveç pushtetit politik të partisë komuniste dhe kjo në një situatë të tillë dendur dhe nuk përbëhet nga punëtorët, por nga elementet heterogjene në aspektin social, mirëpo besnikë ndaj pushtetit.

Sipas Marxit zhvillimi vete shkallë-shkallë dhe me domosdo dhe nuk mund as të pengohet, as të sforcohet. Megjithatë marksistët gjithandej në botë imponojnë recetën e njëjtë të sistemit shoqëror e ekonomik, pa përfillë shumë faktin se zhvillimi ekzistues ekonomik e shoqëror është në shkallë fare të ndryshme. Programi i partisë komuniste në SHBA nuk ndryshon qenësisht nga programi i partisë komuniste në Kostarikë ose në

Indonezi. Sot në botë veprojnë mbi 80 parti komuniste nën kushte shumë të ndryshme të zhvillimit shoqëror e ekonomik, nga rregullimi fisnor në ndonjë vend të Afrikës deri te format më të zhvilluara të kapitalizmit në Evropë, mirëpo që të gjitha predikojnë pothuaj modelin e njëjtë ekonomik dhe shoqëror-politik. Po qe se mësimi për bazën dhe superstrukturën është i saktë, si është e mundur që bazave të ndryshme t'u përgjigjet gjithnjë dhe gjithkrah superstruktura vazhdimisht e njëjtë komuniste: pronësia shoqërore mbi mjetet e prodhimit, kolektivizimi në bujqësi, sistemi njëpartiak i pushtetit politik, monopolizmi ideor e politik, etj? Si ka mundësi që mbi cilëndo qoftë strukturë shoqërore-ekonomike të shartohet socializmi, nëse, natyrisht, premiset e materializmit historik janë të sakta?

Mangësia e shpjegimit materialist të ngjarjeve historike mund të hulumtohet duke marrë si objekt hulumtimi cilëndo periudhë historike. Megjithatë ka diçka nga ironia historike në faktin që demantet më evidente të premisave të materializmit historik paraqesin dukuritë lidhur me daljen në skenën historike të kthesave e shteteve komuniste në gjysmën e parë të këtij shekulli. Kthesat komuniste dhe, bashkë me to, pushtetet komuniste, nuk shfaqen aty ku sipas teorive të materializmit historik (konkretisht: teorisë së kapitalizmit e të revolucionit socialist) do të duhej shfaqur. Përkundrazi, ngjanë tërësisht e kundërta. Historia e kthesave komuniste është një sërë e anomalive të pashpjegueshme nga aspekti i materializmit historik. Lëvizjet komuniste patën sukses jo aty ku qenë sendërtuar të a.q. kushte objektive, materiale të revolucionit socialist, mirëpo para së gjithash aty ku u poqën kushtet e nevojshme subjektive: partia e fortë politike ose intervenimi i jashtëm, pra i vetëdijshëm.

Kemi të bëjmë me faktin se marksizmi si teori është detyruar të përvetësojë idenë e determinizmit historik, ndërkaq si praktikë është detyruar të heqë dorë soje. Edhe përvetësimi, edhe heqja dorë janë njësoj simptomatikë për objektin që shqyrtojmë. Këtë dukuri do ta kuptojë drejt vetëm ai që e ka të qartë se ajo ishte e pashmangshme.

Engelsi e pranonte se për shkak të aplikimit tepër konsekuent të teorisë marksiste mbi kushtëzimin e ideve nga jeta ekonomike “ndonjëherë krijoheshin kotësira që habisin” (letër Conrad Smithit më 5.VIII.1890). Ai polemizon me librin e Paul Barthit Filozofia e historisë së Hegelit dhe të hegelianëve deri te Marxi e Hartmanni” në të cilën autori pohon se marksizmi mbron çdo ndikim të vetëdijës në ekonomi. Engelsi angazhohet për “aplikim jo gjithaq konsekuent të teorisë së kushtëzimit” dhe flet për të a.q. “kundërndikim të ideve në bazë”, për të asgjësuar këtë sakaq me shtojcën “mirëpo vetëm brenda kufijve të varësisë së tyre të përgjithshme nga kushtet ekonomike”. Nga ndonjë veprim të pavarur të vetëdijës në qenie s'mbeti asgjë, mirëpo mbeti hamendja karakteristike, tërheqja e materializmit para fakteve evidente të jetës. Shumë nga këto fakte marksizmi u desh t'i pranojë për hir të konsequencës së vet të brendshme. Mendimtarët pozitivistë marksizmit ia mbronin karakterin shkencor, sepse përmbante shumë elemente ideore, politike, etike, madje edhe mitike. Mirëpo pozitivizmi mbeti literaturë, marksizmi u nis për të pushtuar botën. Ai mund të bënte këtë, sepse kurrë nuk qe - as nuk mbeti - shkencë e pastër.

2.

Mësimi për tjetërsimin, që u përket punimeve të hershme të Marxit, është idealist në esencë. Zanafillën do kërkuar te ndikimi i fuqishëm i filozofisë hegeliane, mbresat e së cilës ishin ende shumë të fuqishme në shpirtin e Marxit. Ka të ngjarë që vetë Marxi dhe dishepujt e tij e panë këtë karakter të papërcaktueshëm të teorisë së tjetërsimit, ndaj nuk e përmendnin aq. Pa dyshim ky është shkaku që Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike

1844, në të cilat Marxi trajtoi këtë çështje, të shkruara shkencërisht që më 1844, panë dritë vetëm në vitet tridhjetë të këtij shekulli (80 vjet pas Manifestit dhe mbi 60 pas librit të parë të Kapitalit). Vepra tjetër, në të cilën ndjehet fryma e ngjashme, Tezat për Feuerbachun është e periudhës së njëjtë si dhe Dorëshkrimet. Të dy këto vepra, në të cilat ndjehet nota e fuqishme humaniste, faza inkonsekuente e materializmit të Marxit, i përkasin Marxit të ri. Marksizmi, ndërkaq, nënkupton veprat nga faza e pjekurisë së Marxit. Këto para së gjithash janë Kapitali dhe Për kritikën e ekonomisë politike, veçanërisht parathënia e Kritikës, në të cilën Marxi bëri rezymenë e botëkuptimit materialist të historisë.

Procesi i huazimit të elementeve të huaja, jomaterialiste, në marksizëm vazhdon veçanërisht dhe në mënyrë të pashmangshme, duke qenë se marksizmi përpigëj që të shndërrohet nga projekti në praktikë jetësore. Në disa aspekte Marxi vetë mezi sot do ta njihte mësimin e vet në një sërë sistemesh shoqërore që i referohen emrit të tij. Në këtë kuadër ka një fakt simptomatik: vendet protestane, vendet që përmes procesit të reformacionit qenë liruar nga romantizmi katolik dhe mistika, qëndruan immune ndaj marksizmit. Anasjelltas, ndër popujt romanë, që ishin gjithnjë më tepër popuj të zemrës se të arsyes, si dhe në vendet e pazhvilluara, idetë komuniste patën sukses të madh. Popujt protestanë flakën komunizmin për të njëjtat arsye për të cilat flakën edhe katolicizmin. Na del përfundimi paradoksal se komunizmi forcën e vet e ushqente po aty ku ushqehet religjioni e mistika. Ku s'ka kushte religjioni, s'do t'i ketë as komunizmi.

3.

Nga aspekti i materializmit historik, shikuar hollësisht, s'mund të flitet për marrëdhëniet e drejta dhe të padrejta shoqërore (kjo mund të shihet vetëm praktikisht). S'ka marrëdhënie të drejta e të padrejta, ka vetëm marrëdhënie të qëndrueshme, historikisht të arsyeshme dhe marrëdhënie të paqëndrueshme, historikisht të paarsyeshme (të vërehet se nocioni drejtësi është moral, kurse qëndrueshmëri është fizik, mekanik). Marrëdhëniet kapitaliste, përderisa pajtohen me bazën teknike, me forcat prodhuese në fjalorin marksist, janë të qëndrueshme, ndaj do të përfundonim se janë edhe të drejta. Ato do të bëhen të padrejta kur nuk i përcjellin forcat prodhuese, pra, jo kur kundërshtohen me parime morale, por kur kundërshtohen me kriteret e caktuara objektive, nga morali tërësisht të pavarura. Del se dhuna e tyre para atij çasti është e domosdoshme, pra s'është e padrejtë, ndaj as jomorale. Sepse, siç thekson Marxi, "përderisa sistemi i dhënë është i domosdoshëm, edhe eksploatimi i njeriut nga njeriu është i domosdoshëm".

Por vetë marksistët nuk e përfillin këtë definicion që është i shkëlqyeshëm, por dhe i pajetë, sepse çdo veprim njerëzor e bën të panevojshëm. Definicionet e shkëlqyeshme e logjike vendin e kanë nëpër doracakë, ndërkaq në praktikë të gjithë shërbejnë me botëkuptime që janë më pak konsekuente, por që janë më afër njeriut dhe jetës. Në paraqitjet e veta praktike klasikë të marksizmit dhe aty më shumë politikanët e zyrtarët, termin eksploatim e përdorin ekskluzivisht me konotacion moral, njerëzor. Eksploatimi pushon të jetë vetëm përvetësim i punës së huaj, operacion ekonomik-teknik në procesin e prodhimit. Në vetë veprat e Marxit (shih kapitullin e Kapitalit, Dita e punës) eksploatimi merr dimension të qartë njerëzor, moral. S'është kjo më marrëdhënie teknike (ekonomike e zhveshur), është marrëdhënie ndërmjet mirësisë e ligësisë. Shfrytëzuesit personifikojnë ligësinë, ndërkaq viktimat e tyre mirësinë e drejtësinë (të kujtojmë "Lidhjen e të drejtave" që i parapriu "Lidhjes komuniste" të Marxit - gjurma

mbeti edhe në emërtim). Duke ekspozuar shembujt e shfrytëzimit të punëtorëve, Marxi gjykon aq haptas, njësoj si profetërit biblikë kundër ligësisë e padrejtësisë. Mirëpo qëndrimi i reformuesve fetarë dhe i predikuesve moralë është i kuptueshëm dhe konsekuent, sepse sipas pikëpamjes së religjionit ligësia s'është e pashmangshme. Gjykimi i ligësisë supozon se ligësia është çështje e zgjedhjes së njeriut, e vullnetit të tij të lig e të mirë, përndryshe gjykimi do të ishte i panevojshëm, siç do të ishte i panevojshëm gjykimi i tërmetit a i epidemisë. Të gjykosësh eksploatimin e domosdoshëm është kontradiktë në fjalë. Mirëpo pikërisht fakti se ne gjykojmë eksploatimin, se reagojmë moralisht ndaj tij, për më tepër se kështu vepron madje edhe Marxi, dëshmon se një marrëdhënie ndërmjet njerëzve s'mund të reduktohet në marrëdhënie të zhveshur ekonomike, siç pohon marksizmi dhe se aspekti moral i kësaj marrëdhënie është realitet në mënyrën e vet.¹⁹⁶ Gjykimi i eksploatimit përmban njërën nga pikat kontradiktore të doktrinës së Marxit. Këtu Marxi është i vërtetë, por s'është konsekuent. Mendimtari më i njohur materialist, pra, nuk ishte materialist konsekuent, kurse çështja është se ai as që mund të ishte i këtillë.¹⁹⁷ Mund të pyesim sa ishte i pastër edhe materializmi a ateizmi i vetë Leninit, në qoftë se shkrimtar i tij më i dashur - siç e dëshmon vetë - ishte një Tolstoj. Duket se forca jetësore e marksizmit i ka rrënjët pjesërisht në atë inkonsekuencë, në të vërtetë në praninë e elementeve morale e idealiste, prej të cilave Marxi nuk mund të lirohej. Sepse marksizmi synoi të bëhej shkencë, kurse më tepër qe mesianizëm (biblik për nga zanafilla), grishje, shpresë, drejtësi historike e humanizëm në një farë mënyre. Kundër synimit të qëllimeve, kapitalisti e punëtori i Marxit nuk janë vetëm funksione, emërtime për pozitën e rastësishme të subjektit në procesin e punës, por personazhe morale, kundërshti ndërmjet ligësisë e mirësisë. Njëri është shfrytëzues, tjetri i shfrytëzuar, kurse ky kualifikim i angazhon moralisht njerëzit. Në kundërshtinë ndërmjet punëtorit e kapitalistit evropiani sërish përjeton angatonizmin burimor hebraik ndërmjet të drejtit e të padrejtë.

Është interesante se në socializëm dënohet i a.q. ekonomizëm, që synon ta bazojë ekonominë në ligjet ekonomike, d.m.th. të interesit. Ndryshe nga ekonomizmi, kërkohet vetëmohimi i brezit të tashëm për të mirën e atyre që vijnë. Pranimi i parimeve të caktuara morale në praktikën e marksizmit (përkundër qëndrimeve tejet të qarta të klasikëve të marksizmit për këtë çështje), në të vërtetë është pranim i pamundësisë së sendërtimit të materializmit konsekuent në praktikën jetësore. Dihet se edhe Internacionalja II hoqi dorë nga mohimi marksist i moralit dhe riafirmoi parimin e drejtësisë përballë devizës se qëllimi arsyeton mjetin. Më vonë gjejmë apelet për të sakrifikuar çdo gjë personale në dobi të partisë si kolektiv. Në Kinë, gjatë të a.q. Revolucion kulturor sulmohet qëndrimi (që i referohet Liu Sao Çisë) se “secili para së gjithash për vetveten është më i rëndësishëm”. Në praktikën politike e shoqërore të BRSS-së e të Kinës hasim dukurinë e të a.q. stimul “moralë” në vend të stimuljeve materialë në shpërblimin e punës, që për një vend komunist, të themeluar në filozofinë

¹⁹⁶Bashkëshortes së Kugelmanit, mikut të tij, që ankohej se Kapitali vështirë kuptohej, Marxi ia rekomandon për fillim kreun VIII - *Dita e punës*. Kjo pjesë e kryeveprës së Marxit në shumë vende është shtypur si separat, sepse ishte më e afërt për njerëzit, meqë përmbante qasje morale dhe johistorike ose përgjithësisht objektive. Secilit njeri do t'i duket gjithnjë më i afërt dënimi moral i eksploatimit se filozofia që shpjegon atë eksploatim me domosdoshmërinë historike ose e redukton në një aspekt ekonomiko-teknik të prodhimit. “Shkitja” nga këndvështrimi moral i gjërave për njeriun s'është e mundshme. Parimisht, secila dramë është shumë më e ndërlikuar se cilitdo qoftë abstraksion matematikor. Por çdo njeri dramën do ta kuptojë” më lehtë sesa ndonjë ligj fizike a kimie. Kështu ndodhë edhe me *Ditën e punës*.

¹⁹⁷Në mënyrë të ngjashme do të vërejë edhe Russeli: “Marxi vetveten e shpall ateist, por ruajti një optimizëm kosmik, që mund të arsyetohet vetëm me teizëm” (B. Russel, *Istorijs zapadne filozofije*, f. 754).

materialiste, paraqet paradoks të pashpjegueshëm. S'mund të jemi ateistë e materialistë konsekuent edhe kur synojmë me gjithë zemër.

Martesa

Zgjidhëm këtë institucion të vjetër (sa dhe njerëzimi) sepse aty me qartësi të jashtëzakonshme mund të përcillet përlëshja e ideve të pastra me realitetin jetësor, ose, por që është e njëjta gjë, e ideve të pastra me Islamin.

Religjioni i pastër kërkon dëlirësi, materializmi parimisht lejon lirinë e plotë seksuale, mirëpo duke u lëshuar nga lartësitë e teorisë në jetë dhe duke u ballafaquar me shumë vështirësi në praktikë, të dy doktrinat evoluojnë drejt institucionit të martesës si zgjidhje të mesme.

Në doktrinën burimore kristiane s'ka asnjë bazë për institucionin e martesës. Krishti kërkonte dëlirësi të plotë. "Ju kanë thënë: mos shkelni kurorën. Dhe unë ju them: kush shikon gruan me dëshirë, e ka shkelë tashmë kurorën në zemrën e vet" (Math., V, 27-28). Këto fjalë s'mund të kenë domethënie tjetër veç asaj se njeriu sipas shkencës së Krishtit përgjithësisht duhet të lakmojë plotësisht dëlirësinë - thotë Tolstoi, ndaj përfundon: "Mashtrohen keq ata që mendojnë se ceremoniali i martesës i liron nga detyrimi i frenimit seksual për të arritur pastërti sa më të madhe". Kurse Shën Pali porositi: "I pamartuari kujdeset për hyjnoren, për mënyrën si ta kënaqë Zotin, i martuari kujdeset për tokësoren, për mënyrën si ta kënaqë gruan" (I Kor., VII, 38). Përgjithësisht, martesa konsiderohet si një e ligë pa të cilën nuk bën, si një degradim i pashmangshëm i përsosmërisë: Është mirë që njeriu mos t'i afrohet gruas. Por për t'iu shmangur kurvërisë, çdo njeri të ketë grua dhe çdo grua të ketë burrë" (I, Kor., 1-2). Në porosinë e sprasme të Palit nis të ndjehet dobësimi i parimit të qartë kristian, kompromisi, kthesa e krishterimit fillestar kah realiteti i jetës e i praktikës. Sipas pikëpamjes kristiane, martesa s'është zgjidhje parimore, por praktike ("...për t'iu shmangur kurvërisë").

Në polin tjetër hasim mohimin e njëjtë të martesës, por për arsye fare të kundërta. "Martesa individuale shfaqet si nënshtrim i një gjinie nga tjetra... Kontradikta e parë e klasave përkon me zhvillimin e antagonizmit ndërmjet burrit e gruas në martesën individuale... Me kalimin e mjeteve të prodhimit në pronësi kolektive familja individuale pushon të jetë njësi ekonomike e shoqërisë. Amvisëria private shndërrohet në industri shoqërore... Shoqëria njësoj kujdeset për të gjithë fëmijët, qofshin legjitimë a ilegjitimë. Në këtë mënyrë zhduket droja për "pasojat", që sot paraqesin momentin më qenësor shoqëror, moral e ekonomik, i cili pengon vajzën t'i jepet pa paragjykime mashkullit që dashuron. A s'do të jetë ky shkak i mjaftueshëm që të realizohet shkallë-shkallë jeta e lirë seksuale dhe në këtë mënyrë edhe opinionin zemërgjerë për nderin virgjëror e turpin e gruas?" (F. Engels, Origjina e familjes, e pronës private dhe e shtetit).

Do të hetohet lidhja e qartë ndërmjet pikëpamjes kristiane mbi botën dhe kërkesës për frenim seksual.¹⁹⁸ Në Përfundim disa autorë me orientim materialist këtë lidhje e shohin si varësi ndërmjet ndrydhjes së seksualitetit dhe sistemeve reaksionare shoqërore. Këtu

¹⁹⁸ Kjo kërkesë në disa raste mori forma ekstreme. Krishterimi vazhdimisht e kishte të gjallë dhe të fortë tendencën për kastrim. Origeni bëri vetëkastrim për të pastruar trupin. Pjesëtarët e sekti kristian Valeriana aplikonin kastrimin dhe madje ua impononin udhëtarëve që kalonin nëpër vendin e tyre. Kastrimin e njihnin edhe disa religjione të tjera. Vetëm kah fundi i shekullit XIX Kisha ndaloi kastrimin.

bëjnë pjesë teoritë e Wilhelm Reichut, të Trockit dhe të a.q. “shkollë e Frankfurtit”. Herbert Markuze shfaq idenë se kapitalizmi ngulfat lirinë seksuale për të eksploatuar energjinë e seksit në rrafsh tjetër, etj.

Celibati, “zotimi i dëlirësisë”, nuk mbështetet drejtpërdrejt as në urdhërat e Perëndisë, as në traditën fillestare kishtarë (aplikohet duke filluar vetëm me dekretin e koncilin, më 1139). Por pa marrë parasysh këtë, celibati është kërkesë logjike e krishterimit, siç është liria e marrëdhënieve seksuale kërkesë e natyrshme e materializmit. Në koncilin e sprasmë të Vatikanit pati përpjekje për të inicuar debatin për heqjen e celibatit, por kjo polemikë u shua me lehtësi. Gjithsesi, është çështje më vete kur në praktikën jetësore asnjëri nga këto parime nuk mund të aplikohet me konsekuencë, duke shtyrë tërësisht tjetrin. Kështu celibati mbeti praktikë e një pakice të zgjedhur, kurse në BRSS jo fort gjatë pas revolucionit dhe pas përvojave tejet negative me “lirinë” e plotë, restaurohet institucioni i martesës.

Institucioni i martesës, pra, s’ka mbështetje në pikëvështrimin burimor as të religjionit, as të materializmit. Mirëpo të ballafaquar me njeriun e gjallë dhe të shtyrë që nga literatura të bëhen praktikë, të dy doktrinat nisin të drejtohen kah institucioni i martesës, por nga pozita tërësisht të ndryshme fillestare: krishterimi nga kërkesa e dëlirësisë së plotë seksuale, ndërkaq komunizmi nga poli i kundërt: nga liria e pakufizuar seksuale. Së këndejmi krishterimi arrin pikën që shënon martesën si sakrament, kurse materializmi martesën si kontratë, madje kontratë solemne, rreptësisht formale (për dukurinë e fundit është indikativ zhvillimi i së drejtës sovjetike martesore). Jazi ndërmjet martesës katolike e qytetare mbetet i pakalueshëm për shkak të çështjes së prishjes së martesës. Lidhja e shenjtë bashkëshortore është e pashkëputshme, sepse përndryshe do të ishte kontratë e zakonshme dhe anasjelltas: martesa absolutisht e pashkëputshme do ta humbte karakterin e kontratës dhe do të shndërrohej në fetish dhe këtë gjë çdo pozitivizëm detyrohet ta flakë.

Këta dy tipa martese i bashkoi në një tip martesa islame. Për botëkuptimin perëndimor, martesa islame është edhe fetare edhe “qytetare”. Njësoj do të argumentojnë ata që thonë se është fetare, si dhe të tjerët se është kontratë. Lidhet para “klerit” dhe para zyrtarit shtetëror, mirëpo ky është - i njëjti njeri. Ky është “regjistrim” dhe ceremoni fetare, mirëpo njëkohësisht në të njëjtin akt. Martesa islame është e shkëputshme - sepse është kontratë, por shkurorëzimi është në kufijtë e së lejueshmes (“gjëja më e shëmtuar nga të lejuarat” - Muhammedi, a.s.) - që është shprehje e qasjes fetare-morale. Në të vërtetë, martesa është institucion tipik islam. Si dhe Islami i tërë, martesa është zgjidhje që synon të pajtojë aspiratat shpirtërore dhe nevojat trupore, të shpëtojë dëlirësinë pa e flakur dashurinë, të vendojë jetën seksuale të shtazës që mund të bëhet njeri, por që s’mund të bëhet engjëll. Ky cak në esencë është islamik.

Martesa është e të njëjtit rend me drejtësinë; këto janë ato ide me përbërje të ashpër që do të shpëtojnë më shumë dëlirësi e të mira në këtë botë sesa ekuivalentët e tyre kristianë: dëlirësia dhe dashuria e përgjithshme. Pse është kështu, kjo u përket mistereve të veçanta të ekzistencës njerëzore. Tolstoi e vëren këtë fakt, edhe pse nga ai nuk nxjerr ndonjë përfundim: “Meqë në doktrinën e mirëfilltë kristiane s’ka asnjë bazë për institucionin e martesës, së këndejmi njerëzit e botës sonë kristiane, që e ndiejnë se sa ky institucion s’ka mbështetje në doktrinën kristiane dhe para vetes nuk shohin idealin e Krishtit - dëlirësinë seksuale, sepse e fsheh doktrina që tani mbretëron, s’dinë si të udhëhiqen sa i përket martesës. Prandaj shfaqet dukuria që duket e çuditshme në shikim të parë, kur te popujt që kanë doktrina religjioze shumë më të ulëta se ajo kristiane, por që kanë përcaktime të qarta seksuale, parimet familjare dhe besnikëria bashkëshortore

janë shumë më të qëndrueshme se të të a.q. të krishterë. Te popujt që kanë doktrina më të ulëta se krishterimi ekzistojnë forma të konkubinatit, të poligamisë, të poliandrisë, të përcaktuara brenda disa kufijve, por nuk ekziston ai shfrenim seksual që shfaqet në konkubinat, në poligami e në poliandri, të cilat mbretërojnë ndërmejt njerëzve të botës së krishterë nën pretekstin e kinse monogamisë” (Tolstoi, *Udha në jetë*).

Dy lloje besëtytnish

Në qoftë se shqyrtimet tona janë të sakta, atëherë dy janë llojet e “besëtytnive”: një, kur shkenca përpiket të shpjegojë botën e brendshme të njeriut; dy, kur religjioni përpiket të shpjegojë dukuritë natyrore.

Duke e shpjeguar botën shpirtërore, shkenca e objektivizoi (kështu, nga shpirti bëri “psikën”, ndërkaq nga Zoti - parashkakun), kurse religjioni natyrën vazhdimisht e personalizoi, pra e shndërroi në jonatyrë. Kemi të bëjmë me paragjykime të llojit të njëjtë, por të “ndërsjella”, në raporte të anasjellta.

Religjionet primitive me magjistarët e vet, tabutë, besimet në forcat e mbinatyrshme të disa magjive e sendeve, janë të ngjashme me besëtytninë, mezi që mund të dallohen soje. Në të vërtetë, edhe një herë këto religjione, sipas mënyrës së vet, shprehin disharmoninë e brendshme të njeriut, dyjësinë e tij. Ato ushqehen nga dy preokupimet themelore të njeriut e të njerëzimit të hershëm. I pari, shpirtëror, në të cilin njeriu vetëdijësohet si qenie tjetër nga natyra tek ia behu, tek “u flak”; i dyti, fizik, instinkti për të mbetur gjallë në atë botë armike plot me rreziqe. Religjionet primitive janë rezultat i këtyre dy synimeve kontradiktore, të dyjat të fuqishme e të gjalla, por të një kahe të kundërt. Vetëdija religjioze nën presionin e nevojave (instinkti për të mbetur gjallë) i kthehet kësaj bote, ndaj qëllimi është i natyrshëm, tokësor (suksesi në gjah, pjella, të shirat e mbara, mbrojtja nga fuqitë natyrore, sëmundjet e të ngj.), kurse mënyra mbetet joadekuate, religjioze: magjitë, falli, ritet, lojërat, këngët shpirtërore, simbolet, pikturat. Religjioni primitiv është vetëdije religjioze e orientuar gabimisht: në vend që të drejtohet kah brendia, kah njeriu, ajo drejtohet kah e jashtëmja, kah bota dhe natyra. Meqë s’arrin asgjë në këtë rrafsh real (natyror), religjioni primitiv në mendjen kritike lë mbresën e pafuqisë njerëzore ose të gabimit njerëzor dhe i tillë është.

Në të vërtetë, religjioni që dëshiron të zëvendësojë mendjen, shkencën dhe aktivitetin, gjendet në konflikt të natyrshëm me arsyen. Ky konflikt është i pashmangshëm po qe se religjioni pretendon që me dogma të zëvendësojë të vërtetat shkencore, me misticizëm rezonimin e lirë dhe me rite veprimin personal e shoqëror. Anasjelltas, religjioni i mirëfilltë mund të shkojë krahas shkencës - një formë e religjiozitetit a e teizmit vërehet te një sërë astronomësh, matematikanësh e fizikanësh të famshëm. Për më tepër, shkenca mund ta ndihmojë religjionin, duke zgjeruar vazhdimisht horizontet e botës ose duke mënjeluar shtresën e besëtytnisë, që krijohet rreth religjionit. Nëse janë të ndara, religjioni shpie në prapambetje, kurse shkenca në ateizëm.

Në mënyrë të ngjashme edhe shkenca ka format e veta të besëtytnisë. Besëtytnitë shkencore formohen, shkenca i krijon, kur braktis lëmin e natyrës që i përket me të drejtë. E pagabueshme në botën inorganike (fizikë, mekanikë, astronomi), shkenca do të jetë e pasigurt dhe e ngathët në terrenin e jetës (në biologji e në psikologji, p.sh.), ndërkaq dëfton paaftësi të plotë kur duhet të definojë të a.q. filozofi të jetës. Duke ndjekur metodat e veta të analizës e të kuantifikacionit në lëmin e njerëzores, shkenca arriti deri te mohimi i disa

fenomeneve të rëndësishme jetësore e shpirtërore dhe deri te reduktimi i tyre në forma të manifestimit të jashtëm. Sociologjisë së religjionit i shpëton vetë esenca e religjionit, biologjisë jeta, psikologjisë shpirti, kurse historisë kuptimësimi i saj i brendshëm njerëzor.¹⁹⁹ E përcaktuar të shpjegojë botën dhe zhvillimet e saj, shkencën do të rikonstruojë gjithmonë një aspekt tërësisht mekanikist.

I. a.q. materializëm dialektik e historik ofron shembuj evidentë të dështimit të metodës shkencore në lëmin e jetës e të historisë. kështu p.sh. “religjioni është opium i popujve”, e drejta është “vullneti i klasës sunduese”, heqja e skllavërisë është “interes ekonomik i kapitalizmit në zhvillim”, Kanti e Goethe janë “filistejë që mbronin sistemin kapitalist”, filozofia e absurdit është shprehje e krizës së brendshme dhe e udhës pa krye të sistemit kapitalist. Një autor marksist shpjegon se filozofia e Sartreit me temat për fundin, ankthin e vdekjen shpreh, në të vërtetë vetëm krizën e kapitalizmit, krizën e një mënyreje të prodhimit.²⁰⁰ “Vërtetohet” zyrtarisht se realizmi socialist është metoda e vetme e drejtë në art, pikërisht si dikur koncili kishtar përcaktonte se Toka është qendra e gjithësisë, etj.

Edhe njohësi i madh i “materialit njerëzor”, Balzacu, kontribuoi lajthitjet e këtij lloji, kur romaneve të tij të famshme u shkroi parathënien më pak të famshme dhe u përpoq që në çështjet e personalitetit të njeriut të aplikojë metoda shkencore e pozitiviste. Nga ky aspekt “Parathënia” e Balzacut është shembull shkollor i dështimit të metodës shkencore në lëmin human. E vërteta për krijesat njerëzore, të cilën autori i Komedisë njerëzore e përshkroi me aq gjallëri e vërtetësi në romanet e veta, ka pak lidhje me shpjegimet intelektuale të fateve të tyre nga “Parathënia”.

Kur shkencën e shpjegon veprën artistike, ajo e redukton në “fenomen psikologjik”. Për shkencën artistit është viktimit e psikozës. Psikanalitik Stekal pohonte se hulumtimet e tij e kristalizojnë bindjen e mosekzistimit të dallimit ndërmjet poetit e neurotikut. Nga aspekti i shkencës fenomenin e krijimit artistik më së miri do ta hulumtonte sërish një shkencë - psikoanaliza. Rezultati i këtij hulumtimi do të përfundonte me konkludimin paradoksal për koincidençën ndërmjet krijimtarisë e neurozës.²⁰¹

Qasja racionaliste s’mund të ketë gjë kundër qyteteve artificiale, as që është i mundshëm çfarëdo argumenti kundër kazermave dhe pro arkitekturës autentike. “Nëse ndërtojmë si duhet, katedrala s’mund të dallojë nga fabrika” e thotë përfundimin sa konsekuent aq absurd Mies Van der Rohe, ideologu i funksionalizmit.

Në biologji shkencën përfundoi me konstatimin se njeriu s’është njeri, po shtazë, se shtaza s’është shtazë, po send, se në fund të fundit jeta është mekanikë, d.m.th. jojetë. Në etikë ndodhi kthesa e njëjtë: mendja konkludoi se morali është vetëm trajtë subtile, “e qytetëruar” e egoizmit, d.m.th. se morali është mohim i moralit. Psikoanaliza vuri shenjën e barazimit ndërmjet krijimtarisë dhe sëmundjes. etj. Kështu, aktiviteti i shkencës në këtë lëm human

¹⁹⁹ Zhvillimi i psikologjisë si shkencë është mjaft indikativ në këtë pikëpamje. Behaviorizimi, që paraqet konkludimin e fundit të këtij zhvillimi, shpallë “Ndjenjën e shpirtit nga biologjia përkatësisht vendosje e psikologjisë pa shpirt”. Rezultat logjik i kësaj është të pamurit e njeriut matanë lirisë dhe dinjitetit. “Pikërisht me këtë titull para sa kohësh u botua libri i një psikologu të këtij drejtimi (B. F. Skinner, *Beyond freedom and Dignity*, New York, 1971).

²⁰⁰ Lucien Goldman në një anketë të revistës *ART* për çështjen e ekzistencializmit.

²⁰¹ Shih për këtë librin tejet interesant të Dr. Vladeta Jeroticit, *Bolest i stvaranje*, Beograd, 1976.

(jashtënatyror) përfundoi me një sërë mohimesh. Së pari intelekti mohoi Zotin, pastaj, sipas një sistemi të gradacionit zbritës, kontestoi njeriun, më pas jetën dhe se fundi pohoi se çdo gjë është mekanizëm, lojë dhe interaksion i ndërsjellë i forcave molekulare. Intelekti nuk arriti të zbulojë asgjë në botë, përveç vetvetes: mekanizmin dhe kauzalitetin.

11. “Rruga e tretë” jashtë islamit

- ❖ *Dualizmi i botës anglosaksone*
- ❖ *“Kompromisi historik” dhe socialdemokracia*

Dualizmi i botës anglosaksone

Nocionet e veta themelore Evropa i formoi përmes shkollës së ashpër të Mesjetës. Si përjetim i fëmijërisë, ato nuk u shlyen asnjëherë nga fryma evropiane dhe u bënë mënyrë sipas së cilës Evropa mendon. Pa marrë parasysh a është Evropa religjioze a jo, ajo do të mendojë gjithmonë me kategoritë e krishterimit: shpirti ose kjo botë, Mbretëria hyjnore ose mbretëria tokësore. Evropa do ta mohojë e zemëruar a e papajtuar shkencën ose njësoj e zemëruar a e papajtuar do ta mohojë religjionin. Asnjë drejtim fetar në Evropë nuk do ta ketë programin social. Edhe religjioni i evropianëve edhe ateizmi i tyre patën karakter radikal, përjashtimor.

Megjithatë, një pjesë e botës perëndimore, falë gjeografisë dhe historisë, mbeti jashtë ndikimit të drejtpërdrejtë të krishterimit mesjetar, madje edhe jashtë kompleksit të kësaj periudhe të fuqishme. Ajo pjesë e botës zbuloi dhe gjeti një rrugë të mesme, që së jashtmi na përkujton me të madhe rrugën e mesme islame. Është fjala, natyrisht, për Anglinë dhe pastaj, në një farë mase, për botën anglosaksone në përgjithësi.²⁰²

Anglia është një kapitull i veçantë i historisë evropiane që do shqyrtuar veçmas. Pa Anglinë Evropa ka vetëm dy periudha: periudhën e kishës dhe periudhën e shtetit. Periudha e mesme, islame e Evropës është vetëm si periudhë e Anglisë.²⁰³ Demokracia, ky kombinim i parimeve sekulare e metafizike, në Evropë është shpikje angleze. Nietzsche, njeriu që i përkitte Evropës si rrallëkush, e ndiente fare mirë këtë ndryshim ndërmjet frymës angleze e evropiane, që dëshmohej me fjalinë e njohur të tij: “Kush do ta shpëtojë Evropën nga Anglia dhe Anglinë nga demokracia!...” Nga pikëvështrimi i një filozofie të historisë, shfaqja e Anglisë dhe në përgjithësi e frymës anglo-amerikane në historinë e Perëndimit i përgjigjet shfaqjes së Islamit në historinë e Lindjes. Ky është kuptimi i paraleles së Spenglerit Muhammedi - Cromwelli (Rënia e Perëndimit), si personalitete që janë të “njëkohshme” në vizionin e tij botëror-historik. Me Cromwellin fillon historia e kishës dhe e shtetit unik anglez dhe shteti botëror anglez. Me Muhammedin fillon historia e besimit dhe e shtetit unik islam dhe shteti botëror islam. Të dytë ishin besimtarë të vendosur, puritanë dhe themelues të perandorive botërore. Për frymën islame dhe anglosaksone kjo është e natyrshme, siç është e huaj për frymën evropiane. Luigji “i devotshëm” e shkatërroi shtetin frëng, kurse në Islam çdo progres politik e shoqëror fillonte me përtëritjen fetare. Posa shteti evropian u mëkëmb, ai parashtrroi kërkesën për primat - njësoj si dhe Kisha disa shekuj më parë. Kjo ishte Canossa e dytë në Evropë (e para është ajo më 1077 kur Henriku IV iu bind papës Gregorit VII). Inkuizicioni, që bënte ployë në Evropë, nuk depërtoi asnjëherë në Angli. Anglia nuk njeh as Canossë, as inkuizicion, siç nuk njeh as Islami. Reformacioni anglez - sipas një logjike të brendshme - shkatërroi dy ekstreme: dominimin papnor e mbretëror. Për Evropën e shekullit XV e XVI Anglia ishte revolucionare. Për Evropën e sotme Anglia është konservatore. Për ndryshim nga Evropa, në Angli fjala konservatizëm

²⁰²Pak më tutje do të shohim se si format e zbutura të këtij fenomeni ndeshen në shumicën e vendeve të krishterimit të reformuar.

²⁰³Historinë e botës perëndimore krishterimi u detyrua ta copëtojë në dy periudha tërësisht të ndara e kundërshtuese: Mesjeta dhe Koha e re që rrinë në raport si religjioni e shkenca, kisha e shteti. Kjo skemë historike nuk vlen për Anglinë, ose së paku jo në atë kuptim si në Kontinent,

tingëllon pozitivisht. Ajo këtu shënon kërkesën që të ruhet (“conserve”) fryma autentike angleze, që është pozitë e mesme në kuptimin më të gjerë të fjalës.

Që në parathënien e përkthimit zyrtar anglez të Biblës fillohet me fjalët: “Urtia e Kishës Anglikane, që nga krijimi i liturgjisë së saj publike, ishte që të ndiqet rruga e mesme ndërmjet dy ekstremeve”. Si duket, ky testament u bë “natyra e dytë” e anglezëve.

Ky dualizëm i mënyrës së mendimit do të na bëhet më i qartë në qoftë se përkujtojmë se pikërisht Roger Bacon ishte themeluesi e paraardhësi i tërë zhvillimit mendor të mëvonshëm në Angli. Godinën e mendimit anglez, që vetëm zgjerohej më vonë, ai e vuri mbi dy themele të ndara: mbi përvojën e brendshme, përmes së cilës arrihet iluminacioni mistik ose religjioni dhe mbi vëzhgimin, që shpie deri te shkenca e mirëfilltë (scientis experimentalis). Edhe pse, si dhe në Islam, komponenta religjioze është madje e theksuar, Baconi mbetet dualist konsekuent dhe nuk provon asnjëherë që mënyrën shkencore e religjioze të vëzhgimit t’i reduktojë në njëra-tjetrën. Ai i mban në baraspeshë. Një Bacon të këtillë shumica e anglezëve e konsideron shprehjen më të mirë e më autentike të frymës e të ndjenjës angleze, kurse shumë të tjerë tërë filozofinë e mëvonshme angleze e konsiderojnë vetëm zhvillim të parimeve baconiane të mendimit. Ndikimi i tij aq i madh në zhvillimin dhe rrugët e filozofisë e të shkencës angleze mund të shpjegohet vetëm me këtë qasje, në shikim të parë kontraverse.

Megjithatë, një fakt i rëndësishëm që ka të bëjë me Baconin, s’është aq i njohur e i pranuar dhe pikërisht se babai i filozofisë e i shkencës angleze në të vërtetë ishte nxënës arab. Te Baconi patën ndikim të jashtëzakonshëm pikërisht mendimtarët islamë dhe veçan Ibni Sina, të cilin Baconi e konsideron filozof më të madh pas Aristotelit.²⁰⁴ Ky fakt mbase do të shpjegonte jo vetëm karakterin e mendimit të Baconit, por njëkohësisht edhe origjinën e dualizmit me të cilin shënohet i tërë mendimi anglez në përgjithësi.²⁰⁵ Se në këtë aspekt pak gjë ka ndryshuar dhe se Anglia i mbetet besnike frymës së vet, si argument mund të shërbejë personaliteti i një anglezi njësoj të madh, bashkëkohësi ynë Bernard Shaw. Shaw ishte poet e politikan që predikon njëkohësisht idetë socialiste dhe anarkoindividualizmin. Dikush e quajti “unitet të papërsëritshëm të kontradiktave”, gjithsesi duke aluduar në faktin se ishte njëkohësisht satirik e mistik, kritik i rreptë i shoqërisë dhe idealist i papërmirësueshëm.

Ose: në Kontinent empiristi rregullisht do të jetë ateist. Në Angli ideologu i empirizmit John Locke nocionin Perëndi e vë në qendër të teorisë së vet etike, kurse rëndësinë e sanksionit të botës tjetër (shpërblimi e dënimi) për krijimin e parimit moral e përfaqëson me zellin e një prifti. “Po qe se shpresa e njeriut rezervohet vetëm për këtë jetë, po qe se vetëm këtu jeta mund të shijohet, atëherë s’është as për t’u habitur as e pakuptueshme pse kërkohet lumturia duke iu shmangur çdo gjëje të papëlqyer dhe duke pasuar çdo gjë që këtu të gëzon... Po s’pati gjë pas varrit, atëbotë do të jetë i arsyeshëm konkludimi: të pimë e të hamë, të kënaqemi me gjëra të hareshme, sepse nesër do të vdesim”.²⁰⁶ Ky empirist i njohur madje gjerësisht ekspozoi argumentet e veta për ekzistencën e

²⁰⁴ Për këtë shih: B. Russel, *Istoria zapadne filozofije*, faqe 452-453. Pohim të ngjashëm shtron edhe autori i historisë më të vëllimshme të logjikës Karl Prantl: “Roger Bacon të gjitha rezultatet që i përshkruhen në fjalë e diturive natyrore i ka përvetësuar nga arabët”. (K. H. *Geschichte der logik*, III, Leipzig 1972).

²⁰⁵ Kur përpiqemi ta eksplikojmë këtë fenomen, është interesante të dëgjohet edhe eksplikimi i Russelit. Sipas tij, ngurrimi i anglezëve kundruall teorive përgjithësuese është pasojë e përvojës së tyre negative nga lufta qytetare: “Konflikti ndërmjet mbretit dhe parlamentit në luftën qytetare ua ka mbjellë anglezëve, njëherë e përgjithmonë dashurinë ndaj kompromisit dhe modestisë dhe frikën që cilado qoftë teori të çohet deri te konsekuencat e saja logjike, frika e cila i mban edhe sot”. (B. Russel, *Vepra e cituar* faqe 578).

²⁰⁶ J. Lock, *Essay on Human Understanding*, fl. II, kreu 28. par. 10 e më tej.

Zotit,²⁰⁷ ndërkaq Hobbesi, përndryshe pozitivist dhe materialist, i hyri punës të provojë identiken ndërmjet konceptit të vet të së drejtës natyrore dhe Biblës (Quod lex naturalis est lex divina).²⁰⁸ Kjo është mënyrë tipike angleze e mendimit. Më vonë mendimtarët evropianë do të konstatojnë njëzërit dhe fare logjikisht se “pozicioni i Lockeut është i paqëndrueshëm”. Mirëpo, është fakt se filozofia e tij kontradiktore, si dhe ajo e Baconit e Hobbesit, ishte jo vetëm pikënisje për zhvillimin mendor, por edhe gjithëshoqëror në Angli.

Konfrontimi i rreptë i natyres e i morales, karakteristike për botëkuptimin e krishterimit, te një sërë mendimtarësh anglezë zbutet, madje Shaftesbury i barazon tërësisht. Moraliteti i Shaftesburyt është baraspeshë e ndjenjave egoiste e altruiste dhe ajo mund të rrënohet jo vetëm me depërtimin e prirejeve egoiste, por edhe me theksimin e tepruar të ndjenjave altruiste (kjo të përkujton “egoizmin e arsyeshëm etik” të Aristotelit dhe disa porosi të Kur’anit). Këtu bën pjesë edhe e a.q. “Common-sense” filozofia angleze - filozofia e mendjes së shëndoshë, si dhe formula e J. S. Millit për pajtimin e individit dhe shoqërisë.

Qëllimi i shkollës së njohur të Cambridgeit mund të formulohet shkurt si “racionalizëm i teologjisë”. Duke folur për përfaqësuesin e rëndësishëm të kësaj shkolle, R. Cudworthin, F. Jodli shkruan: “Lidhja intime ndërmjet filozofisë e religjionit, ndërmjet spekulacionit e besimit është karakteristikë për tërë shkollën e Cambridgeit dhe në këtë mënyrë do ta kuptojmë sesi njeriu i njëjtë, që si filozof theksonte aq ashpër esencën rationale të morales, që mbështetet në vetvete, si predikues po aq fuqimisht thekson domosdoshmërinë e lartësimit religjioz. Pra, filozofia që nevojës religjioze i siguron mjete të mjaftueshme për ta përmbushur dhe religjioni që harmonizohet me mendjen dhe njohja e të cilit të mbërthen me ngrohtësinë e ndjenjës së ringjallur. Këtu pajtoheshin njerëzit nga Cambridgei”.²⁰⁹

Duke krijuar teorinë e të a.q. moral të dobisë, shkollat tejet të rëndësishme të shekullit XVIII, fryma angleze ia shkoj edhe vetvetes. Kjo kuadraturë e rrethit është krijim tipik i frymës elektrike angleze. Në literaturë e quajmë edhe “moralin anglez të dobisë”. Është sidomos karakteristike se kjo teori më vonë shfaqet me konotacione teologjike, si drejtim i njohur me emrin “utilitarizmi teologjik”. Këtu bëjnë pjesë Butleri, me pohimin se “ndërgjegjja dhe egoizmi, po e kuptuam drejt lumturinë tonë, shpiejnë në të njëjtën rrugë”; Hartly me “ekzistencën e njëkohshme paqësore të psikologjisë së tij materialiste me nocionin e Zotit dhe besimin në amshueshmëri” (Jodl); Wobarton, Pali dhe më në fund në një farë mënyre edhe Richard Price.

Mendimi i Palit se vullneti i Perëndisë orientohet kah krijesat e mira sipas vëzhgimit të natyrës, është metodë e pastër islame dhe na përkujton disa vende të Kur’anit (shih: Pali, Natural Theology).

Nga kjo plejadë mendimtarësh (“të linjës së mesme”) dallohet sidomos emri i Adam Smithit. Kjo tendencë pothuaj tekstualisht shprehet me faktin se ai shkroi dy libra në shikim të parë me përmbajtje të kundërta, por fare të ngjashme në të vërtetë: Teorinë e ndjenjave morale dhe Hulumtimet për esencën dhe shkaqet e mirëqenies së popullit, një nga veprat më me ndikim të shekullit XVIII. Libri i parë që themeloi etikën, mbështetej në parimin e simpatisë; i dyti, duke iu referuar ekonomisë shoqërore, kishte idenë kryesore në parimin e egoizmit, dhe dukej se këta dy libra e kundërshtonin njëri-tjetrin. Mirëpo Smithi, si mësimdhënës në Universitetin e Glasgows ligjëronte etikë, ekonomi

²⁰⁷ Po aty kreu X: Njohuritë tona për ekzistencën e Zotit.

²⁰⁸ Hobbs, *De Cive*, kreu IV.

²⁰⁹ Jodl, *Istorijska etika*, f. 145.

dhe politikë, si pjesë të kursit unik të filozofisë praktike. Dhe jo vetëm kaq: Smithi, qoftë në librat e përmendur, qoftë në shkrimet e tjera, theksonte me të madhe lidhjen ndërmjet etikës dhe shkencës për mirëqenien e popullit. Në Theory of moral sentiments lexojmë: “Siç është egoizmi një fakt, të tilla janë edhe ndjenjat etike. Në ekonominë e përgjithshme të planit të Perëndisë mbahen parasysh edhe ato. Njeriu është unitet; në jetën ekonomike ai s’mund të jetë tjetër nga ç’është”. Totomiancu madje na parashtron disa mbresa të tij, përndryshe fare të logjikshme, për kontradiksionet e pjesëve të veçanta të opusit të Smithit, përshtypje që evropianët e kanë vazhdimisht për Kur’anin dhe Islamin. Madje edhe antipatia e tij - si dhe e Humeit - ndaj klerikalizmit, religjionit klerik dhe organizimit kishtar, imponon asociacionet e pashmangshme të dukurive të ngjashme në Islam.

Edukimin e Spencerit do mund ta shkruante një musliman, kurse doktrina e tij se moralja në esencë është harmonizim ndërmjet individit e shoqërisë - qoftë e saktë a e pasaktë - është tipike angleze.

Përderisa në Francën katolike vazhdon të sundojë kundërshtia e papajtueshme ndërmjet shkollës spiritualiste e pozitiviste, në etikën angleze do të dominojë botëkuptimi për baraspeshën e parimit të mirëqenies dhe të parimit të ndërgjegjes. Mendimet e J.S. Millit për ekonomi, insistimi i tij që të pajtojë principin individual e shoqëror, si dhe atributet e rëndësisë morale që ia jep pasurisë, përmbajnë në vete diç të mirëfilltë nga zekati, Kur’ani. Këtu do zënë në gojë edhe shfaqjen e drejtimit të njohur me emrin neoidealizmi anglez në gjysmën e dytë të shekullit XIX (J. Martin, F. H. Bradley, P.H. Green etj.) pas periudhës së empirizmit të fuqishëm, gjithsesi sipas skemës tashmë të përmendur angleze.²¹⁰

S’mund të lë pa cituar këtu një pasus më të gjatë për jetën politike angleze nga penda e R.H. S. Crossmanit, autor bashkëkohor me orientim socialist. Pasi thekson se çdo thënie e simplifikuar për jetën politike angleze është pothuaj sigurisht e pasaktë dhe mashtruese, Crossmani vazhdon: “Punëdhënësi viktorian politikën e vet, përkundër teorikëve utilitarë, e bazonte mbi themele fetare. Urrente oligarkinë jo vetëm pse mbronte pronarët e mëdhenj, por edhe për shkak se shkelte haptazi parimet morale... Duke parë industrializmin e ri si mjet të madh potencial për të mirën e shoqërisë, zhvillimin e punës së vet e ndiente si grishje hyjnore... Ky inskenim teologjik i prodhimit kapitalist i dha forcë të pakundërshtueshme në jetën angleze... Energjia intelektuale e epokës viktoriane nuk qe orientuar për të kritikuar ekonominë utilitare, por spekulacionin teologjik. Gladstonei e ndiente çiltërisht se ishte njësoj mirë të bëhesh politikan si dhe prift... Gjithë ajo qëndrueshmëri morale e ai vetbesim në shekullin XIX mund të kuptohen vetëm po qe se mbahet parasysh sa duhet kjo bindje religjioze... Në këtë mënyrë tërë forca e fanatizmit ungjillor qe orientuar për të përparuar veprat e mira, kurse ekonomia e pamëshirshme kapitaliste u zbut me filozofinë e re altruiste, që besonte se dashuria kristiane dhe zemërgjerësia do t’ia dilnin vetë ta shndërronin kapitalizmin në mbretërinë hyjnore. Zhdukja e skllavërisë, përtëritja e ekspeditave të misionarëve, stigmatizimi i punës së fëmijëve, përhapja e mësimi publik dhe shumë lëvizje të tjera, nuk rrodhën nga bindjet politike, por nga vetëdija kristiane për bashkësinë... Shumica e lëvizjeve reformuese të shekullit XIX rrodhi nga ai burim dhe vetëm pasi e provokuan fantazinë e popullit u bënë pjesë e programit të politikanëve. Në të shumtën e rasteve ishte çështje e rastit a e oportunitetit se cila nga të dy partitë do t’i

²¹⁰ Se zgjidhjet “e mesme” nuk japin rezultate “të mesme” mund të shërbejë si argument pikërisht Anglia. Ky vend i dha botës Shakespearein, poetin “që dinte çdo gjë për njeriun”, dhe Newtonin, që çanësoi ligjin themelor që sundon kozmosin tonë.

realizonte... Vetëm nga perspektiva e atij botëkuptimi fetar mund të përfitohet imazhi i vërtetë i ideve politike angleze”. Dhe më tej: “Demokracia britanike ishte e lidhur ngushtë me luftën për liri fetare... Kështu edhe motivi fetar, në trajtën e vet primitive kristiane, pati mundësi të inkuadrohet në shërbim të demokracisë, kurse fitorja e liberalizmit solli përtëritjen fetare në Anglinë viktoriane. Përveç Amerikës, askund tjetër s’mund të ndodhte kështu... Mirëpo për liberalët gjermanë e italianë progresi, populli e demokracia ishin objekt i kultit laik... Katoliku i devotshëm e ndiente se një hon i pakalueshëm ndante besimin në Krisht nga besimi në progres, kurse liberali i devotshëm se dominimi klerikal mbi shpirtin është në kundërshtim me demokracinë dhe lirinë”.²¹¹ Edhe socializmi anglez është i veçantë. Në Kontinent socializmi është i lidhur ngushtë me filozofinë materialiste a ateiste, ndërkaq “në foltoret e laburistëve dëgjohen po aq citate nga Bibla sa dhe nga foltoret kishtare në atë vend”, shkruan i befasuar reporteri i një gazete frënge.

Gjithashtu, Bertrand Russeli p.sh. pa dyshim shpreh një botëkuptim autentik anglez kur thotë se “problemin e një sistemi shoqëror të qëndrueshëm do ta zgjidhte vetëm lidhja e fortësisë së Perandorisë Romake me idealizmin e shtetit hyjnor të Augustinit”, ose kur shtrohet çështja se idetë e krijojnë botën o e kundërta, shkruan: “Sa më përket mua, unë besoj se e vërteta qëndron në mes të këtyre dy skajshmërive. Ndërmjet ideve dhe jetës praktike, si gjithkush, ka veprim të ndërsjellë”.²¹²

Në këto pikëpamje si dhe në pikëpamjet e ngjashme s’është vështirë të hetohet burimi shpirtëror i pragmatizmit amerikan. Me dualizmin e vet, me pranimin edhe të religjionit edhe të shkencës, “përderisa dëshmojnë vlerën e vet praktike”, me postulimin e praktikës jetësore si kriter i së vërtetës, pragmatizmi është filozofi tipike anglosaksone, tërësisht joevropiane njëkohësisht. Esencën ia ekspozoi William James në veprën e vet kryesore Pragmatizmi. Është e domosdoshme që nga kjo vepër e jashtëzakonshme të theksojmë së paku tri vende karakteristike: “Shumica prej nesh dëshiron të mirat nga të dy anët e linjës. Faktet, natyrisht, janë të mira, na jepni, pra, mjaft fakte; parimet janë të mira, jepnani parime me bollëk. Pa dyshim, bota është një, po u kundrua në një mënyrë, mirëpo është, po ashtu multiple, po e shikuat në mënyrë tjetër. Ajo është njëkohësisht unike e multiple, të përvetësojmë, pra, një lloj të monizmit pluralist. Çdo gjë është, sigurisht, domosdoshmërisht e përcaktuar, megjithatë, sigurisht, vullneti ynë është i lirë: një lloj i determinizmit të vullnetit të lirë do të ishte filozofia më e saktë. Ligësia e pjesëve është e pamohueshme, por tërësia s’mund të jetë e ligë: dhe kështu pesimizmi praktik mund të bashkohet me optimizmin metafizik.”²¹³

Siç shihet, Jamesi fort mirë e vë në pah prirjen e njerëzve për dualizëm, për një trajtë të Islamit natyror. Drejtimin e vet filozofik ai e quajti “emër të ri për disa mënyra të vjetra mendimi” (The new name for some old ways of thinking) - në nëntitull të veprës Pragmatizmi. Jamesi vazhdon: “Pastaj, ç’filozofi na ofrohen kur e kemi pisk? Do gjeni filozofinë empiriste që s’është në mënyrë të mjaftueshme religjioze dhe filozofinë religjioze që s’është mjaft empiriste për çfarë e doni”.²¹⁴

Dhe më tutje: “Dilema juaj, pra qëndron këtu: hetoni se dy sistemet që i synoni janë të ndarë pa shpresë. Gjeni empirizmin, por edhe johumanizmin e joreligjiozen; ose gjeni

²¹¹ R. H. S. Crossman, *The Government and the Governed* (botimi kroat Između anarhije i diktature, Zagreb, 1940).

²¹² B. Russel, *Istorija zapadne filozofije*, f.473.

²¹³ William James, *Pragmatizam*, f. 16

²¹⁴ William James, *Pragmatizam*, f. 17

filozofinë racionaliste që mund ta quajë veten edhe religjioze, mirëpo që përmbahet nga çdo kontakt me faktet reale dhe me gëzimet e hidhërimit.”²¹⁵

Një formulë fare të pranueshme për të kuptuar pragmatizmin e dha Bertrand Russeli, duke skicuar dy dilemat themelore filozofike të themeluesit të këtij drejtimi: “Interesi filozofik i W. Jamesit ishte i dyfishtë: shkencor e religjioz. Studimi i mjekësisë - nga ana shkencore - u dha mendimeve të tij një lloj kahjeje materialiste, i cili, nga ana tjetër, frenohet nga ndjenjat e tij religjioze”.²¹⁶ Të përkujtojmë këtu se mendimi anglez (nënkupton dhe amerikan) filloi nga dy premisa të njëjta me Roger Baconin para shtatë shekujsh. Për këtë kohë Evropa kaloi të gjitha segmentet e rrethit që nga Thoma i Akunit në njërin skaj, gjer te Lenini në tjetrin. S’e dimë ç’mbresa la pragmatizmi në shpirtin e evropianëve, por jemi të sigurt se shkaktoi një lloj refuzimi. Për evropianin pragmatizmi është jologjik, heterogjen, inkonsekuent - epitete që zakonisht ia mvishte Islamit. Mirëpo pragmatizmi është sistemi i parë filozofik i madh që dha Amerika, për të cilin Evropa është a priori e paafte. Është e sigurt se filozofia pragmatike ishte ose nxitje, ose shprehje, ose të dyja-ka të ngjarë, e aftësisë së jashtëzakonshme jetësore dhe e aktivitetit të njeriut amerikan.

Ky “paralelizëm” ndërmjet frymës angleze e islame mund të përcillet edhe te një sërë faktesh simptomatike që do të meritonin analizë të veçantë. Revolucioni anglez (1688) s’ishte aq radikal (“revolucion i më i matur e më i suksesshëm nga të gjitha revolucionet” - Russel), ndërkaq shumë gjëra në historinë politike angleze s’u shpunë gjer në fund, gjer në formën e tyre të pastër, por mbeten në mes të rrugës. Rebelimi kundër monarkisë në Angli nuk e suprimoi këtë, kurse elementet e aristokracisë vazhduan të bashkëjetojnë me institucionet demokratike. Në anglisht fjala “minister” do të thotë edhe prift. Një dualizëm të ngjashëm të nocioneve do hasim edhe në terminologjinë islame. Për dallim nga shumica e shteteve evropiane, Anglia njihte një lloj të rëndësishëm tatimi në dobi të të varfërve, ngjashëm me zekatin. Fryma e ngjashme do të krijojë edhe zgjidhje të ngjashme në praktikën jetësore.

Madje edhe në të ardhmen mund të pritet që Evropa të pranojë të gjitha rrjedhimet e shkencës, duke përfshirë edhe aspektet e saj johumane ekstreme, përderisa Anglia dhe Amerika është për t’u besuar se edhe këtu do të ndalen në aspektet e mesme pragmatike. Sepse në Evropë feja është fe, kurse shkenca shkencë (në pajtim me qasjen kristiane rreth kësaj çështjeje), përderisa në Angli për këtë gjë gjyqtar suprem do të jetë praktika, përkatësisht jeta.

“Kompromisi historik” dhe socialdemokracia

Tendencën drejt një “rruge të mesme” e ndeshim edhe në pjesët tjera të botës. Por, për ndryshim nga Anglia, tek i ndeshim edhe në teori, pra edhe në lëmin e ndjenjave e të mendimit, në Evropë ato gjenden vetëm në rrafshin praktik dhe paraqiten si çështje e nevojës praktike, jo si çështje të bindjes. Vetë dukuria manifestohet në mënyra të ndryshme në vendet katolike e protestane. Në vendet që i janë nënshtruar ndikimit më të fuqishëm katolik, polarizimi ideologjik është i shprehur më fort, kurse synimet për një zgjidhje të mesme të ngathëta, dramatike dhe, nga aspekti i rezultateve, të pasigurta. Në

²¹⁵ Po aty, faqe 19.

²¹⁶ B. Russel, vep. e cit., f. 774.

një farë mënyre, këto vende janë të paafta ose të paaftësuar për rrugë të tretë. Italia, Franca, Spanja, Portugalia ishin ose janë edhe tani shembull i theksuar i shoqërive të polarizuara. Opinioni publik është i ndarë në mënyrë të papajtueshme ndërmjet partive e lëvizjeve kristiane (të djathta) dhe marksiste (të majta). Qendra është o e kufizuar dukshëm, o plotësisht e zhdukur. Këtu njëri përballë tjetrit ndeshen dy dogmatizmat më të njohur në histori - katolik e komunist, të lodhur nga konfrontimi i mundimshëm, në të cilin, sipas natyrës së gjërave, s'ka fitues. Shembull tipik i kësaj situatë ishte Spanja fill para luftës qytetare. Në zgjedhjet më 1936 partitë e majta fituan 51,9% të votave, të djathtat 43,24%, përderisa qendra tuboi vetëm 4,86%.²¹⁷ Italia e sotme pothuaj i afrohet “proporcionit spanjoll” të polarizimit total 50:50%. Situatë të ngjashme ka dhe Franca.

Shpërbërja e brendshme e këtyre dy dogmatizmave mund të shihet në një sërë simptomesh. Njëri nga ata është edhe praktika e dialogut ndërmjet marksistëve dhe katolikëve, që filloi me një kujdes në gjysmën e viteve 60 të këtij shekulli.²¹⁸

Këta dialogë janë karakteristikë për gjendjen e shpirtrave në Evropë dhe për raportet në frontin e luftës ideologjike ndërmjet marksizmit dhe religjionit, luftë që zgjat pa pushim dhe pa lëshuar pe reciprokisht ka një shekull e ca. Ato janë shenjë e lodhjes dhe e dështimit që jeta e njeriut të organizohet vetëm në një princip. Sepse marksistët u detyruan të heqin dorë nga formula e vet klasike se religjioni është “opium për popuj”, kurse katolikët marksistëve ua pranojnë se në ndërtimin e marrëdhënieve shoqërore kanë për qëllim sistem më të drejtë shoqëror.

Në një dialog të marksistëve dhe katolikëve që organizoi Shoqata “Paulus Gesellschaft” që paraqitur referati me temë, titulli i të cilit flet vetë: “Altruizmi kristian dhe humanizmi marksist”, kurse në takimin e Salzburgut shkrimtari i njohur marksist, Roger Garaudy, deklaroi: “Me krishterimin për herë të parë në historinë tonë shfaqet apeli për bashkësinë pa kufij, për totalitet që përfshin të gjitha totalitetet... Në të gjendet glorifikimi i idesë së dashurisë me të cilën njeriu realizon veten dhe njeh veten vetëm me anë të tjetrit dhe tek tjetri, dhe kjo ide paraqet imazhin më të lartësuar që arriti njeriu ta krijojë për vete dhe për kuptimin e jetës”. Edhe udhëheqësi i komunistëve italianë, Palmiro Togliatti, në promemorian e vet të njohur (dokumenti para vdekjes) theksoi nevojën që qëndrimi i marksizmit ndaj religjionit të ndërrojë dhe apeloj tek marksistët që ta pranojnë sa më shpejt këtë domosdoshmëri. Në letrat qarkore të papës Pacem in Terris dhe “Populorum progressio” ndeshim disa botëkuptime për kishë fare të reja: pranohet përparësia e të mirave shoqërore ndaj pronës private, e drejta e ndërhyrjes së pushtetit në lëmin ekonomik, e drejta e reformës agrare dhe nacionalizimi për interes të përgjithshëm, përkrahet pjesëmarrja e punëtorëve në administrimin e ndërmarrjeve etj.²¹⁹

Koncili XXI i kishës katolike (Koncili II i Vatikanit) refuzoi propozimin e tradicionalistëve për të shqiptuar dënimin ndaj marksistëve. Duke u bazuar në paraqitjet e të gjitha autoriteteve, ky koncil kaloi në shenjë të pranimit të faktit se është e paqëndrueshme pozita ekstreme spiritualiste kristiane. Kardinali De Chardin deklaroi: “Mendoj se bota do t'u përshtatet shpresave të krishterimit vetëm po që se krishterimi u

²¹⁷Përderisa jemi duke shkruar (1977) Spanja përgatitet për zgjedhjet e para të lira. Disa parashohin se populli spanjoll kësaj radhe do të përcaktohet për qendër, për herë të parë në historinë e vet ngjanë kjo gjë, nga shembulli spanjoll duhet të mësojnë njësoj dogmatët djathtistë dhe majtistë.

...Sa di unë, dialogu i parë i këtillë u mbajt më 1965 në Salzburg me iniciativën e teologëve liberalë katolikë nga Gjermania Perëndimore.

...Papa Pali II pak më heret (me rastin e vizitës në SHBA, më 1979) deklaroi se “kanosja sistematike të drejtave të njeriut lidhet me distribuimin e të mirave materiale”. Vetëm kush e njeh natyrën e vërtetë të krishterimit mund të vlerësojë se ç'kthesë shënoi kjo deklaratë.

përshtatet shpresave të tokës. Vetëm në këtë mënyrë do t'i divinizojë". A s'është ky "islamizim" i krishterimit?

Dendur tendencat përzihen, ndërlikohen, siç dëshmojnë disa nga zhvillimet më të reja në Francë. Pak më parë (1977) Këshilli i Përhershëm i Peshkopatës Frënge publikoi lajmërimin e veçantë me titull: "Marksizmi, njeriu dhe feja e krishterë". Në këtë lajmërim peshkopët francezë konstatojnë "dështimin e politikës sociale të liberalizmit", për të përfunduar se "marksizmi ngërthen në vete pjesën e së vërtetës të cilën ne s'e injorojmë".

Një vit më parë, në "apelin e Lionit", udhëheqësi i komunistëve francezë, George Marchais, deklaroi: "Qëllimi ynë është që komunistët dhe të krishterët ta njohin njëri-tjetrin dhe të gjenden në të njëjtën linjë duke respektuar origjinalitetet e veta, krah për krah në veprim për të ndërtuar shoqërinë më humane".

Dukuria për të cilën bëhet fjalë mund të kundrohet në shembullin e Italisë me qartësi dramatike. Pas konfrontimit të papajtueshëm që zgjat me vite, Partia Komuniste Italiane vendos mbase një zgjidhje të papritur, por të vetmen që ka logjikë: ajo thërret në të a.q. "kompromis historik". Po që se shqyrtimet tona janë të sakta, kjo thirrje s'është kurrfarë potezi taktik me synime të përkohshme. Ky është propozim i çiltër, si rrjedhim i njohurisë së shtegdalje tjetër s'ka. Kjo thirrje u drejtohet të krishterëve, askujt tjetër. Pas shikimit të llogarive dhe ballafaqimit të argumenteve, dalëngadalë të gjitha tërhiqen, kurse në skenën e shqetësuar ngelin vetëm dy forca të pazhdukshme. Në sipërfaqe këto janë demokracia kristiane dhe komunizmi, ndërkaq shikuar në thellësi, këto janë religjioni dhe materializmi. Italia është eksperiment për ardhmërinë e një pjese të botës.²²⁰

Edhe i a.q. "evrokomunizëm" është shprehje e tendencës së njëjtë, karakteristike e shoqërive të polarizuara, përkatësisht e vendeve të katolicizmit evropian - Itali, Francë dhe Spanjë. Dukuria është tepër e re, por që tani është e qartë se kjo do të duhej të ishte komunizmi i zvogëluar për diktaturë të proletariatit dhe i smadhuar për demokraci. Ky është depërtim nga ekstremi i majtë, i kufizuar dhe i mbrojtur nga barriera e dogmës, në drejtim të qendrës.²²¹ Komunizmi, nën presionin e realitetit, braktis pozitën e vet dogmatike dhe përvetëson idetë e lirisë e të pluralizmit, idealiste në esencë. Ky fakt i jep evrokomunizmit notë të qartë.

Ndryshimi ndërmjet konceptcionit të evrokomunizmit dhe "kompromisit historik" qëndron në faktin se në rastin e parë kemi të bëjmë me komunizmin e korrigjuar, të modifikuar, ndërkaq në të dytin me komunizmin dhe krishterimin si dy forca të barabarta.²²²

Kërkimi i "rrugës së mesme" në vendet e tjera, dendur protestane (jokatolike) shprehet me ndikimin gjithnjë më të madh të partive të qendrës ose të atyre afër qendrës në jetën

²²⁰Në statutin e PK të Italisë do gjejmë definicionin që më heret s'mund të merrej me mend se anëtarët e partisë mund të jenë "të gjithë ata që pranojnë programin e partisë, pa marrë parasysh bindjet e tyre religjioze e filozofike" (neni 2 i Statutit të PKI). Edhe pse qëndrimin e ndryshuar ndaj religjionit nuk e ka vetëm PKI, janë ende shumicë partitë që mbajnë një lloj të ateizmit të theksuar, madje luftarak. Kjo ngjanë sidomos në vendet e paarsimuara. Megjithatë përjashtimet janë evidente dhe do të detyrohen të vazhdojnë.

²²¹Rëndësinë e njëjtë e ka edhe shmangia nga i a.q. "Revolucion kulturor" në Kinë, menjëherë pas vdekjes së Mao Ce Dunit. Kjo përpjekje, më këmbëngulësja e më e gjera gjer tani që të vendoset utopia, përfundoi me dështim evident. "Qëndrimin më një këmbë", në të vërtetë pozitën ultra të majtë, Kina mezi e përballoi 10 vjet. Paso i kthimi i pashmangshëm në një gjendje natyrore. Nëse përvetësojmë terminologjinë djathtë-majtë, atëherë në Kinë zhvillohet lëvizja nga e majta kah qendra.

²²²Një numër i partive komuniste në Evropë shlyu termin "diktaturë e proletariatit" nga dokumentet partiake.

politike të këtyre vendeve. Kjo pjesë e Evropës flak qeveritë vetëm kristiane ose vetëm komuniste dhe, në një formë a në një tjetër, dëfton tendencën e vazhdueshme drejt zgjidhjeve të mesme. Ky disponim praktikisht shprehet në orientimin gjithnjë e më të madh për socialdemokraci. Shtegdaljen që shoqëritë tradicionalisht katolike përpiqen ta gjejnë në “kompromisin historik”, vendet protestane e gjejnë në socialdemokraci. Kjo lëvizje, që në Evropë ka domethënien e kompromisit ndërmjet lirisë dhe ndërhyrjes shoqërore, ndërmejt traditave evropiane dhe marksizmit, shënon përparim në tërë periudhën e pasluftës - dukuri që pa dyshim ka domethënie më të thellë dhe që është simptomatike për ecurinë e përgjithshme në botën mbarë.²²³ Duke krahasuar rezultatet e zgjedhjeve fill pas luftës me ato 25 a 30 vjet më vonë, vërehet shtimi i votave për socialdemokratët pothuaj në të gjitha vendet e zgjedhjeve të lira. Kjo rritje në Suedi është 22%, në Danimarkë 36%, në Holandë 54%, në Norvegji 27%, në Gjermani mbi 100% dhe në Maltë madje 38% etj. Në Angli ajo shënon vetëm 5%, por do pasur parasysh se ky proces në Angli ka filluar shumë më heret dhe se ky vend në pikën e baraspeshës ka arritur para të gjitha vendeve të tjera evropiane. Socialdemokracia është “bashkëdyzim i qëndrueshëm”, ajo është formë e baraspeshës shoqërore e politike në Evropë.

Kurse dy vendet më stabile në sferën jostabile të Amerikës Latine e Jugore janë Meksiko e Venezuela - vende fare afër socialdemokracisë. Edhe në Japoni zhvillimi vete jo në drejtim të polarizimit, por në drejtim të forcimit të qendrës.²²⁴ Edhe në Meksikë edhe në Japoni gjithnjë e më shpesh në polemikat politike dëgjohet nocioni “rruga e tretë”. Tubimi i socialdemokratëve në Karakas, më 1976, u quajt historik, qoftë për rëndësinë e vendimeve, qoftë më shumë për ndjenjën se ai do mund të ishte hapi i parë drejt formulimit të doktrinës së re. Për ç’doktrinë është fjala, mund të mësojmë nga deklarata e zyrtarit meksikan Gonzales Sosa: “Kapitalizmi, komunizmi dhe socialdemokracia tani janë tri mundësi të mëdha në botë dhe ndër këto Meksiko duhet të zgjedhë.” Tendosjet e brendshme që manifestohen në shtetet e tipit socialist nuk kanë të bëjnë kryesisht me socializmin si sistem ekonomik, nuk paraqesin, pra, kërkesë për restaurimin e ndërmarrjeve private kapitaliste. Të gjitha rezistencat që çojnë peshë i përkasin çështjes së të drejtave të njeriut. Njerëzit gjithandej thuajse kanë etje për një krishterim me program social, ose për një socializëm pa ateizëm e diktaturë (“socializmi me pamje njeriu”).²²⁵ Në Kinë, p.sh., pas vdekjes së Mao Ce Dunit shkallë-shkallë e me kujdes hiqet ndalimi ndaj veprave të Beethovenit e të Shakespeareit, siç u hoq përpara në BRSS, qoftë pa vullnet e jo gjithaq me bindje ndalimi i Dostojevskit, i Schagallit e i Kafkës. Kërkesa për liri do të dëgjohet gjithnjë e më shumë në vendet e Lindjes evropiane. Gjërat, pa marrë parasysh ngathtësinë e lëvizjes, shkojnë atij drejtimi. Tendenca është e qartë.

Anasjelltas, kriza në vendet kapitaliste përcillet me kërkesa për shkallë më të madhe të ndërhyrjes shoqërore, që ndonjëherë do të thotë njëfarë kufizimi lirish. Jeta praktike i

²²³ Pjesa më e ngarkuar ideologjikisht, natyrisht, gjërat s’i sheh në këtë mënyrë. E përkohshmja moskovite “Komunist” (numri i korrikut, 1978) p.sh., pohon se është objektivisht i pamundshëm zhvillimi në “drejtim të tretë”. Sipas tij, s’ka asnjë alternativë si “botë e tretë”. Realisht ekzistojnë vetëm dy sisteme shoqërore-politike antagoniste. Prosesi i polarizimit nuk dobësohet, por forcohet, ndaj të gjitha vendet, më herët a më vonë, do të anojnë kah sistemi kapitalist ose socialist.

²²⁴ Rezultatet e zgjedhjeve në dhjetor, 1976 si dhe çarja në partinë socialiste japoneze (dalja e Sabura Edit dhe e ithtarëve të tij të shumtë nga partia socialiste) shkojnë haptazi në dobi të qendrës.

²²⁵ Kjo është ajo që Maurice Diverger e quan proces i pashmangshëm i liberalizimit në Lindje dhe socializmit në Perëndim” (M. D., *Introduction a la politique*, Gallimard, Paris, 1970, f. 367). Në të vërtetë mënyra përëndimore e jetës nuk është sociale sa duhet, ajo lindore s’është e lirë sa duhet.

shpie firmat amerikane në drejtim të socializmit, ashtu si ekonomia sovjetike e ndërmarrjeve, anasjelltas, shpie nga centralizmi i ngurtë drejt autonomisë. Prof. M. L. Weidenbaum korporatat e sotme amerikane i quan “të gjysmënacionalizuara”, duke pasur parasysh varësinë gjithëpërfshirëse të tyre nga shteti. Në takimin e punëtorëve të shquar politikë e publikë nga SHBA-të, Evropa e Japonia (Kyoto, 1975, i a.q. Komisioni trilateral), u shqyrtua problemi i “demokracisë së tepruar” në vendet e zhvilluara kapitaliste. Në raportin nga ky takim me titull “Kriza e demokracisë” rekomandohet “maturi në demokraci” dhe madje theksohet nevoja për disa masa korrigjuese në raport me lirinë e tepruar dhe fare të pakontrolluar të shtypit. Dokumenti përkrah planifikimin ekonomik dhe shtron kërkesën për “administrim më efikas”. Një gazetë e njohur amerikane raportin e komentoi me konstatimin se nuk është fjala për ndonjë kornizë të gatshme plani të politikës zyrtare, por para së gjithash për paralajmërimin e klimës së re ideologjike.

Tendencat e zhvillimit të shoqërive bashkëkohore s’janë, pra, njëkahëshe, por janë konvergjente. Të vazhduara, ato synojnë pozicionin e mesëm tejet të ngjashëm me pozicionin islam.

Mirëpo, sado të jenë simptomatike, këto tendenca nuk janë Islam dhe as që shpiejnë tek ai, sepse vetë e ndiejnë se janë të detyrueshme, inkonsekuente, defekte. Islami është flakje e vetëdijshme e kërkesës së njëanshme religjioze ose sociale, përqafim i vetëdijshëm i parimit dykuptimësh, “parimit bipolar”. Megjithatë, hamendjet e përmendura, përjashtimet dhe kompromisi i pashmangshëm paraqesin fitoren e realitetit jetësor e njerëzor mbi ideologjitë e njëanshme e ekskluzive dhe kështu, tërthorazi, fitoren e konceptit islam.

12. Shtojcë

Devocioni

Natyra ka determinizmin, njeriu ka fatin. Pranimi i këtij fati është porosia më e lartë dhe e sprasme e Islamit.

A ekziston dhe si ajo që quajmë fat? - Ta vështrojmë jetën tonë personale dhe të shohim ç'mbeti nga planet tona më të dashura ose nga ëndërrimet rinore. A nuk erdhëm në jetë pa vullnetin tonë dhe ndeshëm vetveten me tërë natyrën tonë, me intelektin më të madh a më të vogël, me dukjen që mund të jetë simpatike a antipatike, me kurmin që mund t'i ngjajë xhuxhit e atletit; në shtëpinë e mbretit a të lypësit, në kohë të shqetësuar a të qetë, gjatë sundimit të tiranit ose të një princi të virtytshëm dhe në përgjithësi në rrethanat politike, gjeografike e shoqërore për të cilat s'na pyeti askush? Sa e kufizuar është ajo që është vullneti ynë, ndërkaq sa e madhe dhe e papërfshishme është ajo që është fati ynë!

Njeriu është “flakur në botë” dhe varet nga shumë fakte mbi të cilat s'ka kurrfarë pushteti. Edhe më të largëtat veprojnë në jetën e tij sikur më të afërtat. Gjatë invazionit të aleatëve në Evropë, më 1944, u bë një çrregullim i gjithmbarshëm në radiolidhje, që do mund të ishte vendimtar për operacionin që zhvillohej. Më vonë u konstatua se çrregullimi ishte pasojë e ekplodimit të madh në Andromedë, sistem yjesh disa miliona vitesh drite larg nesh. Një lloj tërmetesh katastrofalë në planetin tonë është pasojë e ndryshimeve në syprinën e Diellit. Me shtimin e njohurive tona për botën, shtohet edhe vetëdija jonë se s'do të bëhemi kurrë zotër tërësisht të fatit tonë. Madje edhe po të supozojmë progresin më të madh të mundshëm të shkencës, masa e rrethanave të pushtuara në krahasim me masën e masave të papushtuara e të papushtueshme, do jetë pa ndonjë peshë. Njeriu dhe bota s'rri në proporcion. Njësia e ecjes së gjërave s'është njeriu dhe jeta e tij njerëzore. Së këndejmi pasiguria e amshueshme e njeriut, që në aspektin psikologjik mund të manifestohet me pesimizëm, zhgënjim ose - me devocion ndaj fatit dhe vullnetit të Perëndisë.

Islami si përpjekje për rregullimin e botës me ndihmën e edukimit e të ligjeve është rrafsh më i ngushtë i zgjidhjes, devocioni më i gjerë.

Drejtësia individuale nuk mund të përmbushet kurrë në kushtet e ekzistencës. Ne mund t'i pasojmë të gjitha normat e Islamit, që më në fund duhet të na sigurojnë lumturinë “në të dy botët”; për më tepër ne mund t'i pasojmë edhe të gjitha normat e tjera mjekësore, shoqërore e morale, megjithatë, për shkak të ndërlikësjes së tmerrshme të fateve, të aspiratave të vetëdijshme e të rasteve të pakontrollueshme, të pësojmë shpirtërisht e fizikisht. Ç'e ngushëllon nënën që humbë të vetmin djalë? Ç'ngushëllim mund të gjejë njeriu që në një aksident të paparaparë mbetet i gjymtuar? “Bindemi me pozitën tonë njerëzore. Ne jemi gjithnjë në situata... Unë mund të veproj që të ndërrojë situata. Mirëpo ka situata që janë në esencë të pandryshueshme, madje edhe kur manifestimi i tyre merr pamje tjetër dhe kur pushteti i tyre ngadhënjyes fshihet pas velit: duhet të vdes, duhet të vuaj, duhet të luftoj, i nënshtrohem rastit, ndërliksem në mënyrë të

pashmangshme me fajin. Këto situata themelore të ekzistencës sonë i quajmë “situata kufitare” (Karl Jaspers, Hyrje në filozofi). “Në botën reale njeriu duhet të përmirësojë çdo gjë që është e mundshme: pas kësaj fëmijët edhe më tej do të vdesin pa të drejtë, madje edhe në shoqërinë e përkryer. Në përpjekjen e vet më të madhe njeriu mund t’ia vëjë vetes për detyrë vetëm ta zvogëlojë në mënyrë aritmetike dhembjen e botës. Mirëpo padrejtësia e dhembja do të ngelin dhe, sado të kufizuara, ato nuk do të pushojnë të jenë shëmti” (Albert Camus, L’homme revolte). Devocioni a rebelimi - këto janë dy përgjigje të kundërta në dilemën e njëjtë.

Devocioni përmban nga diçka prej çdo urtie njerëzore, përveç njërës: optimizmit të cekët. Ai është rrëfim për fatin e njeriut, për këtë gjë fryn pesimizëm, sepse “secili fat është tragjik e dramatik, po t’i shkohet deri në fund” (Gasset).

Devocioni ndaj fatit është përgjigje tronditëse në temën e madhe të njerëzimit mbi pësimin e pashmangshëm. Ai është njohje e jetës çfarë është dhe vendim i vetëdijshëm se do duruar e përjetuar çdo gjë. Mbi këtë pikë Islami ndryshon esencialisht nga optimizmi i cekët i filozofisë evropiane dhe nga përralla e saj naive për “botën më të mirë nga të gjitha të mundshmet”. Devocioni është dritë e butë përtej pesimizmit.

Mirëpo, si rezultat i ndjenjës së pafuqisë e të pasigurisë, devocioni bëhet vetë fuqi e re dhe një siguri e re. Besimi në Zot dhe në idenë e Tij na jep një ndjenjë të atillë sigurie që s’do të zëvendësohej e kompensohej me asgjë tjetër. Të gjitha racat heroike besonin në fat - pohon Emersoni. Sepse devocioni s’është pasivitet, siç mendojnë tërësisht gabim shumica. S’është fjala që t’i dorëzohemi fatit”, sepse raporti ynë ndaj fatit ka vetëm rëndësi morale. Devocioni është qëndrim i brendshëm i njeriut ndaj tërësisë së botës dhe ndaj rezultateve të veprimit të vet. Devocioni ndaj vullnetit të Zotit do të thotë pavarësi ndaj vullnetit të njerëzve. Ky është raport i ri ndërmjet njeriut e Zotit, ndaj edhe raport i ri ndërmjet njeriut e njeriut.

Prandaj: të pranosh fatin do të thotë të ndjehesh i lirë deri në fund. Mirëpo kjo është liri që pushtohet duke e përmbushur fatin tënd, duke u pajtuar me të. Ajo që angazhimin dhe luftën tonë e bën njerëzore dhe të arsyeshme, ajo që i jep vullnë e maturisë e të qetësisë është bindja se rezultati definitiv i çdo gjëje s’është në duart tona. E kemi për detyrë të përpiqemi e të veprojmë, rezultati është në duart e Perëndisë.

Prandaj: ta kuptosh mirëfilli jetën tënde në këtë tokë do të thotë të fillosh të bësh përpjekje pa ambicie që të përfshihet e të pushtohet çdo gjë, por të jeshë gati ta pranosh vendin e kohën tek je lindur, vendin e kohën që fati ynë quhet dhe që është vullneti i Zotit. Devocioni është shtegdalja e vetme njerëzore e dinjitoze nga absurdi i jetës, shteg pa rebelim, pa dëshpërim, pa nihilizëm, pa vetëvrasje. Është ndjenja heroike jo e heroit, por e njeriut të rëndomtë në të papriturat e pashmangshme të jetës, ose ndjenja tragjike e shehidit që bëri detyrën e vet dhe që pranon fatin e vet.

Islami s’e mori emrin sipas ligjeve, urdhërave e ndalimeve të veta, sipas mundimit të kurmit e shpirtit që kërkohet, por sipas një diçkaje që ngërthen dhe i tejshkon të gjitha këto, sipas një çasti njohjeje, sipas forcës së shpirtit që të matet me kohën, sipas gatishmërisë që të durohet e tëra që ofrohet gjatë një ekzistence, sipas së vërtetës së devocionit.

Devocion, Islam e ke emrin!

Indeksi

- Albee, 121
Auden, 123
Averroes (Ibn Rushdi), 155
Bach, 116
Bacon, Roger, 303
Bantham, J., 162
Barth, 268
Beethoven, 167
Benjamin, 274
Bergson, 40
Bianco, Stefano, 223, 248
Bissiere, 134
Bloch, Ernst, 203, 225, 264, 274
Blok, Aleksandër, 88
Bryen, 111
Buck, Pearl, 63
Buckle, Hanry Thomas, 154
Bukin, 42
Campanella, Tomasso, 202
Cehov, 65
Ciceron, Tuliye, 268
Clark, Kenneth, 182, 242
Cuenot, Lucien, 53
De Lubac, Henry, 223
Diverger, Maurice, 314
Dostojevski, Fjodor, 65
Durkheim, 73
Ebu Jusufi, 268
Ede, Sabura, 314
El Said Bej, Said Mustafa, 278
Engels, Fridrich, 59, 170, 206, 207
Epikur, 204
Esh-Shejbani, 268
Eskili, 167
Euklid, 109
Feuerbach, Ludwig, 170
Fourastie, 246
Frankfurt, H.A., 40
Friedman, 238
Galbraith, John K., 184
Gardini, Romano, 284
Gasset, Ortega, 81
Goethe, 167, 253
Goldman, Lucien, 297
Halley, Alex, 200
Hauser, Arnold, 112
Hegel, 49, 72, 146, 154, 274
Helvetius, 145
Hitler, 155
Holbach, Paul, 274
Homer, 167
Horney, Karen, 252
Jakob, 233
James, William, 308
Jaspers, Karl, 61
Jerotic, Vladeta, 297
Jezu Krishti, 284
Jodl, F., 304
Kant, Emanuel, 274, 284
Kim Il Sung, 83
Kim Jong Hui, 83
Kopernik, 203
Krishti, 72, 88, 217, 268, 284
Lecombe, Pierre, 72
Leibnitz, 163
Lenin, 197, 265
Lesic, Zdenko, 114
Lukreci, 30
Luncarski, 88
Malebranche, 109
Mao Ce Dun, 83, 206, 265, 312
Marchand, Andre, 134
Marx, Karl, 85, 87, 167, 181, 196, 197, 269, 290, 291
Mateu, 226
Mc Luhan, Marchal, 74
Menjuhin, Jehudi, 258
Miller, Arthur, 121
Milliot, L., 278
Moisiu (Musa a.s.), 217, 227, 228
Morgan, Lewis, 175
Mounerot, Jules, 113
Muhammedi a.s., 228, 241, 248, 250
Newton, 306
Nietzsche, 41, 155
Nihls, Werner, 133
Noelle, Elisabeth, 123
Origen, 293
Ovidi, 167
Pahlevi, R., 225
Pali II, 311
Paneti, 268
Pashukanis, J., 196
Pavlov, Ivan, 50

Petrov, 187
Platon, 155
Plutark, 40
Prantl, Karl, 303
Riply, Dillon, 200
Risler, Jacques, 180, 234
Rostand, Jean, 150
Rousseau, J.J., 167
Ruskin, 182
Russel, Bertrand, 75, 175, 219, 233, 284,
285, 291, 303, 307, 308
Sartre, J.P., 102
Sh. Francesku i Asisit, 284
Shakespeare, 167, 306
Shushnjq, Djuro, 83
Skinner, B.F., 296
Smailagic, Nerkez, 114
Sohm, Rudolf, 269
Spinoza, 109, 218
Stalin, 83, 118, 164, 269
Tolstoi, Lav Nikolajevic, 163, 167, 184, 187,
206
Toma i Akuinit, 252
Turner, Victor, 200
Turow, Lester, 239
Updike, 121
Vishinski, A., 264
Watson, John, 27
Wolf, Christian, 109
Woolf, Virginia, 65
Wren, Ch., 242
Zaida, Gabriel, 114

Alija Izetbegović
ISLAMI NDËRMJET LINDJES E PERËNDIMIT

Recenzent

Prof. Dr. Musa Gashi
Nexhat Ibrahimi

Redaktor gjuhësor

Fatmire Ajdini - Hoxha

Korrektor

Naxhi Ibrahimi
Fatmire Ajdini - Hoxha

Përgatitja kompjuterike dhe shtypi
Focus - Shkup

Boton

Sh.B. Logos-A
II Mak. brigada, QT “Treska” X / 7
1000 Shkup
Tel. (091) 600-036; fax: 611-508
www.logos-a.com.mk
logos-a@mt.net.mk