

VATRA DHE BOTA: DIALEKTIKA E KOMBËTARES DHE E UNIVERSALES

Bashkim SHEHU¹

^{1*} Qendra e Kulturës Bashkëkohore, Barcelonë - Spanjë

*Corresponding author e-mail: bashkim@netsic.com

Në një ese mbi letërsinë universale dhe letërsinë kombëtare, Milan Kundera thotë se vepra letrare ka dy kontekste, kontekstin e vogël, që është historia e kombit të vet, dhe të madhin, që është historia mbikombëtare ose universale e letërsisë. Për herë të parë, termin “letërsi botërore” e ka formuluar Gëte, më 1827, në një nga bisedat e tij të gjata me mikun dhe kolegun Johan Peter Ekerman. Gëte thotë: “Letërsia kombëtare sot nuk ka shumë kuptim, kemi hyrë në epokën e letërsisë botërore”. Dhe këtë e thotë pikërisht në një kohë që, kryesisht në sajë të romantizmit, letërsinë kombëtare, ose të vetëvështruar si kombëtare, po shtoheshin dhe po lulëzonin si asnjëherë.

Kësaj thënieje të Gëtes do t’i kthehem ca më tej, ndërsa tani po mjaftohem të theksoj se ajo ka nevojë për një interpretim përtej asaj përshtypjeje që mund të na krijojë në pamje të parë. Gjithsesi, dy kontekstet që përmend Milan Kundera dhe që i quan elementare na duken të vetëkuptueshme, por mendoj se mund t’i qartësojmë idetë nëse i problematizojmë ato, duke e përfshirë idenë e letërsisë brenda një konteksti të tjetërlojtë, jo më gjeografik, por filozofik, ose ndoshta më mirë socio-filozofik, pra duke e përfshirë brenda idesë së kulturës.

Hannah Arendt thotë se veprat artistike, rrjedhimisht veprat letrare, janë “objektet kulturore *par excellence*”. Dhe kulturën e përkufizon si mënyra jonë e hyrjes në raport me to. Sigurisht, ajo e ka fjalën për atë që quhet “kulturë e lartë”, apo, vështuar ndryshe, kulturë në kuptimin iluminist të termit. Kjo shfaqet në përfitimet e mendimit krijues dhe të mendimit kritik dhe përbëhet nga veprat letrare dhe artistike, nga filozofia, nga shkencat sociale dhe humane, të të gjitha kohëve dhe të të gjitha vendeve të botës, po sidomos nga veprat më të shquara, nga ato që u rezistojnë kohëve si pasuri shpirtërore akumulative e mbarë njerëzimit.

Termin “kulturë” në kuptimin e kultivimit dhe lartësimit shpirtëror e gjejmë për herë të parë në Romën e Lashtë, në ligjërimin e Mark Tul Ciceronit. Ndërsa në fillimet e modernitetit, në kuadër të filozofisë iluministe apo të ideologjisë iluministe, kultura merr një rol tjetër në shoqëri: shikohet si emancipim, si armë kundër tiranisë dhe obskurantizmit. Kështu, roli i dijes që përmban kultura dhe i edukimit përkatës është ai i çlirimit jo vetëm shpirtëror, po edhe politik.

Mund të themi se Imanuel Kanti, një tjetër iluminist i madh sikurse Gëte, e identifikonte kulturën me edukimin, *Bildung* në gjermanisht. Edukim për t’u emancipuar si individ i

mëvetësishëm nëpërmjet përdorimit të arsyes, çka do të thotë se çdo njeri, ngase është qenie e pajisur me arsye, duhet shikuar si qëllim, e jo si mjet për të arritur qëllimet e tua.

Madje, diçka më herët se Kanti, në agimin e iluminizmit francez, madhështor si çdo agim dhe njëkohësisht infantil si çdo agim, besoj që dija si e tillë do të ishte e mjaftueshme jo vetëm për shpëtimin moral, po edhe për shpëtimin politik të njerëzimit. Atëherë, lind pyetja e stërnjohur: si shpjegohet që një nga kombet më të kulturuara në botë, gjermanët, që konsideroheshin populli i poetëve, i muzikantëve dhe i filozofëve, arritën gjer në nadirin e barbarisë më të madhe në Europën e shekullit XX? A nuk dëshmonte gjenerali Rajnhard Hajdrih, numri dy i SS-ve, një shije të hollë artistike si interpretues i shkëlqyer i muzikës klasike për piano? A s'ishte i tillë Hans Franku, guvernatori nacionalsocialist i Polonisë së kampeve të shfarosjes masive? Këtu dëshiroj të hap një parantezë të shkurtër.

Përgjigjja më e mirë që kam hasur gjer tani për këtë pyetje është ajo e Tomas Mani. Ai bën një ndarje brenda kulturës: nga njëra anë, arti dhe filozofia ose metafizika; nga ana tjetër, shkencat sociale, mendimi politik dhe projektet politike. Të parat duhet të synojnë absolutin, qiellin, teprinë, dehjen shpirtërore, marrëzinë krijuese. Për të dytat, nevojitet refleksioni i moderuar, i esëllt, sensi komun, me këmbët në tokë. Vërtet, ndër filozofë të mëdhenj, si Hajdeger, Sartrë, apo Fuko, shohim se deduktimi i mendimit politik nga ontologjia i ka çuar në justifikime apo madje në glorifikime politikash liberticide.

Nëse ato që janë të dëshirueshme dhe të frytdhënëse në art dhe në filozofi zbresin ngazëllueshëm në trevat e projektit politik, rrjedhojat janë pikërisht ato që përjetoi Gjermania e regjimit nazist, apo, do të shtoja, edhe Rusia e lindur nga idealizmi i revolucionit bolshevik dhe derivatat e këtij idealizmi në vende të tjera të botës, jo thjesht për shkak të prapambetjes ekonomike të Rusisë dhe të këtyre vendeve. Gjithsesi, roli i dijes dhe i edukimit sipas iluminizmit është i lidhur ngushtë me të drejtat e njeriut, si të drejta universale, që priren të shtrihen te të gjithë njerëzit pa përjashtim, pa dallim prejardhjeje, kombësie, gjinie apo ngjyre të lëkurës.

Dëshiroj të theksoj veçanërisht që kjo frymë universaliste përshkon edhe ëndërrimin e famshëm të Martin Luter Kingut, aspiratën e tij që fëmijët zezakë të bashkëndanin me fëmijët e të bardhëve edukimin intelektual dhe moral në kushte barazie: kryefjala e tij është barazia, pavarësisht nga dallimet identitare. Po kështu, në skajin e kundërt të spektrit të vlerave, kultura në kuptimin iluminist, universalist, është ajo për të cilën bëhet fjalë në një thënie që i atribuohet herë Gëbelsit, herë Geringut: “Kur dëgjoj fjalën kulturë, çoj dorën te koburja”.

Ndërkaq, ekziston edhe një kuptim tjetër i termit “kulturë”, po aq i rëndësishëm dhe ndoshta aktualisht më i përhapur. Është kuptimi që merr ky term në antropologjinë sociale, po zanafillën e ka te mendimtari gjerman i shekullit të tetëmbëdhjetë Johan Herder dhe, në vazhden e tij, te romantizmi gjerman. Sipas këtij kuptimi të termit, kultura konsiston në gjithçka që përbën mënyrën e jetesës së një grupi social, të një komuniteti, veçanërisht folklorin, zakonet dhe mendësinë e komunitetit, përcaktuar apo madje determinuar prej traditës.

Tekefundit, kultura është gjithçka përveç asaj që nuk është e dhënë nga natyra, por që mësohet nga njeriu në suazën e komunitetit ku ai lindet dhe rritet dhe që është natyra e tij e dytë. Edhe konceptit të “së dhënës” do t'i kthehem ca më tej. Gjithsesi, kultura është në numrin shumë, ndryshon nga njëri komunitet në tjetrin. Kultura, sipas Herderit, është fryma e popullit, *Volksgeist*, një frymë gjithsesi kolektive. Për Herderin, komuniteti i natyrshëm është populli, *das Volk*, i kuptuar si komb.

Dhe kultura e vështuar kësodore është, e përsëris, natyra e dytë e individëve që përbëjnë komunitetin, kombin. Dhe, si e tillë, si natyrë, pra, si e dhënë njëherë e mirë, i determinon shpirtat e individëve, të menduarit dhe të ndierit e tyre, rrjedhimisht edhe qëndrimet e veprimet e tyre. Kësodore, subjekti veprues nuk është individi, por komuniteti, kombi, objekt i të cilit është individi i determinuar pashmangshëm prej komunitetit. Ose, shprehur pak më ndryshe, kombësia nuk është një atribut subjekti i të cilit është individi: përkundrazi individi është atribut

i kombit, ose shfaqje e përveçme e kombit, të cilit i përket. Jemi në antipodin e konceptimit kantian të individit: në vend të autonomisë, kemi përkatësinë.

Madje, për filozofin Johan Gotlib Fihte, pasardhësi i drejtpërdrejtë i Kantit në linjën e sinusoidale të trashëgimisë së idealizmit gjerman dhe shprehje filozofike e romantizmit në përgjithësi dhe e atij gjerman në veçanti, sidomos në luhatjet e skajshme të romantizmit ndërmjet kultit të një uni rebel, demoniak, dhe absorbimit të individit në kultin e komunitetit, asgjësimit të tij metafizik duke e flijuar në altarin e komunitetit, për Fihten, pra, i vërtetë nuk është uni empirik i njeriut, por një entitet më i thellë, uni mbipersonal i kulturës kolektive, kombëtare.

Ka ndodhur, pra, midis iluminizmit dhe romantizmit, një përmbysje, reagimi romantik ndaj iluminizmit, i “degës së përkulur” që tendoset dhe lufton për t’u drejtuar sërishmi, po të përdorim një metaforë të Shilerit për këtë fenomen. Kësisoj, kemi dy kuptime të përkundërta të termit “kulturë”, njëri me zanafillë iluministe, tjetri me zanafillë romantike. Kjo e fundit i përgjigjet pyetjes “nga cili vend je?”, teksa e para i përgjigjet pyetjes “çfarë librash ke lexuar?”. Nga njëra anë, kemi universalizmin; nga tjetra, partikularizmin. Nga njëra anë, kemi individin si përfaqësues abstrakt i species, i njerëzimit; nga tjetra, komunitetin, popullin-komb.

Nga njëra anë, kemi vënien e vazhdueshme në pikëpyetje të traditës, çka gjen kundërvënien, nga ana tjetër, në kritikën e kësaj vënieje në pikëpyetje dhe në kultin e traditës. Nga njëra anë, kemi arsyen; nga tjetra, ndjenjën e fuqishme, pasionet e stuhishme, irracionalizmin, sidomos te gjermanët, madje apoteozën e gjeniut patologjik, të përbindshëm. Metaforikisht, këto dy paradigma antinomike mund të artikulohen edhe nëpërmjet kundërvënies midis dy hyjnive të Greqisë së Lashtë, Apolonit dhe Dionisit, siç e ka shtjelluar Niçe në veprën e tij *Lindja e tragjedisë*.

I pari, Apoloni, është hyu i diellit, i dritës, i bukurisë, i përsosmërisë, i harmonisë, i ekuilibrit, i arsyes. Tjetri, Dionisi, është hyu i dehjes, i orgjive, i ekstazës, i marrosjes. Por, ndërsa në kronomitologjinë e Niçes për Greqinë e Lashtë fillesa apoloniane në këtë dihotimi lind si reagim ndaj fillesës dionisiake, në agimet e modernitetit, përkundrazi, romantizmi, përkatësisht partikularizmi, duke ngërthyer shtresat irracionale apo joracionale të shpirtit, shfaqet si reagimin kundërt iluminizmit, përkatësisht kundërt universalizmit dhe arsyes, apo një racionalizmi abstrakt, rrafshues.

Ndërkaq, mendoj se ky reagim, kjo kundërvënien romantike ndaj frymës modernizuese dhe racionalizuese të iluminizmit, pavarësisht nga nostalgjitë për “natën e yjzuar” mesjetare sipas një shprehjeje të Shlegelit, nuk përbën një fenomen antimodern, një rishfaqje të së kaluarës dhe një prirje kthimi në botën paramoderne. Përkundrazi, është një fenomen po aq modern sa iluminizmi dhe është i pandashëm prej tij. Madje, siç thotë Fukoi, moderniteti fillon pikërisht në momentin kur në fushën e dijes hyn *Tjetra* e arsyes, ajo çka, në raport me arsyen, përbën tjetërsinë e përjashtuar.

Tani, duke kaluar në fushën e letërsisë, mund të thuhet, *grosso modo*, se ideja e letërsisë kombëtare përshoqërohet me kulturën sipas kuptimit herderian dhe romantik, ndërsa ideja e letërsisë universale përshoqërohet me kulturën sipas kuptimit iluminist. Ndërkaq, çështja paraqitet më e ndërlikuar. Dy paradigmat e kundërta që u përpoqa të përvijoj si diçka heuristike, përveçse janë pak a shumë të njëkohshme në zanafillën e tyre, edhe sikur e kërkojnë pashmangshëm njëra-tjetrën.

Për më tepër, i gjejmë jo rrallë të ndërthurura me njëra-tjetrën: te Gëte dhe te Shileri në fillimet e letërsisë romantike, te Hajne dhe te Shelli në një fazë disi të vonë të kësaj letërsie, te Hegeli në metafizikën e tij dhe në krejt sistemin e tij dhe te Marksi në filozofinë e tij sociale, apo, më pranë kohëve tona, te metapsikologjia frejdiane dhe te Shkolla e Frankfurtit, sidomos te kritika e iluminizmit nga Adorno dhe Horkhajmer. Te secili nga këta, i gjejmë në mënyrë të ndryshme nga të tjerët, po gjithsesi të ndërthura mes tyre te të gjithë këta, sikurse dhe te jo pak të tjerë. Dhe, sigurisht, në njëfarë mënyre i gjejmë të dyja edhe te një fshikullues i atillë i frymës

iluministe sikurse Niçe: a nuk është, sipas Niçes, pikërisht ndërthurja e fillesës dionisiake me fillesën apoloniane te tragjedia greke forma më e lartë e krijimit artistik?

Për ta pasur më të qartë ndërlikimin, le të kujtojmë se Apoloni, ndonëse në antipod me Dionisin, mendohej edhe si hyjni i orakujve, si hyjni me dhunti të mistershme profetizuese. Ky raport midistributeve të dy hyjnive shpreh figurshëm situatën ku, përveç që këto dy paradigma antinomike kombinohen tek autorë të ndryshëm, elemente të tyre ndërkëmbehen duke kaluar nga njëra te tjetra nëpërmjet ambiguitetesh dhe transformimesh të larmishme, a thua te të dyja përftohet njëherësh një induskion elektrik gjatë lëvizjes së tyre brenda së njëjtës fushë magnetike.

Kështu, siç e vura në dukje pak më parë, te romantizmi, sidomos te romantizmi gjerman, vërehen luhatje të skajshme midis absorbimit të unit individual nga uni kolektiv dhe ekzaltimit të individit nëpërmjet rebelimit të tij ndaj shoqërisë dhe ndaj çdo autoriteti të jashtëm, si shëmbëlltyrë e individit absolutisht të lirë. Dhe, nga ana tjetër, ky ekzaltim i individit nga romantizmi artikullohet si kundërvënie ndaj një iluminizmi rrafshues të diversiteteve në individin universal abstrakt, në absorbimin e individit nga tërësia abstrakte dhe e njëtrajtshme e njerëzimit, si dhe, tekefundit, në trajtën e reduktimit të individit në qytetar të mirë, të përgjegjshëm ndaj detyrimeve shoqërore dhe respektues të ligjeve të bazuara tek arsyeja.

Po kështu, a nuk përmban, nga ana tjetër, universalizmi iluminist, në gjenezën e tij dhe në fillimet e tij, një dozë jo të papërfillshme partikularizmi francez? Dhe ndërsa nga njëra anë kemi, në themel të iluminizmit, kritikën e obskuratizmit fetar nëpërmjet arsyes, në tjetrën kemi një pozicionim gjithpoaq kritik të romantizmit ndaj hyjnzimit të arsyes nga iluminizmi fillestar dhe radikal, sikurse edhe ndaj racionalizimit të jetës në bazë të logjikës së komercialitetit në epokën moderne dhe kundrejt “borgjezimit” të kulturës, mund të themi, kundrejt shndërrimit të kulturës në argëtim apo në stoli të jashtme të borgjezit për prestigj individual.

Me këtë pozicionim romantik lidhet ajo çka filozofët Agnesh Heler dhe Ferenc Feher, të Shkollës së Budapestit, e kanë quajtur *Kulturkritik*. “Do të ishte e gabuar”, thonë ata, “po ta konceptonim *Kulturkritik*-ën si thjesht koment të korpusit kulturor nga jashtë”. Sipas tyre, *Kulturkritik*-a është pjesë e vetë kulturës moderne: “Dinamika normale e ‘lavjerësit të modernitetit’ vërtitet në mohimin e gjithçkaje që ekziston”, thonë ata. Le të ndalemi, tani, te letërsia shqipe, për ta vështruar në raportet e saj komplekse me të dyja paradigmat që u përpoqa të përvijoj.

Gjithë duke mos harruar atë rëndësi që kanë për të, në saje të përpunimit të gjuhës, të një estetike gjuhësore, shkrimet e autorëve të parë të shqipes, që nga Buzuku në shekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe gjer tek autorët nga viset e arbëreshëve të Italisë në shekullin e tetëmbëdhjetë, mund të themi se, në kuptimin e plotë të fjalës, historia e letërsisë shqipe fillon pothuaj njëherësh me modernitetin, vetëm pak dekada më vonë, pra në gjysmën e parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Në atë kohë, siç dihet, karakterizohet nga romantizmi dhe shfaqet më së pari në diasporën arbëreshe të Italisë.

Dhe, sikurse thotë Profesor Rexhep Qosja në një studim themelor të viteve tetëdhjetë, ajo është ndikuar kryesisht nga romantizmi italian dhe tërthorazi, përmes tij, nga romantizmi gjerman. Më në veçanti, siç thotë gjysmë shekulli më herët Vitorio Gualtieri, është ndikuar nga një variant i romantizmit i lëvruar në Italinë jugore dhe shumë i afërt me lëvizjen letrarо-artistike gjermane *Sturm und Drang*. Mendoj se është vendi që të shtoj diçka shkurtimisht në aspektin e dy konceptimeve të kombit, përkatësisht në përcaktim dhe në lindje të lumit Rin, dhe në aspektin e formimit të këtyre dy konceptimeve historikisht.

Sipas njërit prej tyre, të ashtuquajtur francez, kombi përbëhet nga tërësia e qytetarëve të një shteti, pra është një konceptim politiko-juridik. Sipas tjetrit, që shfaqet më së pari në trevat e Gjermanisë, në një kohë që ende s’ishin shtet dhe sapo ishin pushtuar nga ushtritë e Napoleon Bonapartit, kombi është një komunitet etno-kulturor. Këtë konceptim të kombit adoptoi edhe lëvizja kombëtare italiane dhe po kështu e popujve të Europës Qendrore e Lindore, si popuj që

s'kishin shtet dhe aspironin ta kishin. Është një konceptim i lidhur ngushtë me romantizmin dhe me përhapjen e tij.

Ndërkaq, një veçori e letërsisë shqipe të asaj kohe qëndron në atë se, në ndryshim nga letërsia romantike italiane dhe ajo gjermane, është politikisht e angazhuar, për çështjen kombëtare konkretisht. Është fati i shkrimtarëve që u përkasin popujve të vegjël e të shtypur, siç do të thoshte më vonë Franc Kafka. Dhe një nga tiparet më të dukshme romantike në letërsinë tonë të asaj periudhe është se kryetema e saj, atdheu, ëndërrohet si idealitet i projektuar mbi përfytyrimin e një të kaluare të largët e të ndritur, që përbën të kundërtën e mynxyrës së tashme të sundimit osman.

Po kështu, një tipar i qenësishëm romantik i saj është mbështetja e theksuar në poezinë popullore, madje mistifikimi i autorësisë në rastet që autori e paraqet veprën e tij si përmbledhje poezie popullore. Nga ana tjetër, romantizmi i letërsisë shqipe është i ndërthurur me iluminizmin. Në këtë letërsi është mjaft shpesh i pranishëm universalizmi humanist, po sidomos, dhe aq më shumë për shkak të situatës politike të kombit, aty mund të shohim një angazhim programatik, do të thosha, për shkollimin e shqiptarëve, si imperativ për një ndërgjegje kombëtare dhe njëherësh si modalitet emancipimi dhe progresi në sajë të dijes: “dhe drit’ e diturisë përpara do na shpjerë”, sikurse shkruante Naim Frashëri.

Atëherë, duke iu referuar dy konteksteve për të cilat bën fjalë Kundera, mund të themi se në letërsinë shqipe të fillimeve të saj dhe përgjithësisht gjatë shekullit të nëntëmbëdhjetë, pra në letërsinë e Rilindjes Kombëtare, kemi edhe influenza, apo impulse, që vijnë nga konteksti mbikombëtar, europian, me të cilin Gëte në kohën e tij identifikonte letërsinë botërore tekefundit, siç janë disa veçori të qenësishme letrare të romantizmit dhe disa nga idetë madhore të filozofisë iluministe; dhe njëkohësisht kemi veçori specifike shqiptare që burojnë nga konteksti kombëtar, nga nevojat e kohës të shqiptarëve, teksa kjo letërsi, me angazhimet e saj, ka një instrumentalitet projekti politiko-kulturor.

Ky konfiguracion, i përbërë nga prania e impulseve mbikombëtare dhe njëherësh nga fokusimi angazhues në problemet e vendit, vazhdon të jetë i pranishëm në periudhat e mëpasme të letërsisë shqipe, siç ndodh përgjithësisht në letërsitë e europiane apo edhe të kontinenteve të tjera. Ndërkaq, natyrisht, burimet dhe llojet e këtyre impulseve të jashtme kanë ardhur duke ndryshuar në rrjedhë të kohës dhe po kështu edhe problemet që ka trajtuar letërsia shqipe në fokusin e përmbajtjeve të saj.

Dhe, krahas një letërsie që mund ta quajmë të angazhuar apo angazhuese, lindi në periudhat e mëvonshme, veçanërisht mbas themelimit të një shteti të pavarur, një letërsi pa dimension të drejtpërdrejtë social, e cila u kushtojë temave të përgjithshme të njeriut dhe të shpirtit njerëzor, si dhe kërkimit të formave të reja të shprehjes letraro-artistike. Rasti më i shquar, për mendimin tim, është ai i poezisë së Lasgush Poradecit. Arti, pra edhe letërsia, jo si mjet në shërbim të diçkaje, por si qëllim në vetvete: këtë tezë e hasim tek Aristoteli dhe gjer në kohën tonë, të mbrojtur në shkrime të krijuesve e të teoricienëve të ndryshëm. Është një tezë që e bashkëndaj.

Megjithatë, nuk dua të them se letërsia e angazhuar është me doemos cilësisht inferiore ndaj asaj që nuk është e angazhuar në probleme të kohës dhe të shoqërisë. Angazhimi social dhe politik nuk e përjashton domosdoshmërisht të përjeshtmen artistike dhe as e tkurr praninë e saj. Shembujt në historinë e letërsisë janë të shumtë, që nga Eskili, Sofokliu dhe Euripidi, anësitë e të cilëve në politikën athinase të kohës nuk na interesojnë tashmë, e gjer te Milan Kundera apo Ismail Kadareja.

Anasjelltas, mund të themi se letërsia që fokusohet në të përgjithshmen ose që përmban një angazhim të tjetërllotë nga ai i emancipimit kombëtar është jo më pak letërsi kombëtare se ajo që i kushtohet këtij emancipimi. Vepra e Lasgush Poradecit dhe ajo e Migjenit i përkasin letërsisë shqipe gjithpoaq sa ajo e Naim Frashërit. Poezia e Lindita Ahmetit është pjesë e kësaj letërsie gjithpoaq sa ajo e Ali Podrimjes. Dhe poezia e Vorea Ujkos gjithpoaq sa ajo e De Radës.

Atëherë, ç'është letërsia kombëtare? Një nga kriteret e këtij përcaktimi është ai i gjuhës në të cilën shkruhet. Për ne shqiptarët ky kriter është krejt i qartë.

Ndërkaq, nuk mund të thuhet e njëjta gjë në lidhje me letërsitë e shkruara në anglisht apo në spanjisht: flasim për letërsi angleze dhe letërsi amerikane, australiane, etj., flasim për letërsi spanjolle dhe letërsi hispanoamerikane. Për më tepër, këtë të fundit e shohim si një të tërë për shkak të distancës jo vetëm gjeografike që na ndan nga Amerika Latine. Po edhe letërsia e atij kontinenti përbëhet prej letërsish të kombeve të ndryshme. Gjithsesi, kriteri i përkufizimit të letërsive kombëtare varet nga vetëpërcaktimi i identitetit të një kombi apo një tjetri.

Ne shqiptarët kemi gjuhën si tipar objektiv të përbashkët dhe qartazi të dallueshëm nga kombet e tjera, sikurse kombet përtej Atlantikut kanë kritere me doemos të ndryshme prej atij gjuhësor. A mund të kemi një kriter të vetëm, të bashkëndarë nga çdonjëra prej letërsive kombëtare? Mendoj se një kriter i tillë është ndërtekstualiteti. Në letërsinë e një kombi, është i lidhur ngushtë me kulturën e tij në kuptimin herderian të termit, domethënë të kulturës si traditë kombëtare.

Por ky ndërtekstualitet letrar-artistik nuk qëndron vetëm në riprodhimin e traditës. Ai përfshin edhe thyerjen e traditës, çka ndërthuret me iluminizmin si vënie e vazhdueshme në pikëpyetje të traditës: në këtë thyerje, ajo nuk zhduket, por qëndron si cak që tundon për t'u kapërcyer, apo si pikënisje e një transgresioni. Është, pra, një ndërtekstualitet i hapur, një identitet i hapur kombëtar i një letërsie.

Ismail Kadare është pjesë e këtij ndërtekstualiteti jo vetëm në saje të rimarrjes dhe përtëritjes së gjedheve të traditës ekzistuese, po edhe në saje të një sinteze të madhe kreative rrjedhash që burojnë nga letërsia botërore moderne, nga Uitmani, Majakovski dhe Heminguej fillimisht dhe nga Kafka, Xhojsi, Dos Pasosi apo Sartri më pas, për më tepër autorë të ndaluar në Shqipëri këta të fundit gjatë periudhës së totalitarizmit, pra Ismail Kadare është pjesë e këtij ndërtekstualiteti edhe në saje të një transgresioni të dyfishtë.

Po a nuk është ndërtekstualiteti, konvencionalisht ose jo, kriter përkufizues i asaj çka është letërsia në përgjithësi, në tërësinë e saj, si e tillë? Mendoj se ndërtekstualiteti, ndoshta po aq sa "tëhuajzimi" sipas Shklllovskit dhe po aq sa raporti specifik "shenjzues - i shenjzuar" sipas Roland Bartit, është emërues i përbashkët i të gjitha veprave të letërsisë botërore, së paku brenda gjinive përkatëse. Veçse ky emërues i përbashkët nuk nënkutpon njëtrajtësi.

Përkundrazi, ndërtekstualiteti i letërsisë botërore përmban një larmi shumë të madhe, ku një nga faktorët kryesorë është larmia ndërmjet letërsive kombëtare dhe ndërmjet kulturave kombëtare përkatësisht. Gëte, kur bën fjalë për letërsinë botërore, thotë gjithashtu: "Çështja nuk është që kombet të mendojnë në unison". Po kështu, Tomas Elioti thotë: "Një kulturë botërore si kulturë e njëtrajtshme nuk do të ishte kulturë. Njerëzimi do ishte i çnjerëzuar. Do ishte një makth.

Por, nga ana tjetër, nuk mund të heqim dorë krejtësisht nga ideja e kulturës botërore". Dhe mendoj se Elioti ka të drejtë. Kësisoj, letërsinë botërore, ose universale, mund ta shohim si një tërësi ndërtekstualitetesh kombëtare të hapura ndaj njëra-tjetrës dhe ndaj një ndryshimi të vazhdueshëm. Dhe, tekefundit, çdo shkrimtar, ose pothuaj çdo shkrimtar, në një aspekt apo në një tjetër të veprave të tij, i ka në mënyrë të pashmangshme të dyja dimensionet, është pjesë e letërsisë kombëtare dhe e letërsisë universale ose mbikombëtare njëherësh, sikurse e ka edhe dimensionin e kulturës në kuptimin iluminist, edhe në atë herderian.

Duke u kthyer te përgjigja e Tomas Manit lidhur me pyetjen e stërnjohur mbi kulturën dhe barbarinë gjermane, mund të vëmë re se letërsinë e vendon në paradigmen romantike, apo irracionale, apo të rrënjës dionisiake, në atë që buron apo ushqehet nga konteksti i dhënë i autorit, nga veçoritë e kulturës së tij në kuptimin herderian të termit, si kulturë e një komuniteti të veçantë. Kjo vlen, me sa duket, edhe nëse autori, në bindjet e tij, është iluminist, apo universalist, apo kozmopolit, gjë që shihet edhe në trajektoren e Tomas Manit, i cili, mbas Luftës së Parë Botërore, flaku pikëpamjet politike irracionaliste, herderiane dhe anti-iluministe,

duke përqafuar pikërisht idologjinë iluministe dhe bindjet liberale e demokratike në politikë, po natyra e krijimtarisë së tij, *quid*-i i saj estetik, nuk ndryshoi dhe vazhdoi ta ruante lidhjen së thelli me rrënjën dionisiake.

Tekefundit, një vepër letrare nuk mund të jetë ilustrim i një teze të mendimit politik, apo të çfarëdo mendimi dituror: në këtë rast, vepra letrare do të lindte e vdekur. Ose, thënë me fjalët e Uiljam Blejikut: “Arti është Pema e Jetës... Shkenca është Pema e Vdekjes”. Edhe diçka tjetër në të mirë të kuptimit herderian, apo romantik, apo ndoshta më mirë partikularist të kulturës. Për romakët e Lashtësisë, kultura ishte e lidhur ngushtë me kultivimin e tokës, dhe së këtejmi buron metaforikisht, nëpërmjet fjalës së Ciceronit, ideja e kultivimit shpirtëror. Ata e shihnin kulturën të lidhur ngushtë me natyrën.

Dhe, sipas kuptimit herderian, kultura është një natyrë e dytë, një e dhënë sikurse natyra. Gjithë duke iu përmbajtur mendimit se tradita letrare kombëtare është një kontekstualitet i hapur, një natyrë e dhënë jo njëherë e përgjithmonë, por një komponente dinamike e krijimit, do të thosha se prirja për t’iu kundërvënë *a priori*, si të verbër, gjithçkaje që na është dhënë rastësisht, sikurse nga natyra, përbën një lëvizje të individualitetit jo në drejtimin e duhur, e cila gjymton pikërisht individualitetin krijues: përbën një *hubris*, po të përdorim një shprehje të të lashtëve. Për analogji, le të kujtojmë se jemi bij të natyrës, jo zotër të saj.