

KDU 1(05)

# AGORA

*Φίλοσοφία*

REVISTË FILOZOFIKE / NR. 2 / 2018

2



SHOQATA E FILOZOFËVE TË KOSOVËS/KOSOVO PHILOSOPHICAL ASSOCIATION  
SHFK/KPHA

PRISHTINË 2018



## **PËRMBAJTJA**

|                                                                                           |            |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>PËRMBAJTJA.....</b>                                                                    | <b>3</b>   |
| Mislav Kukoč .....                                                                        | 5          |
| <b>ECONOMIC UNIFICATION AND CULTURAL DIFFERENCES IN THE AGE OF<br/>GLOBALIZATION.....</b> | <b>5</b>   |
| Muhamedin KULLASHI .....                                                                  | 19         |
| <b>LINDJA E VETËDIJES MODERNE TE MONTAIGNE DHE SHAKESPEARE.....</b>                       | <b>19</b>  |
| Ridvan EMINI.....                                                                         | 311        |
| <b>PITAGORA, MATEMATIKA DHE MODERNITETI .....</b>                                         | <b>311</b> |
| (Ndikimi matematikor pitagorian mbi teoritë moderne).....                                 | 311        |
| Lekë NIKOLLBIBAJ.....                                                                     | 411        |
| <b>KANT-I DHE KRITIKA E TEOLOGJISË.....</b>                                               | <b>411</b> |
| Labinot KELMENDI .....                                                                    | 599        |
| <b>KONSEKUENCAT E PRAGMATIZMIT.....</b>                                                   | <b>599</b> |
| ( Richard Rorty dhe ridizajnimi i Pragmatizmit).....                                      | 599        |
| Albert MECINI .....                                                                       | 733        |
| <b>MODERNA NË RELACION ME LOJËN DHE SPORTET .....</b>                                     | <b>733</b> |
| Shkumbin BEQIRI .....                                                                     | 833        |
| Plator AVDIU .....                                                                        | 833        |
| <b>METAFIZIKA E PLURALIZMIT BOTËKUPTIMOR NË SHOQËRITË POST-<br/>INDUSTRIALE.....</b>      | <b>833</b> |
| <b>PËRKTHIME</b>                                                                          |            |
| JEAN BAUDRILLARD: PRECESIONI I SIMULAKRAVE - Përktheu Diar ZASELLA .....                  | 95         |
| LUDWIG VON MISES: LIRIA DHE PRONËSIA - Përktheu Lekë SALIHU .....                         | 1333       |

# CONTENT

|                                                                                      |            |
|--------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>CONTENT.....</b>                                                                  | <b>3</b>   |
| Mislav Kukoč.....                                                                    | 5          |
| <b>ECONOMIC UNIFICATION AND CULTURAL DIFFERENCES IN THE AGE OF GLOBALIZATION ...</b> | <b>5</b>   |
| Muhamedin KULLASHI .....                                                             | 19         |
| <b>THE BIRTH OF MODERN CONSCIOUSNESS OF MONTAIGNE AND SHAKESPEARE.....</b>           | <b>19</b>  |
| Ridvan EMINI .....                                                                   | 31         |
| <b>PYTHAGORAS, MATHEMATICS AND MODERNITY .....</b>                                   | <b>31</b>  |
| <b>( Mathematical Pythagorean Influence on Modern Theories ).....</b>                | <b>31</b>  |
| Lekë NIKOLLBIBAJ .....                                                               | 41         |
| <b>KANT AND CRITIQUE OF THEOLOGY.....</b>                                            | <b>41</b>  |
| Labinot KELMENDI.....                                                                | 59         |
| <b>CONSEQUENCES OF PRAGMATISM .....</b>                                              | <b>59</b>  |
| <b>( Richard Rorty and the Redesignation of Pragmatism ) .....</b>                   | <b>59</b>  |
| Albert MECINI.....                                                                   | 73         |
| <b>MODERNITY IN RELATION WITH GAME AND SPORTS .....</b>                              | <b>73</b>  |
| Shkumbin BEQIRI.....                                                                 | 83         |
| Plator AVDIU.....                                                                    | 83         |
| <b>METAPHYSICS OF OUTLOOK PLURALISM IN POST- INDUSTRIAL SOCIETIES .....</b>          | <b>83</b>  |
| <b>TRANSLATIONS</b>                                                                  |            |
| <b>JEAN BAUDRILLARD: PROCESSION OF SIMULACRA - Translate by Diar ZASELLA .....</b>   | <b>95</b>  |
| <b>LUDWIG VON MISES: FREEDOM AND PROPERTY - Translate by Lekë SALIHU.....</b>        | <b>133</b> |

## ECONOMIC UNIFICATION AND CULTURAL DIFFERENCES IN THE AGE OF GLOBALIZATION

### Abstract

*Globalization is a complex and controversial process of building the world as a whole by creating a global institutional structures and global cultural forms. It is disclosed as the free market-economic unification of the world, as well as a social, political, cultural and moral integration concerning certain core humanistic values essential for the sustainable development of mankind and life in general. On the other hand, contemporary globalization has caused intercultural tensions and conflicts, particularly in the context of the clash of civilizations. Accelerated globalization has caused the growth of supra-territorial communities. It has given stimulus to transnational cultural and religious bonding, particularly in universalistic religions. Thus, religious revitalization has produced the rise of collective identities which has frequently been shaped into a kind of non-territorial cultural protectionism. Globalization has encouraged religious revivalism which can also be understood as a revolt against modern secularism, as well as a defensive reaction against encroachments by global forces on established cultures. The actual culture based conflicts have to be replaced by an inter-cultural dialogue which can offer a reconceptualization and transformation of globalization, shaping a more humanized image of globalization.*

*Key words: globalization, globalism, history, culture, civilization, religion*

Globalization is one of the most widely spread recent cultural, social, economic and political phenomena which has strongly marked the discourse of humanities and social sciences at the beginning of the third millennium, a new era observing the end of the old and the birth of a new not-yet-defined world.

Much like some others concepts and phenomena marking the current age, the concept of globalization has only recently been widely adopted. The recent popularity of this new

concept has resulted in its innumerable contradictory definitions. While, normatively speaking, some have associated globalization with progress, prosperity and peace, some others consider it to be deprivation, disaster and decay. No one is indifferent but many are confused.

Confusion concerning understanding of globalization is not unusual. The word 'international' suffered a similar misunderstanding when it was coined by Jeremy Bentham in the 1780's, in the age of not yet developed cross-border relations between nation states. In the similar way we are living now in not yet defined transnational relations in which nation states, as well as other political units are losing its significance on a global scale.

Multi-dimensionality of the concept and the phenomenon of globalization points to the need for both an interdisciplinary analysis of it, and primarily, as the *conditio sine qua non*, a philosophical reflection. The processes of globalization have already been ruling the world in a number of ways, and have already conclusively determined the structure of the new epoch, which is why Minerva's owl must not stand still.

## **Philosophy and Globalization**

Within the context of globalization, the principal task of philosophy is to conceptualize and differentiate between the diverse dimensions of the intricate and complex processes and problems of globalization, to conduct a proper conceptual analysis, to distinguish between the various approaches to globalization and its dimensions, and to make appropriate judgments about its normative aspects.

In this sense, philosophy and its fundamental branches and disciplines, such as social and political philosophy and particularly ethics, as well as bioethics, are presented an opportunity to develop – together with social sciences, with natural and technological sciences, i.e. from an interdisciplinary and trans-disciplinary perspective – their own individual and social consciousness and conscience concerning not only the ethical implications of globalization, but also the corresponding epistemological and methodological questions.

## **Globalization in the philosophy of history**

After the collapse of Communism, the old bipolar world of the clash of ideologies and two mutually confronted economic, political, societal, military systems, i.e. the old “cold war” world came to the end. The new emerging epoch were defined firstly in a negative sense by a set of various post-isms: post-modernism or post-modernity, post-industrialism or post-industrial society, post-capitalism, post-historicism or the end of history, post-communism etc.

All this ‘post-isms’ do not designate anything new that could be defined positively. However, the negative signification of the prefix ‘post’ is a characteristic distinction indicating the identity crisis of the new epoch; a period following the end of a fully defined segment of historical reality, but one whose new distinguishing marks and determinants were not yet clearly defined.

The identity crisis theory is not a specificity of our times, primarily because the theory of crisis as the determinant of a given epoch is a theme running throughout the 20th century and beginning with Edmund Husserl (*The Crisis of European Science*). A general criticism of the current post-isms, can be directed to all historical phenomena of this kind, all historical epochs which attempt to define themselves prematurely, before reaching their full fruition and achievement. As G. W. F. Hegel (2001: 20) writes in the Preface to *The Philosophy of Right* : “Philosophy, as the thought of the world, does not appear until reality has completed its formative process, and made itself ready(. . .) The owl of Minerva, takes its flight only when the shades of night are gathering.”

The epochal collapse of Communism at the end of the 20th Century has disturbed the Hegelian-Marxist conception of the philosophy of history with Communism as the final eschatological everlasting phase of History. Francis Fukuyama (1992) converted this conception building the opposite optimistic liberal utopia methodologically based on the Hegelian-Marxist philosophy of history. The consequence of the breakdown of communism is, according to Fukuyama, the final and lasting victory of the capitalistic market economy and liberal democracy.

### **Globalization as the new stage of the philosophy of history**

The globalization paradigm seems to be generally accepted as the fundamental mark of the new emerging contemporary epoch, as the new stage of the philosophy of history. In the

similar sense, some authors believe that globalization is not only an all-embracing process of transformation, but is rather a process of transition to global society or the beginning of the global age.

However, Hans Lenk (2006) argues that the present-day “globalization’ seems to be a rather general construct, an abstract conceptualization of thoughts to deal with general processes characterizing the dynamics of our common world at present and for the future. It seems to be and to function as an ideological concept which seems to hypostatize a general dynamics derived from a partial sector, namely the economic one, toward general social phenomena and the state of the world at large.

Contrary to it, I would rather identify and define globalization as a value-free phenomenon, an objective present-day reality, a complex phenomenon with its positive and negative sides, characteristics and effects. Globalization is, thus, a complex and controversial process of the building of the world as a whole by creation of global institutional structures and global cultural forms, i.e. the forms that have been produced or transformed by globally accessible means. It is disclosed as a) the free market-economic unification of the world with uniform patterns of production and consumption; b) democratic integration of the world based on common interests of humankind, such as equality, human rights protection, rule of law, pluralism, peace and security; c) moral integration of the world concerning some central humanistic values, essential for sustainable development of humanity. (Spajić-Vrkaš et al., 2001: 178)

Globalism is a related concept, which is frequently also used as synonym for globalization. However, while the concept of globalisation terms a value free objective phenomenon, globalism principally connotes a subjective, voluntaristic and ideological standpoint – much like all the other -isms do – and represents a viewpoint, doctrine and ideology that promotes the principles of inter-dependence and unity of the whole world, of all nations and states instead of national and state particularism. In contrast to the cognate concepts of cosmopolitanism, which places emphasis on the cultural identity of the pre-national “citizen of the world”, and internationalism, which promotes the ideology of revolutionary “brotherhood” amongst nations, the idea of globalism rests on post-national economic, information and inter-cultural planetary binding and inter-dependence. (Spajić-Vrkaš et al., 2001:179)



Concerning the above mentioned definition of globalization it is necessary to make the conceptualization on the differentiation of diverse dimensions of globalization processes or kinds of specific globalizations, such as: human, ethical, social, cultural, political, institutional, legal, religious, environmental, economical, financial, scientific, informatical, technological, etc.

Methodological problem arises concerning the fact that there is no conceptual and theoretical differentiation between this different kinds and sorts of globalization processes. On the contrary, there is a generalization of economic globalization of capital and advanced industry which tends to reduce all other globalization processes to just this economic pattern (Lenk, 2006).

Neoliberalism has generally prevailed as the reigning policy framework in such economic pattern of globalization. (Scholte, 2000: 29, 35, 40, 242) Neoliberalism as philosophy, ideology, political or economic theory has, indeed, an awful reputation in the context of the dark side of globalization; moreover it is blamed for all evils of globalization. Can we, however, condemn philosophy of liberalism in general, even the genuine idea of liberty, of freedom? On the other hand, there is also significant theoretical difference between philosophy of liberalism and economic theory and practice of neo-liberal globalization / or globalism.

Philosophy of liberalism generally emphasizes a set of principles, including individual rights, extensive freedom of thought and speech, limitations on the power of governments, the rule of law, the free exchange of ideas, equality of opportunity, a market economy, and a transparent system of government. However, different sorts of liberal philosophy may represent very different ideas, depending on predominant role of one or another liberal principles. In that sense, we can distinguish between classical (or economic liberalism), cultural liberalism, political liberalism, social liberalism, (left and right) libertarianism etc. Neo-liberalism originated from classical or economic liberalism, which is based on conviction that the only real freedom is freedom from coercion. As a result, it opposes the welfare state, understanding state intervention in the economy as a coercive power that restricts the economic freedom of individuals and favor a laissez-faire economic policy which has prevailed in financial and economic globalization. However, as I already mentioned, globalization has different dimensions. One of the most important is the cultural aspect of globalization.

## **Religion in the Age of Globalization**

However, contemporary globalization has caused intercultural tensions and conflicts. It has given stimulus to transnational cultural and religious bonding, particularly in universalistic religions. Globalization has caused the expansion of confessionally founded supra-territorial communities. Some contemporary examples of religious revival have given an explicit priority to religious feelings instead of territorial state or nationality. On the other hand, the accelerated globalization has stimulated supra-territorial religious connections, particularly in universalistic religions, such as Christianity and Islam. At the same time, the growth and strengthening of religious collective identities has frequently been to some extent a defending reaction to globalization, as well. In that sense, religious renewal has repeatedly developed into a sort of supra-territorial cultural protectionism. However, contemporary globalization has encouraged religious revivalism in a number of ways and in a different manners. A number of religious inspired anti-rationalist strivings can be understood as self-protective responses against globalization attacks on traditional cultures, on the one hand. On the other hand, however, many revivalist movements have exploited global relations and other instruments of globalization to advance their causes. (Scholte, 2000: 187-189)

Religious revivalism revolted against modern secularism in the context of the 'clash of civilizations'. Some theorists of globalization, e.g., J. A. Scholte (2000: 22-24, 176-177), noted the civilization paradigm as marginal, one of numerous manifestations of globalization in the field of culture and religion. It is, however, possible to observe religious, cultural and inter-civilizational disputes in the broader extent of the contemporary age of globalization with a number of coming changes. If we, however, have in mind globalism as an ideological and driving force of the widespread globalization than we can describe globalization, more precisely expressed as neo-liberal globalism, just as an instrument, even as the most efficient one, used by the West in order to maintain its superior position in the ongoing clash of civilization.

The crucial point of the paradigm on the clash of civilizations is that the fundamental source of contemporary global conflict is not primarily ideological or economic, but cultural. The civilization factor is to be increasingly important in the globalized world, for various reasons. The most important of these reasons is - religion. Differences among civilizations are not only real; they are basic. They are founded in "history, language, culture, tradition, and, most important, religion. (...) They are far more fundamental than differences among political

ideologies and political regimes." (Huntington, 1993: 25) As a central element of civilization identity religion is in the global process of revival. This revival, as de-secularization, or 'unsecularization of the World' (Weigel, 1991: 27) which has, according to Huntington (1996: 95-96), pervaded every continent, every civilization, and virtually every country, Gilles Kepel (1994: 2) described as "la Revanche de Dieu" [the Revenge of God] process.

Pro-globalist social and intellectual elites generally assumed that economic and social modernization was leading to the withering away of religion as a significant element in human existence. Modernized secularists hailed the extent to which science, rationalism, and enlightenment were eliminating the superstitions, myths, irrationalities, and rituals that formed the core of existing religions. The emerging society would be tolerant, rational, pragmatic, progressive, humanistic, and secular.

Economic and social modernization became global in scope, and at the same time a global revival of religion occurred. Yet, this revival, *la revanche de Dieu*, has not pervaded the whole World but some non-Western civilizations. The West, particularly Europe, under the influence of liberalism and Enlightenment rationalism and secularism, has not generally accepted this sort of religious expansion, so revivalist anti-rationalism has been a minority tendency in European society, even in most Christian communities. On the other hand, there is a quite different situation with immigrant communities belonging to non-European civilizations and non-Christian confessions, particularly to Islam. A new religious approach took shape, aimed no longer at adapting to secular values but at recovering a sacred foundation for the organization of society - by changing society if necessary. Expressed in a multitude of ways, this approach advocated moving on from a modernism and globalism that had failed, attributing its setbacks and dead ends to separation from God. The aim was no longer to modernize Islam but to 'Islamize modernity'. (Kepel, 1994: 2; Huntington, 1996: 96)

There is a global explanation for this global religious resurgence. In times of rapid social change the self must be redefined, and new identities created. For people facing the need to determine Who am I? Where do I belong? - religion provides compelling answers. All religions furnish people with a sense of identity and a direction in life. In this process people rediscover or create new historical identities. Whatever universalistic goals they may have, religions give people identity by positing a basic distinction between believers and nonbelievers, between a superior in-group and a different and inferior out-group. (Huntington, 1996: 97; Al-Turabi, 1992: 52-55). The religious resurgence throughout the

world is a reaction against secularism, moral relativism, and self-indulgence, as it is a reaffirmation of the values of order, discipline, work, mutual help, and human solidarity. The breakdown of order and of civil society creates vacuums that are filled by religious, often fundamentalist, groups.

On the other hand, scholars that researched religious situation in Western and Eastern Europe discussed the same phenomenon: even the higher level of the process of secularization and the weakening of religiosity after the collapse of Communism. And finally, despite the protests from the high ranks of the Christian hierarchies, the proposed European Union Constitution does not mention religion, i.e. Christianity as the spiritual and cultural basis of European identity. In the Western civilization, however, globalization with its crucial effects (liberalism, rationalism, secularism, scientism, etc.) has replaced the resurgence of religion. Although numerous brand new forms of the New Age spirituality spread across Europe, Gilles Kepel's announcement of "the second evangelization of Europe" (1994: 2) seems to be overestimated and unfounded.

### **The role of globalization in the context of civilization diversity**

All political ideologies of the 20th century (liberalism, socialism, anarchism, corporatism, Marxism, communism, social democracy, conservatism, nationalism, fascism, and Christian democracy) are products of Western civilization. No other civilization has generated a significant political ideology. The West, however, has never generated a major religion. The great religions of the world – Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, Confucianism, Taoism, and Shinto - are all products of non-Western civilizations (Huntington, 1996). It is obvious that culture and religion have become significant instruments of resistance to Western dominance used by non-Western civilizations, especially Islam, in order to abandon Western ideologies including the brand new one, i.e. neo-liberal globalism.

Consequently, the movements for religious revival are anti-secular, anti-universal, anti-globalist, and, except in their rare Christian manifestations, anti-Western. They also are opposed to the relativism, egotism, and consumerism, but they do not reject modernization, science, and technology. They don't accept Western ideologies: "Neither nationalism nor socialism produced development in the Islamic world, but religion as the motor of

development", (Al-Turabi, 1991: 53; Huntington, 1996: 100-101.) Purified Islam is going to play a role in the contemporary era comparable to that of the Protestant ethics in the history of the West, as Max Weber (2002) theoretically exposed. Much more than the ideology of neoliberal globalism, religion provides meaning and direction for the rising elites in modernizing societies. More than anything else, reaffirmation of Islam means the repudiation of European and American influence upon local society, politics, and morality. In this sense, the revival of non-Western religions is the most powerful manifestation of anti-Westernism in non-Western societies.

In the present moment the West tries to preserve its dominant world position by instruments of globalization. Three issues involve such efforts of the West: 1.) to maintain its military superiority through policies of nonproliferation and counter-proliferation with respect to nuclear, biological, and chemical weapons, and the means to deliver them; 2.) to promote Western moral and political values as universal by pressing other societies to respect human rights as perceived in the West and to accept Western democracy; and 3.) to protect the cultural, social, and ethnic integrity of Western societies by restricting the number of non-Western immigrants or refugees. In all three spheres the West has had difficulties defending its interests against those of non-Western societies. First, non-Westerners do not see civil rights and democracy as universal human values but as distinctive Western values that have been used as the source of Western hegemony. Second, concerning these values, hypocrisy and double standards are the lasting characteristic of the Western behavior, i.e. gaps between Western principles and Western action. This contradiction has been historically exemplified in the West's promotion of democracy but not if it brings Islamic fundamentalists to power; in its preaching of nonproliferation for Iran but not for Israel; and its demands for human rights issue with Iran and North Korea but not with Saudi Arabia. (Huntington, 1996: 183-206)

The level of violent conflict between Islam and Christianity over time has been influenced by demographic growth and decline, economic developments, technological change, and intensity of religious commitment. A comparable mix of factors has increased the conflict between Islam and the West in the beginning of 21st century. First, Muslim population growth has generated large numbers of unemployed and disaffected young people who become recruits to Islamist causes and migrate to the West and vice versa. Namely, recently, they migrate from the West to the Middle East to join Islamic State (Daesh) forces. ("How Kosovo was turned into fertile ground for ISIS" by Carlotta Gall, International New York

Times, May 23, 2016, pp. 1, 4). However, the Islamic Resurgence has given Muslims renewed confidence in the distinctive character and worth of their civilization and values compared to those of the West. The West's simultaneous efforts to universalize its values and institutions, to maintain its military and economic superiority, and to intervene in conflicts in the Muslim world generate intense resentment among Muslims. The collapse of communism removed a common enemy of the West and Islam and left each the perceived major threat to the other. And, finally, within both Muslim and Western societies, tolerance for the other declined sharply, particularly in the beginning of the new millennium: first, after September 11, 2001 and recently even in liberal European societies, such as in France, The Netherlands, Belgium, Switzerland, even in Germany (against Angela Merkel's immigration policy ) and very recently: Donald Trump's victory in the U.S. presidential elections.

### **Reconceptualization of globalization**

The present-day culture based conflicts have to be replaced by an inter-cultural dialogue which can offer a reconceptualization and transformation of globalization, shaping a more humanized image of globalization. The globalization of neo-liberal economy should be accompanied by a clear conceptual analysis and a normative (socio-political and moral) requirement of a globalization of responsibility in order to protect the global future of humankind and global commons, i.e. global public goods (from clean drinking water to a clean environment and the ozone layer, from a rich biodiversity to a rich cultural diversity (Lenk, 2006). Moreover, the social traps that accompany the ideology of the current neo-liberal globalism promoted by corporations and the dictate of the free market must be exposed, particularly today, in the time of global economic crisis. The recent global economic crisis draws attention to proposals for radical transformation of globalization in the direction of its humanization.

### **Transformation of globalization**

Almost twenty years ago Hans Küng predicted the global economic crisis as an unavoidable consequence of the uncontrolled neo-liberal globalization. "Should the supreme criterion in the process of globalization prove to be the maximization of profit – he wrote - we must be prepared for future serious social conflicts and crises. An uncontrolled world economy will

finally lead to world chaos through another world economic crisis.” Therefore he proposed a sort of neo-Keynesian reform of globalization, better sooner, before the global crisis, than later, after the crisis. As a conclusion Küng exposed his *conditio humana*: “Primacy of politics over the economy; the primacy of ethics over the economy and politics.” The counter-model to the widely-prevalent economic system should be “a global market economy which is politically obligated to humane and social goals”. (Küng, 1997: 160-169, 211, 214-215).

Other theorists (Hauchler, 1995; Rupert, 2000; Scholte, 2001) also pledge for global supraterritorial Keynesianism and progressive redistribution of world wealth by so-called “Tobin tax”, cancellation of debts, and the reorientation of international financial institutions toward domestic economic growth and full employment rather than export-led growth.

Philosophy certainly cannot solve all the problems of the present-day neo-liberal globalization and global crisis caused by the same. It can only conceptualize and differentiate the respective different sides of the intricate complexes of the globalization problems by distinguishing and differentiating the relevant specific processes, phenomena and dynamics in order to give a clear aspect, expression and perspective of relating the different processes and dynamics to each other and to general ethical insights and intuitions.

Intercultural globalization of ethical and common religious aspects and perspectives like humanitarian goals, human rights, international globalization of responsibilities requires a sort of applied philosophy and ethics in the global intercultural realm. The specific ethical globalization requires sophisticated and sensitive intercultural philosophical analysis with the purpose to avoid a patronizing pressure by imposing moral values from one culture to another.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Al-Turabi H (1992) The Islamic Awakening's Second Wave, *New Perspectives Quarterly*, 9 (Summer): 52-55.
2. Fukuyama F (1992) *The End of History and the Last Man*. London: Hamish Hamilton.

3. Hauchler I (1995) Weltordnungspolitik – Chance oder Utopie? Thesen an Steuerbarkeit globaler Entwicklung. In: Hauchler I (Ed) Globale Trends. Fakten, Analysen, Prognosen. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag: 10-32.
4. Hegel GWF (2001) The Philosophy of Right, Kitchener: Batoche Books.
5. Huntington SP (1993) The Clash of Civilizations?: The Debate, with responses by: F. Ajami et al. New York: A Foreign Affairs Reader.
6. Huntington SP (1996) The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schuster.
7. Husserl E (1976) Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Husserliana: Edmund Husserl Gessamelte Werke, Band 6, Berlin: Springer
8. Kepel G (1994) Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World, University Park, PA: Pennsylvania State University Press
9. Kukoč M (2006) Democracy and Neo-liberal Globalization, *Synthesis philosophica*, 42(2): 373-383.
10. Kukoč M (2008) Liberal Democracy and the Rule of Law in the Age of Globalization. In: Milardović A, Pauković D and Vidović D (eds) Globalization of Politics. Zagreb: Political Science Research Centre, pp. 71-85.
11. Kukoč M (2009) Liberal Philosophy and Globalization. *Synthesis philosophica*, 47(1): 65-78.
12. Kukoč M (2010) Controversies of Liberalism in the Age of Globalization, in: *Philosophy in the Dialogue of Cultures: World Philosophy Day, Moscow – St. Petersburg, 16-19 November 2010*, pp. 395-402. Moscow: Russian Academy of Science – Institute of Philosophy.
13. Kukoč M (2010) Liberale Demokratie versus neoliberale Globalisierung. In: *Religion als Lebensmacht*. Hrsg. v. J. Bohn und T. Bohrmann, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, pp. 181-194.
14. Kukoč M (ed.) (2011) *Filozofija i globalizacija / Philosophy and Globalization*, Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo / Croatian Philosophical Society.
15. Kukoč M (2014) Religion in the Trap of Globalization, in: M. R. Ott (ed.) *The Dialectics of the Religious and the Secular: Studies on the Future of Religion*. Leiden-Boston: Brill, pp.184-193.
16. Küng H (1997) A Global Ethic for Global Politics and Economics. London: SCM Press.



17. Lenk H (2006) Perspectives and Dimension of Globalization – With Special Regard to IT, Science and Economics. In: Interim World Philosophy Congress, New Delhi, India, 2006
18. Robertson R (1992) Globalization: Social Theory and Global Culture. London: SAGE
19. Robertson R and Scholte JA (Eds.) (2007) Encyclopedia of Globalization, Vol. 1-4, New York – London: Routledge
20. Rupert M (2000) Ideologies of Globalization: Contending visions of a New World Order. London & New York: Routledge.
21. Scholte JA (2000) Globalization: a critical introduction. New York: Palgrave.
22. Senghass D (2002) The Clash within Civilizations: Coming to terms with cultural conflicts. London and New York: Routledge.
23. Spajić-Vrkaš V, Kukoč M and Bašić S (2001) Interdisciplinarni rječnik: Obrazovanje za ljudska prava i demokraciju (Interdisciplinary Dictionary: Education for Human Rights and Democracy). Zagreb: Croatian Commission for UNESCO.
24. Weber M (2002) The Protestant Ethics and The Spirit of Capitalism, New York: Penguin Books
25. Weigel G (1991) Religion and Peace: An Argument Complexified, Washington Quarterly, 14 (Spring)



## LINDJA E VETËDIJES MODERNE TE MONTAIGNE DHE SHAKESPEARE

### Abstract

*Some French and English contemporary literary critics see origin and evolution of modern consciousness on self, investigated and developed into literary and philosophical writings of Michel de Montaigne (1533-1592) as well within the poetry of Shakespeare (1564-1592), at the period of Renaissance, or period called by Anglo-Saxons as early modern. Problematization of « self » unfolds through lightening of its various sides within mobility of the dimension of time. Montaigne with his spotter watching over himself intends to break through the dark depth of its inner layers, illuminate his self, encompassed from all the contradictions. As well as the mismatch of self with itself. Reflexivity for empirical individuality and personal identity shines like a theatrical stage where are developed an afflux of ideas and impressions, where different perceptions enter and pass one after another, re-pass, escaping and mingle within a infinite variety of figures and situations. Montaigne, while lightening his transformation wrote: "Tis so I melt and steal away from myself". Nietzsche, according to Brendan Donnellan, in his text Nietzsche and Montaigne, wrote that Montaigne was « the initiator of movement for liberation of thought and Shakespeare was inspired from him with an artistic approach. » In this paper we will attempt to lay out also the originality of Shakespeare's view on self in his poetics, in some of his sonnets and tragedies.*

*The Discovery of complexity and difference of self at Montaigne and Shakespeare work, will affect later literary and philosophical branches. Some of them will develop deeper at « flow of consciousness » that will lead to the topic of disappearance of subject.*

Disa kritik letrar bashkëkohor, francez e anglez, origjinën dhe evoluimin e vetëdijes mbi vete moderne, e kanë hetuar të zhvillohet në shkrimet sa letrare aq edhe filozofike të Michel de Montaigne (Montenj, XVI) si dhe brenda poetikës së Shakespeare-it (Shekspiri, XVI), në kohën e Rilindjes (Renesancës), kohë e quajtur nga anglosaksonët *early modern*. Problematizimi i « vetes » (*le moi, selbst, self*) shpaloset përmes ndriçimit të anëve të ndryshme të vetes brenda lëvizshmërisë së tyre në dimensionin kohor. Montaigne me shikimin e vet vrojtues mbi veten synon të depërtoj te thellësitë e errëta të shtresave të veta të brendshme, të ndriçoj veten, të kapërthyer nga të gjitha kundërthëniet dhe mospërputhjen e

vetes me vetveten. Refleksiviteti për individualitetin empirik dhe identitetin personal ndriçon si një skenë të teatrit ku zhvillohet një fluks i ideve dhe mbresave, ku perceptimet e ndryshme hyjnë njera pas tjetrës, kalojnë, rikalojnë, ikin dhe përzihen brenda një varieteti të pafund të figurave dhe situatave. Montaigne duke ndriçuar transformimet e vetes shkruante edhe: « Unë tretëm dhe i iki vetes ». Nietzsche(Niçe), sipas kritikut Brendan Donellan, në tekstin e tij *Nietzsche dhe Montaigne*, shkruante se Montaigne ishte «iniciator i një lëvizje për çlirimin e mendimit kurse Shakespeare vetëm ishte frymëzuar prej tij me një qasje artistike». Në këtë kumesë do të orvatemi të cekim edhe origjinalitetin e pikëpamjes së Shakespeare mbi veten në poetikën e tij, në disa sonete dhe tragjedi.

T'i themi dy fjalë për termat *uni* dhe *vetja*: *ego* (latinisht), *je* (fr.), *Ich*(gjerm.), *I* (ang.) dhe *Moi*(fr.), *Selbst*(gjerm.), *Self* (ang.) ; « unë » dhe « vetja » dalin te shkrimtarët dhe filozofët bashkëkohorë si fjalë të kundërta, por në kuptime të ndryshme varësisht nga autorët; për Ch. Blondel *je-uni* përfaqëson subjektin njohës, kurse *vetja-le moi*, tërësinë e përcaktimeve individuale për të cilat ai bëhet i vetëdijshëm; për R. Le Senne *je* emërton këtë vetëdije për dhimbjen dhe kënaqësinë. Kësaj *je* i kundërvihet *moi*, si mendim i vet personit për vete. Kur kërkoj ta njoh veten, e gjejë veten (*moi*), që nuk është kurrë gjë tjetër veç një aspekt i asaj që jam ». Ne kuptimin psikologjik dhe social, pra, *vetja* është vetëdije për individualitetin empirik; kurse në kuptimin logjik e kritik: subjekt që mendon, në atë masë sa uniteti dhe identiteti i tij janë kushte të domosdoshme, të implikuara me sintezën e të ndryshmes që është e dhënë brenda intuitës dhe me lidhjen e përfytyrimeve brenda një vetëdije<sup>1</sup>.

Ndërkaq, Wiliam James, në *Dorracak i psikologjisë* shkruan: « Cfarëdo që mund të jetë objekti i mendimit tim, në të njëjtën kohë kur mendoj jam pak a shumë i vetëdijshëm për « veten » (*moi*), për ekzistencën time personale. Dhe është Uni (*je*) ai që është i vetëdijshëm për këtë vete, aq sa personaliteti i im në tërësi është atëherë si i dyfisht, duke qenë njëherazi subjekt që njehë (njohës) dhe objekt i njohur<sup>2</sup>.

Te përkujtoj këtu edhe se te Kanti *Uni* transcendental është funksion që bashkon, brenda « unë mendoj », intuicionet e unit empirik.

Zbulimi i ndërlikueshmërisë dhe ndryshimësive të vetes, te Montaigne dhe Shakespeare, do të ndikojë te rryma letrare e filozofike të mëvonshme. Disa prej tyre, që e zhvillojnë edhe më thellë « rrjedhën e vetëdijes », do të shpiejnë te tema e *zhdukjes* së subjektit.

<sup>1</sup> André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1976, f.641-643 ;545-546.

<sup>2</sup> Wiliam James, *Abgégé de psychologie* (perkthimi fr.), l'Harmattan, Paris, 2003, f.56.

Robert Ellrodt, autor bashkëkohor francez, specialist i letërsisë angleze, në veprën *Montaigne dhe Shakespeare*<sup>3</sup> e gjen te këta dy autor, mendimtarë e poet, origjinën e evoluimit të vetëdijes mbi veten (*conscience de soi*) e cila supozohet të ketë filluar në Kohën e Rilindjes(Renesanca)– kohë e quajtur nga anglo-saksonët *early modern*- e cila shtrihet kohësisht deri te postmoderna në ditët e sotme. Më parë (1952) Ellrodt kishte shkruar artikullin « Gjeneza dhe dilema e vetëdijes moderne » si dhe tezën e doktoranturës « *Frymëzimi personal dhe fryma e kohës te poetët metafizik anglez nga shekulli XIX* ». Në këto tekste ai kishte vënë në pah se poeti John Dune e kishte problematizuar « veten » (*le moi*) e njëherit kishte theksuar se para këtij poeti, në shekullin XVI, Michel de Montaigne e kishte zhvilluar më hollësisht këtë temë dhe se kishte paralajmëruar refleksionet mbi thellësinë e pakapshme apo mosekzistimin e vetes. Tezë kjo që zhvillua më vonë te Amiel, poet e filozof zviceran i shekullit XIX (1821-1881) në *Ditarin* e tij.

Në shkrimet e Amiel vetja i duket « si një vend i vizionit dhe preceptimit, si person jopersonal, si një subjekt pa individualitet të caktuar... »<sup>20</sup>. Kjo « zhdukje, siç shkruan ai, e të gjitha fenomeneve brenda substancës (sic?) së vets dhe vetes brenda zbrazëtisë » e shpie te një përfundim, i ngjashëm me atë të poetit Paul Valéry : « Një hiç (mosqenie) që e heton veten, ky është mendimi i pastër »<sup>4</sup>.

Në anën tjetër, sipas Ellrodt, në shekullin e XIX, disa autorë të tjerë nuk merren me introspeksionin por me observime shkencore për ta studiuar veten dhe për ta reduktuar atë te shuma e ndijimeve të ndryshueshme, të prodhura nga një organizëm. Ai shton se narratori i Proust-it dhe Musil-it (në romanin *Njeriu pa kualitete*) mund të jenë frymëzuar nga këto kërkime për « subjektin » e papërcaktuar e të shkapërderdhur të psikologjisë empirike. Ellrodt mendon se vëmendja te « rrjedha e vetëdijes », do të shpiejë më vonë te zhdukja e « subjektit ».

Në shkrimet e Montaigne dhe Shakespeare, Ellrodt vë në pah paralajmërimin e problematizimit të identitetit personal nga rrymat filozofike e letrare; refleksivitet ky që e bën çështje natyrën e madje edhe vet ekzistencës e një « vete »<sup>5</sup>.

Në esenë mbi « paqëndrueshmërinë e aksioneve tona », ku njeriu del i kapërthyer nga të gjitha kundërthëniet Montaigne e përshkruan veten kësisoj: « I turpshëm, i pafytyrë; i pastër, i

---

<sup>3</sup> Robert Ellrodt, *Montaigne et Shakespeare. L'émergence de la conscience moderne*, José Corti, Paris, 2011.

<sup>4</sup> Po aty, f.20.

<sup>5</sup> Po aty, f.13.

shfrenuar; lafazan, heshtak;...inteligjent, i trash; i dijshtëm, injorant, gjeneroz e koprac...;çdonjeri që e hulumton veten e vet me kujdes heton brenda vetes e madje edhe te gjykimet e veta këtë lëvizshmëri dhe këtë mospërputhje.Asgjë nuk mund të them për veten time, në tërësi, thjeshtazi,të qëndrueshme, pa konfuzion e pa përzierje, asgjë me një fjalë »<sup>6</sup>.

Në një ese tjetër, « Vaniteti », Montaigne shkruan :« Unë në këtë moment dhe unë më vonë jemi qartazi dy ». Ellrodt vë në pah se Montaigne në këtë shkrim kap me të njëjtin shikim aspekte të ndryshme të vetes thujse këto lëvizje të shpirtit ishin po aq mundësi që i paraqiten vetëdijes në të njëjtin moment »<sup>7</sup>.

Montaigne, me shikimin e vet vrojtues mbi veten, që synon të depërtojë te thellësitë e errëta të palëve të veta të brendshme, arrinë, në një fazë të parë, të ndriçojë « shpërbërjen e vetes »<sup>8</sup>. « Në çdo minut më duket se i iki vetes ». Ai shfaq kështu ndjesinë se është i bartur kah shpërbërja e qenies së vet të vetëdijshme. Vizioni heraklitian fiton këtu një kuptim të ri nëpërmjet përshkrimit të pejzashit të brendshëm. Montaigne nxjerr në shesh se ai nuk është i shpërqëndruar vetëm nga ndodhitë e jashtme por edhe nga ndyshimësitë e vetes. « Jam i kapluar edhe nga aksidenteve të brendshme, të ndryshme e të lëvizshme dhe të përfytyrimeve të paqarta e të kundërta: qoftë pse jam tjetër nga që jam, qoftë pse i kapi çështjet brenda rrethanave dhe pikëshikimeve të tjera... »(*Ese*, III, I). Ellrodt nënvizon se Montaigne na ofron kuptimin e thellë të titullit që ka zgjedhur: *Ese*-të, janë vet Montaigne i cili provon veten, i cili provon (vë në sprovë) mundësitë e veta në mënyrë që ta zbulojë veten në këtë « regjistër të esëve të jetës së vet »(III, XIII). Te cekim këtu se Kanti në « Ide e një historie univerzale » e definon mendjen përmes aktit të *provimit* dhe *ushtrimit*; ajo bëhet përmes këtyre akteve, duke u ngritur nga një nivel te tjetri.

Ndërkaq, Montaigne, këtë kërkim të « vetes» të pasigurt dhe që ikën vetes, synonte ta ndjek deri te çastet e fundit « thujse shpresonte ta rimarr (ta kapë sërish) identitetin e vet brenda vet vdekjes »<sup>9</sup>.Vetëdija mbi veten ( *Self-consciousness, conscience de soi*), ka këtu një kuptim të veçantë për të emërtuar një aftësi për të menduar dhe ndjerë gjithnjë duke u vërë njëherazi në distancë nga vetja ime<sup>10</sup>.« Ne jemi, shkruan Montaigne, të dyfishtë brenda vetes sonë, gjë që bën se kur ne besojmë diçka, në fakt nuk e besojmë këtë »(II, XVI).

---

<sup>6</sup> Michel de Montaigne, *Essais*, Gallimard, Paris, f.414.

<sup>7</sup> Po aty

<sup>8</sup> Ellrodt, f.14.

<sup>9</sup> Po aty, f.15.

<sup>10</sup> Po aty, f. 17.

Për Ellrodt, vështrimi i Montaigne për fluksin e ideve dhe mbresave, paralajmëron konceptimin e teatrit të frymës, i paraqitur nga Hume në *Shqyrtimin mbi natyrën e njeriut*: « Fryma është një lloj teatri, ku perceptimet e ndryshme hyjnë njera pas tjetrës, kalojnë, rikalojnë, ikin dhe përzihen brenda një varieteti të pafund të pozicioneve dhe situatave. Brenda frymës nuk ka në fakt *thjeshtësi* në një moment të caktuar, e as identitet në momente të ndryshme, çfarëdo tendence të natyrshme që ne mund të kemi për të imagjinuar këtë thjeshtësi dhe identitet<sup>11</sup>».

Kjo analizë e shpie Hume te përfundimin se « vetja » është një iluzion.

Ndërkaq, Bernard Brugière, kritik letrar francez, në artikullin « Aspekte të vetëdijes mbi veten në romantizëm », vë në pah se « egocentrizmi romantik, duke u shpalosur përmes formave dhe manifestimeve të ndryshme, përgaditë rrugën « e këtij destrukurimi të subjektivitetit që do ta realizojnë Nietzsche dhe psikanaliza e që tani i takojnë modernitetit. » Ky autor shton se një personazh romantik, i brejtur nga melankolia, përjeton « pamundësinë gadi sartriane të koincidencës me veten ». Ellrodt mendon se një « irritim i thellë i vetrefleksionit e kishin shtyrë, më vonë, Lacan-in dhe Derrida-n të mohojnë ekzistimin e një « vete »<sup>12</sup>.

Mirëpo, këtë tendencë Ellrodt e dikton më parë te shkrimtari zviceran Amiel në Ditarin e tij intim (XIX). Derisa disa kritikë kanë vlerësuar se këtu bëhet fjalë për triumfin e vetes, Amiel shkruan « Gjendjet e mia të mëparshme shpirtërore, konfigurimet dhe metamorfozat më ikin si aksidente kalimtare. Këto më janë bërë të huaja, objekte kureshtje, të soditjes apo të studimit ;[...] unë jam një fleksibilitet që bëhet më fleksibël, një mohim i mohimit, dhe një refleksion që reflektohet si dy pasqyre njera përball tjetrës ». Këtij fleksibiliteti, që e hetoi Montaigne, i shtohet tani metafora e pasqyrave që ia përcjellin njera-tjetrës të njëjtin imazh, metaforë kjo që do të përdoret nga poeti Valéry dhe shkrimtari e filozofi Sartre për të cilësuar *vetreleksivitetin*. Kësisoj, Amielit vetja i duket « si një vend i vizionit dhe preceptimit, si person jopersonal, si një subjekt pa individualitet të caktuar... »<sup>13</sup>. Kjo « zhdukje, siç shkruan ai, e të gjitha fenomeneve brenda substancës (sic?) së vetes dhe uni-t brenda zbrazëtisë » e shpie te një përfundim, i ngjashëm me atë të Valéry-së: « Një hiç(mosqenie) që e heton veten, ky është mendimi i pastër »<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Po aty, f.18.

<sup>12</sup> Po aty, f.19.

<sup>13</sup> Po aty, f.20.

<sup>14</sup> Po aty

Romansierët bashkëkohor, sipas Ellrodt, sikurse Montaigne më heret, në saje të vrojtimit të brendshëm, e bëjnë çështje unitetin dhe qëndrueshmërinë e vetes nga çasti kur romani do të kapë një « miriadë mbresash që e sulmojnë frymën(mendjen) nga të gjitha anët si një shi i pareshtur i atomeve të panumërta », siç shkruante Virginia Wolf (te *Dhoma e Jakobit* apo edhe te *Valët, The Waves*); personazhet e paqarta në romanet e saj, kanë ndijmësinë se realiteti i vetes reduktohet në një shumësi difuze të mbresave<sup>15</sup>.

Ellrodt cekë pokështu se Nietzsche, i cili kishte një admirim për *Ese*-të e Montaigne-it, dhe një vizion të përbashkët heraklitian mbi botën, kishte vënë theksin te *shumësia* e vetes: « Ne përmbajmë në vete, shkuan Niçe, *projektin* e shumë personave. Rrethanat janë ato që nxjerrin prej tij *një* figurë të vetme.[...] ky « karakter » që ne besojmë se është i patjetërsueshëm, konstant,[...] s'është veçse njeri nga personazhet që janë po aq të mundshme sa edhe të të huaja; njera nga maskat që ne do të mund të përdornim»<sup>16</sup>. Ndërkaq kritiku letrar Brendan Donellan, në tekstin e tij *Nietzsche dhe Montaigne*, thekson se për Niçe Montaigne ishte iniciator i një lëvizje për çlirimin e mendimit kurse Shakespeare vetëm është frymëzuar prej tij me një qasje artistike<sup>17</sup>.

Ellrodt mendon se Montaigne në *Ese* e ka hapur rrugën e shpërbërjes, por kjo shpërbërje ishte vetëm fillestare. Sepse, në tekste të tjera në *Ese* krahas jostabilitetit të vetes ai njëherësh afirmon edhe permanencën e tij. Kësisoj Ellrodt do të bëjë përpjekje nxjerr në shesh sa trejtjen aq edhe *qëndrueshmërinë* dhe koherencën e « vetes ».

Ndonëse ndonjëherë e ka vënë në pyetje stabilitetin dhe unitetin e vetes, Montaigne, sipas Ellrodt, megjithatë nuk ka shpallur mosqenien e tij apo shpërbërjen e tij. Shkrimtari André Gide kishte theksuar se Montaigne në *Ese* nuk absorbohet brenda vetes si Amiel-i në *Ditarin* e vet, ngase i pari komunikon me botën e jashtme dhe njerëzit tjerë, kurse te i dyti, subjekti, i ndarë nga realiteti objektiv, humbaset brenda një loje të pasqyrimeve. Ib. Gerard Nakam, kritik letrar, kishte vënë në pah se për Montaigne Komuna e Bordosë kishte vend i çmuar në *Ese*; ai shkruante se « Montaigne zbuloi veten e vet përmes aksionit politik (si dhe gjetiu) »; për Ellrod këtë vete ai e zbuloi më thellësisht përmes shkrimit. Ndoshta, mund të themi, edhe ndërveprimi i këtyre dyjave si dhe refleksionet për to. Me përshkrimin e trupit të vet, vëmendjen për të, në situata të ndryshme, Montaigne pokështu mban lidhjen e vetes me objektivitetin, ai realizon lidhjen midis subjektives dhe objektives, dhe kësisoj arrinë të sajoi

---

<sup>15</sup> Po aty, f.21.

<sup>16</sup> Po aty, f.21.

<sup>17</sup> Po aty, f.38.



identitetin e personit të vet. Jean Starobinski, autor bashkëkohor, e paraqiste Montaigne si « një trup i tërë i angazhuar ta dëgjoj veten si jeton, i ndryshëm nga vetja, por i tendosur kah vetvetja»<sup>18</sup>.Ndërkaq, si shifet nga *Ese*-të, Montaigne e shikon «veten» si e diç e paqëndrueshme, e pakapshme, si një rrjetë me kundërthënie.

Pikërisht në çastet kur ai orvatet ta shkoqisë veten «drejtpërsëdrejti «vetja» i duket e shumfishtë apo e ndryshueshme. Paqëndrueshmërinë brenda shpirtit të vet, ai e shpjegon me një përzierje të «disponimeve të kundërta». Mirëpo, Montaigne njëherit nënvizon domosdonë që t'i zotëroj shtytjet e veta, t'u japë kahje tjetër (III,iii), gjë që supozon ndërhyrjen e vullnetit: «Pasiqë nuk mund t'i rregulloj ngjarjet, e rregulloj vetveten»(II, XVI).Prandaj del në shesh dallimi midis «vetes» (*moi*) dhe «unit». Është uni(*je*) ai që thot: «Une s'kam veç veten si cak i mendimeve të mia»(II,VI)<sup>19</sup>.25 Ky un nuk është vetëm uni i të shprehurit(enonciation), uni i Benvenistit i cili e redukton subjektin në një «komoditet te sintaksës».ib Ellrodt thekson se te Montaigne «je»(uni) është njëherazi vetëdije dhe pushtet(fuqi), pushtet për të drejtuar vemendjen e tij, për të zgjedhur pikëshikimin e tij, për ta ndërruar një tendencë, të modifikoj një emocion.<sup>25</sup>

Donald Frame ka analizuar «dialogun e Montaigne-it me aftësishtë e tij, duke theksuar se çdonjëra prej tyre, sikurse edhe shpirti në tërësi, janë qartazi të dalluara nga «je» dhe i nënshtrohen këtij».26 Ellrodt përkujton se për Castoriadis, *Ich*, Uni(*je*) i vetëdijshëm, është i cilësuar me një fuqi të vetrefleksivitetit i cili ndryshon aktivitetin e subjektit në objekt; vetëm subjekti i vetëdijshëm mund tëthotë «unë e bëjë veten të veprojë si aktivitet veprues»<sup>20</sup>.

Sipas kritikut Geoffrey Miles, Montaigne ka ditur të bashkojë «një ideal të koherencës së vetes» me pranimin e diversitetit dhe ndryshimit<sup>21</sup> ».

Ellrodt shoshitë fragmente nga *Ese*-t ku Montaigne, pasi kishte zhvilluar hollësisht konceptimin për «paqëndrueshmërinë e aksioneve tona», merr në shqyrtim tekste ku brenda vetes shpërfaqet një qëndrueshmëri, në saje të përpjekjeve të vullnetit, qëndrueshmëri e shtytjeve natyrore, megjithë presionet që mund të vijnë nga institucionet. Ai pohon se

---

<sup>18</sup> Po aty, f. 23.

<sup>19</sup> Po aty, f.25.

<sup>20</sup> Po aty, f.26.

<sup>21</sup> Po aty

individit ka aftësi të luajë role të ndryshme në jetën shoqërore, por kjo nuk implikon mosqenien e personalitetit, që ka tiparet e veta të mëvetësishme<sup>22</sup>.

Nakam ndërkaq vë në pah se si Montaigne projektohej, në shkrimet e veta te personazhe të tjera, te ato nga kultura greko-romake, sidomos te Pironi, Alkibiadi, Sokrati, por pa e harruar mëvetësinë e vetes së vet, të personalitetit të vet. Në anën tjetër Starobinski përshkruan « transferin progresiv kah shkrimi, kah libri, imazhi, për ta fiksuar identitetin e vet » personal, detyrë kjo për të sa morale aq edhe artistike<sup>23</sup>.

Në sajë të krahasimit të teksteve nga *Ese-t*, Ellrodt vë në pah se Montaigne, ndonëse zbulon brenda vetes rrjedhën heraklitiane, njëherazi, përkujton ekzistimin e formave fikse të vetes, veten e cila nuk reduktohet, megjithë ndryshimet në « zhdukjen e formave fenomenale<sup>24</sup> ».

Kur Montaigne thekson se ai dëshiron të kultivojë « një formë të jetesës së lirë dhe krejt kundërt me atë që disa duan t'ia imponojnë dikujt », e ka fjalën për « format e vet të të jetuarit, qoftë në gjendje të sëmurë qoftë në gjendje të shëndetit të mirë<sup>25</sup> ». Ai theksonte edhe se « unë jam vet materia e librit tim », duke pas parasysh një formë individuale të të jetuarit e cila i reziston presioneve të « institucionit » do të thotë edukimit (modeleve të paracaktuara) dhe shoqërisë.

Montaigne cek poashtu se « çdonjeri, nëse e dëgjon vetveten doemos do të zbulojë brenda vetes, një formë të vete kryesore (mbizotëruese), e cila lufton kundër institucionit dhe kundër shtërgatës së pasioneve që i ka të kundërta. Vetën time, nuk e ndjej të tronditur nga goditjet, e gjej veten gadi çdo herë në vendin tim... » (III, II)<sup>26</sup>.

Ellrodt vë në pah se Montaigne në shkrimet e veta kishte insistuar te karakteri unik i çdo individit. Në një ese ai shkruante: « Kur nuk pati në botë dy opinione të njëjta, e as dy qime të njëjta apo dy fara të njëjta. Cilësia e tyre më univerzale ishte diversiteti»; kurse gjetiu: « Shpirtërat më të bukur janë ato që kanë më shumë llojshmëri dhe elasticitet». Më pastaj në një fjali të njohur, e të cituar shpesh, ai thotë: « çdo njeri bartë në vete tërë formën e gjendjes

---

<sup>22</sup> Po aty, f.27.

<sup>23</sup> Po aty, f.29.

<sup>24</sup> Po aty, f.30.

<sup>25</sup> Po aty, f. 31.

<sup>26</sup> Po aty

njerëzore »(III,ii), pra kjo gjendje përmban në vete të gjitha mundësitë që i ofrohen çdo njeriu<sup>27</sup>.

Ellrodt mendon se kritiku E.J. Lowe ka të drejtë kur thekson se vetja nuk është vetëm një tufë e perceptimeve të ndryshme, apo se subjekti s'është veçse një iluzion.

Ellrodt përfundon këtë pjesë të shqyrtimeve të veta duke gjetur mbështetje edhe te koncepti i Paul Ricoeur në *Koha dhe rrëfimi*: « Historia e rrëfyer tregon atë *kush* të aksionit », pra një identitet narrativ. Pa ndihmën e narracionit, problemi i identitetit personal mbetet në fakt i kapluar nga antinomia pa zgjedhje: ose shtrojmë subjektin si identik me veten në diversitetin e gjendjeve të veta, ose konsiderojmë, në vijimësi me Hume dhe Nietzsche, se ky subjekt s'është veçse një iluzion substancialist[...]. Dilema hiqet nëse, identitetin e kuptuar si një i njëjtë (*idem*) e zëvendësojmë me identitetin e kuptuar si një vet-vete (*soi-même, ipse*); dallimi midis *idem* dhe *ipse* s'është veçse dallimi midis një identiteti substancial apo formal dhe identitetit narrativ<sup>28</sup>».

Ky interpretim i Ricoeur për Ellrodt është i afërt me konceptin e Montaigne për « subjektin », me të cilin konstituimi i vetes nëpërmjet shkrimit, dhe me modifikime të njëpasnjëshme, kuptohet si një operacion narrativ që ka mundur të sygjerojë një *ipse* që ka një « unë »(*je*) pak a shumë konstant<sup>29</sup>.

Këto shqyrtime mbi Montaigne dhe Shakespeare, Ellrodt i vendosë brenda një projekti më të gjerë, ku ka synuar të gjurmojë evoluimin e subjektivitetit në botën perëndimore<sup>30</sup>.

### ***Aspekte të reja të subjektivitetit te Shakespeare-i***

Për evoluimin e subjektivitetit para Montaigne dhe Shakespeare, Ellrodt është skeptik dhe këtë qëndrim të vet e mbështet te pikëpamjet e disa kritikëve letrar anglez e francez që merren me mesjetën. Qëndrimin e vet për veten dhe subjektivitetin ai e ndërton edhe nëpërmjet analizave të autorëve të tjerë. Kësisoj, në shqyrtimet e André Crépin në *Gjeneza e vetëdijes moderne* ai dikton se vetëdija për vete në *Beowulf*, *legjenda vikinge* (një film për këtë temë në vitin 2005) reduktohet në një vetëdije heroike, e drejtuar kah aksioni, ose imitimi i një

---

<sup>27</sup> Po aty, f.32.

<sup>28</sup> Po aty, f.33.

<sup>29</sup> Po aty, f. 33.

<sup>30</sup> Po aty, f. 34.

modeli, ku mungon introspeksioni. Kurse nga fundi i shekullit XVI hetohet, në shkrimet letrare, kërkimi i një origjinaliteti individual, një afirmim i vetes, « self-assertion ».

Kësisoj, Joel Finneman, lakanian e fukaldian, në një analizë për veten (*moi,self*) te *Sonetet* e Shakespeare-it gjen « manifestimin e një ndryshimi të *epistemes* (si formë e dijes dhe kulturës që cilëson një epokë: rilindjen, kohën klasike dhe atë moderne) dhe paraqitjen e një forme të re të subjektivitetit », madje, para Saussure-it « një shpërputhje midis ligjërimit dhe botës ». Këto sonete, për të janë një ligjërim i gjuhës e jo i syrit: ndryshe nga imazhi, fjalët aty janë thelbësisht në *shpërputhje* me atë për çka flasin; prandaj, mospërputhja midis shenjuesit dhe referentit (të shenjuesit) gjen shprehje edhe te loja e fjalëve që bën Shakespeare në njerin nga sonetet (nr. 152) midis « I »,uni, dhe « eye » syri. Për Finneman vetëdija për këtë shpërputhje ka hapur rrugën kah « subjektiviteti poetik modern »<sup>31</sup>. Refleksiviteti ironik gjen shprehje edhe në disa sonete tjera me temën e vetmashtimit (*self-deception*, në forma të ndryshme), vetëdija se vet folësi e mashtron veten<sup>32</sup>.

Ellrodt në këtë hulumtim vë në pah se introspeksioni te Shakespear-i paraqitet së pari në disa monologje, në komeditë e para, si *Dy fisnikët e Veronës* dhe *Komedia e gabimeve* (1590). Mirëpo, sidomos tragjeditë janë vepra ku shpërfaqet më thellësisht evoluimi i subjektivitetit. Kësisoj te Riçardi i III-të vërehet një distancim që merr trajtën e një projekcioni të vetes e jo të kthimit kah vetvetja<sup>33</sup>. Në monologun e tij të fundit, i mallkuar në një endër nga fantomet e viktimave të veta, Riçardi, pasi të jetë zgjuar duket se së pari shpreh ankthet e veta përmes një vargu të persiatjeve spontane, përmes një përvoje përbrendësisht të përjetuar që shpie te alegoria e « një vetëdije me një mijë gjuhë të ndryshme »<sup>34</sup>.

Ellrodt megjithatë mendon se thellimi i jetës së brendshme nuk arrihet as te tragjedia Riçardi i II(1595).

Ndryshe nga John Dryden, vijues i Shakespeare-it, i cili mendonte se « Shakespeare i ka siguruar personazheve të veta një konformitet konstant me vetveten, që nga fillimi i pjesës teatrale e deri te përfundimi i saj », dhe ndryshe nga filozofi Colin McGinn, i cili në veprën *Filozofia e Shakespeare-it* (2006, New York) cekë se personazhet e Shakespeare-it s'kanë veçse « identitete fluide », Ellrodt orvatet që në analizat e veprave të poetit të madh anglez të

---

<sup>31</sup> Po aty, f.96.

<sup>32</sup> Po aty, f. 97.

<sup>33</sup> Po aty, f. 117.

<sup>34</sup> Po aty, f.118.

vejë në pah sa kompleksitetin e personazheve kryesore, ndryshimësinë e diversitetin e tyre, aq edhe tiparet e qëndrueshme të çdonjeri prej tyre<sup>35</sup>.

Tragjedia *Hamleti*, sipas tij, është vepër ku shpërfaqet më shumë e me thellë kompleksitetin dhe kundërthëniet e brendshme të personazheve. Brian Vickers, gjen te Hamleti « praninë e elementeve të papajtueshme<sup>36</sup> ». Ndërkaq Alastair Fowler zhvillon interpretimin se « gjithnjë duke pranuar aspekte të shkapërderdhura të karakterit të tij, larg asaj që të dezintegrojnë individualitetin e Hamletit, ato nuk pengojnë sintetizimin e subjektiviteti i tij si njeri i Renesancës ». Kurse për kritikun letrar Harold Bloom, enigma e Hamletit është amblematike për enigmën e madhe që është vet Shakespeare, një individ i cili do ishte (sipas *Borgès-it*) gjithkushi dhe askushi <sup>37</sup> ».

Pikëshikimi kritik e ironik mbi veten, sa nën ndikimin e melankolisë, aq edhe të prirjes për introspektion dhe për vërtetësi, është për Ellrodt njera nga pikat e përbashkëta midis Montaigne dhe Shakespeare<sup>38</sup>.

Ellrodt merr në shqyrtim edhe analizat e kritikëve letrar për personazhet e *Mbretit Lear*, për relacionet përherë reverzibile midis menqurisë dhe çmendisë. Në shtërngatën që e kaplon (në aktin e III), mbreti Lear bëhet i vetëdijshëm se « mendjet fillojnë t'i sillen vërdallë », duke cekur se « kaosi kozmik nuk është asgjë » në krahasim me « shtërngatën në mendjen e tij<sup>39</sup> ». Shprehje këto të fuqishme që vejnë në spikamë mëvetësinë e asaj tronditë mendjen e vetes.

Në shqyrtimet mbi *kohën subjektive* të Montaigne dhe Shakespeare, Ellrodt, veç tjerash bën të ditur se prania e tematikës së vdekjes të Montaigne është e theksuar ngase identiteti i personit afirmohet edhe në çastet e përballjes me vdekjen. Montaigne vë theksin më së shumti te çastet e së tashmes (e jo aq të së kaluarës apo të ardhmes), e ndryshme nga përjetësia që i ikën ndryshimit, si pika ku realizohet individi, vetpërmbushet nëpërmjet ndryshimësive, transformimeve të vetes<sup>40</sup>. Shakespeare, ndërkaq, i cili e ndjen veten

---

<sup>35</sup> Po aty, f. 151.

<sup>36</sup> Po aty, f. 151.

<sup>37</sup> Po aty, f.152.

<sup>38</sup> Po aty, 154.

<sup>39</sup> Po aty, 171.

<sup>40</sup> Po aty, f.188.

vazhdimisht të bartur nga rrjedha e kohës, nuk e kërkon strehimin te çastet e tashme, por e kupton kohësinë e vet si të përjetshme brenda dashurisë dhe poezisë<sup>41</sup>.

Mirëpo, pikë e përbashkët e këtyre dy autorëve është edhe prirja që përmes egzaltimit të poezisë të kërkojnë mundësitë e shmangies së vorbullës së kohës si zhdukje e fanitje.

Montaigne është shquar në bashkëkohësi edhe për faktin se refleksionet e tij për shkapërderdhjen e vetes, brenda veprimeve, në çaste të ndryshme të ekzistencës, si dhe për hetimin e formave të « shpërbërjes » së vetes, duke parlajmëruar kësisoj, në agun e modernitetit disa elemente për veten e unin që do të thellohen te disa mendimtarë të postmodernitetit, si Jaques Derrida e Jean-Fraçois Lyotard, fjala vjen.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris, 1976.
2. Wiliam James, *Abgégé de psychologie* (perkthimi fr.), l'Harmattan, Paris, 2003.
3. Robert Ellrodt, *Montaigne et Shakespeare. L'émergence de la conscience moderne*, José Corti, Paris, 2011.
4. Michel de Montaigne, *Essais*, Gallimard, Paris.

---

<sup>41</sup> Po aty, f. 144.

## PITAGORA, MATEMATIKA DHE MODERNITETI

### (Ndikimi matematikor pitagorian mbi teoritë moderne)

#### *Abstract*

*Ancient Greek philosophy, especially the Pythagorean one, spent quite a tricky path to reach an influence on modern sciences. This shows that the works of ancient Greek philosophers, including Pythagoras, should not be studied because of their historical significance, but are also the basement and part of the initial process in the development of any modern science. Pythagorean mathematics has been implemented in modern explanation of the movement of heaven bodies, explanations that are similar to the musical movement.*

*Key words: Mathematics, Pythagoras, Impact, modernit, discover, development, etc.*

Filozofia ka vazhdimësinë e saj logjike duke u mishëruar gjithnjë e më shumë në aspektet praktike të koncepteve e deri tek evoluimi në profilet e ndryshme shkencore. Pitagora, është mbase shembulli më i drejtpërdrejtë i sqarimit matematikor të shumë fenomeneve, dhe ai në mënyrë të pavetëdijshme mbase i ka dhënë rëndësinë matematikës si shkencë\*, por si një shkencë pa të cilën është e pamundur të zhvillohen dhe të argumentohen një sërë konceptesh në shkencat tjera. Zbulimet e Pitagorës, atakojnë shumë aspekte të jetës së njeriut dhe ndonëse në mënyrë fillestare përpiqen të shpjegojnë disa fenomene natyrore. Ato shërbyen në mënyrë perfekte si një pikënisje për mendimtarët e mëvonshëm e deri tek ata modern; Da Vinci, Galileo, Copernicus, Kepler-i, etj.

---

\*Në Greqinë antike, dihet se nuk ekzistonte ky term, mirëpo në vend të këtij termi gjendej dije e përgjithshme.

Ndikimi i Pitagorës me mësimet e tij, ishin preokupim i dijetarëve që në Greqinë antike. Kur flasim sot për Pitagorën, detyrimisht shkojmë tek neoplatenizmi si një stad më i avancuar i mendimeve që ishin para Pitagorës. Filozofët gjithnjë kanë plotësuar njëri-tjetrin, ngase këtë ua ka mundësuar aspekti kohë, si dhe sidokudo avancimet teknologjike që vinin apo që zbulonin. Këto avancime kanë mundur të jenë të ngadalshme, por si të tilla janë tregues i mirë i shkallës së ngritjes së njerëzimit. Filozofët kanë mundur të lënë gjurmë të tyre të shkruara apo edhe fare pak, por këtu vjen në shprehje mësimi publik që ata kanë dhënë vazhdimisht, duke nxitur pasues të etshëm për të debatuar mbi konceptet. Në rastin e Pitagorës, kjo vërtetohet më së miri dhe nuk ka dyshim se kjo ka arritur të depërtojë deri në *shkencat* e sotme moderne. Sigurisht, që kjo nuk ishte një rrugë e lehtë dhe e pandërprerë. Por, fatmirësisht brenda energjisë së njeriut kishte vlera të mjaftueshme për të kuptuar fuqinë e vlerave antike si hallka e domosdoshme për të vazhduar me procesin e zbulimeve shkencore. Sikur të paramendonim shkencat e sotme si procese që kanë filluar më vonë se vet Greqia antike, ato, pa mendimet e filozofëve antikë do të ishin të zbrazëta dhe pa një gjenezë.

Nëse i referohemi reflektimit pitagorian te vepra e Leonardo Da Vinci-t, ky i fundit i konsideruar edhe si gjeni por edhe si pishtar i filozofisë moderne, do të shohim se kur bënë fjalë për studimin e natyrës<sup>42</sup>, ai kërkon një metodë të drejtë dhe pikërisht ajo metodë është *metoda eksperimentale matematikore*. Da Vinci kur pohoi se njohja është qëllimi i teorisë, ai kishte parasysh para së gjithash teorinë si një pararendëse të *empiria*-s, pasi që *empiria* vjen nga shqisat dhe si e tillë bashkohet me arsyen. Andaj në këtë pikë shohim një lidhje të fort mes tij dhe Kant-it. Për Da Vinci-n, matematika është bazament i çdo vëzhgimi të mundshëm, andaj ajo si e tillë ndihmon (si teori) përgjithësimin e eksperiencës, pra *empiria*-s. Leonardo Da Vinci formuloi idenë e parimit të determinizmit të lidhjes shkak-pasojë, gjë që ideja e fatalitetit teologjik, për të jo vetëm që nuk vlente, por si e tillë ishte edhe absurde.

Përveç që Pitagora kishte një reflektim matematikor mbi veprën e Da Vinci-t, ai po ashtu kishte edhe një ndikim jo të drejtpërdrejt, por nëpërmjet Platonit dhe neoplatonistëve, të cilët ishin të ndikuar nga ai. Në kryeveprën e Da Vinci-t “*Virgjëresha te shkëmbinjtë*”, shihen qartësisht idetë platonike, përkatësisht neoplatonike.

---

<sup>42</sup> Leka, Agim & Haxhiymeri, Arben, “*Historia e Filozofisë Moderne Perëndimore*”, Botimet Toena, Tiranë, 2012, fq.31.[Natyra, arti dhe filozofia, janë tre fushat kryesore të studimit të Leonardo Da Vinci-t. Aikishte lënë të shkruara 19 fletore me rreth 13 mijë faqe, në të cilat ka shënime dhe skica për dukuritë e natyrës dhe të jetës njerëzore. Në ato dorëshkrime u gjenden skica të bimëve, kafshëve, reve, skelete dhe shumë vëzhgime të tjera. Po ashtu aty gjenden edhe disa studime të qarkullimit të gjakut, skica për makinën fluturuese (ngjan me helikopterin e sotëm), një tank i blinduar dhe një nëndetëse].



Në këtë vepër është një shpellë në një gjysmë hije dhe drite. Është një mit i shpellës së Platonit. Personazhet janë aty në shpellë, por edhe gjysmë të varur dhe gjysmë të ngrirë. Ata duket sikur kur drithërojnë ose vibrojnë mes dritëhijeve. Është një lindje e Jezuit. Virgjëresha nuk lind materialen, por lind idealen.<sup>43</sup>



***“Virgjëresha te shkëmbinjtë”, Versioni në Louvre, Paris, Viti 1483–1486 me dimensionet 199 cm × 122 cm.***

Filozofët antikë grekë, nuk kanë nisur nga hiçgjë, ngase ata paraprakisht kanë konsultuar mitet dhe legjendat e civilizimeve të lashta të Lindjes së Mesme dhe Egjiptit, duke i transformuar, plotësuar e ndoshta edhe korrigjuar ato. Kjo është edhe rrjedha logjike me anë të së cilës mbijetojnë edhe zbulimet e lashta, ngase në të njëjtën mënyrë si ishin të rrezikuara

---

<sup>43</sup>Gimberg, Karl, “*Historia botërore dhe qytetërimi*”, Tiranë, 2008, fq.262-264.

zbulimet e dikurshme babilonase apo edhe sumeriane, ngjashëm u rrezikua edhe puna e filozofëve antikë grekë.

Përmbysja e sistemeve politike në Greqinë antike, respektivisht zhbërja graduale e shteteve- qytete, sikur zhbëri terrenin në të cilin vepronin filozofët antikë. Dhe, siç dinin ata të sqaronin transformimin e jetës në tokë, me anë të proceseve që i sjell koha, ishte vet koha ai element i cili rrezikonte që puna e filozofëve antikë grekë, të bie në harresën e përgjeshme. Ndonëse sot filozofia antike greke dhe në përgjithësi civilizimi i atëhershëm grek, konsiderohen edhe si themeli i filozofisë Perëndimore (evropiane), këtu nuk ka një kontinuitet si rezultat i një sërë proceseve historike. Megjithatë, ky kontinuitet do të rivendoset pasi të jete zhbërë, ngase me evoluimin e Islamit, dhe misionin e atëhershëm që kishin marrë shkencëtarët në Gadishullin Arabik, do të përkthehen mijëra vepra të filozofëve antikë grekë, për të ruajtur me shekuj të tërë në gjuhën arabe. Sigurisht që shkencëtarët arabë të kohës nuk kanë qenë të veçantë, prandaj në kuadër të kësaj detyrimisht duhet të analizojmë proceset nëpër të cilat është kaluar dhe sidomos rrethanat që mbretëronin në Evropë. Përderisa për filozofinë Islame ishte e natyrshme të trajtohen edhe konceptet që shkonin përtej botëkuptimeve të kohës, ky qëndrim ishte më i ngurtë në Evropë. Kjo vjen në shprehje sidomos kur kemi të bëjmë me studimin mbi planetin dhe universin, ku konceptet kishtarë nuk lëshonin pe dhe kishin imponuar monopolin e mendimit të tyre, kurse çdo mendim tjetër barazohej me herezi. Dallimi i krijuar këtu, në fakt nuk ishte as konceptual e as religjioz.

Nicolaus Copernicus, si mendimtar dhe astronom i kohës kishte arritur që të përmbys një teori e cila ishte ngjizur qysh në antikitet. Pra, ai përmbysi kozmologjinë gjeocentrike, duke bërë një shkëputje thujse përfundimtare nga feja, pasi që burimi i të vërtetave nuk ishte më Bibla por *Natyra*. Andaj, mund të thuhet se vlera filozofike e pohimeve të Copernicus-it padyshim se lidhet me njohjen shqisore dhe njohjen racionale. Lëvizja e planetëve dhe e yjeve kishte qenë njëri nga diskutimet të cilat bënë filozofët e antikitetit, përfshi këtu edhe Pitagorën, andaj kalimin në sistemin heliocentrik që bëri Copernicus-i, s' do mend se ishte një revolucion i madh në mendimin njerëzor dhe më pas edhe të vetë shkencës. Zbulimi i Copernicus-it e që ne e përdorim si kthesa kopernikane, binte në kundërshtim me përvojën e përditshme njerëzore.

Por, cila është lidhja e Pitagorës me këtë teori që tashmë e kishte zbuluar Copernicus-i? Pitagora kishte thënë se lënda më e çmuar e Gjithësisë është zjarri, pasi që ai qëndron në qendër të saj. Kurse Toka është e padukshme për ne dhe si e tillë qëndron përballë zjarrit.

“Toka rrotullohet” përreth “këtij zjarri qiellor”<sup>44</sup>. Madje, vepra e Copernicus-it sipas Bertrand Russell-it nuk konsiderohet modern, pikërisht për faktin se ajo është e ndikuar jashtëzakonisht nga Pitagora. “Atmosfera e veprës së Kopernikut nuk është moderne; ajo më shumë mund të përshkruhet si Pitagoreane.”<sup>45</sup>

Ideja e Copernicus-t e rrotullimit të Tokës rreth Diellit gjeti përkrahje dhe mbështetje nga Giordano Bruno, ku pikërisht për këtë arsye Kisha Katolike e burgosi atë thuajse për një dekadë të tërë e ku më pas e dërgoi në “Gjyqin e Inkuizicionit”, ku e dënoi me djegie në turrën e druve në mes të sheshit të Romës.<sup>46</sup> Rol të madh në kohën moderne ka luajtur pa dyshim Galilei. Ai si filozof, matematicien, astronom e fizikan, pa dyshim se ishte pjesë e rrëfimit të madh modern, që ne e njohim si Revolucioni Shkencor. Nga disa mendimtar por edhe nga vet Albert Einstein-i, Galilei konsiderohej si themelues i shkencës moderne. Në kundërshtim me Teoritë e Aristotelit por edhe të sistemit ptolemian, ishin vëzhgimet e Galilei-t të bëra në vitin 1610 ato të cilat mbështesnin Teorinë e Copernicus-it për sistemin diellor<sup>47</sup>. Si rezultat i këtyre vëzhgimeve, në vitin 1614 ai akuzohet si heretik, ku edhe arrestohet e më pas vdes në arrest shtëpiak. Galilei kishte konstatuar se metoda shkencore nuk është as diçka më shumë e as më pak se sa një kombinim i eksperimentit me matematikën, dhe se lëvozhga filozofike e saj është pikërisht filozofia e Pitagorës. Kjo, lë për të kuptuar se edhe Galilei sikurse Kepler-i janë aplikues të teorisë së Pitagorës. Universi apo libri i madh i shkruar për të ishte vet filozofia, dhe se gjuha e vet këtij libri është matematika, ndërsa personazhet e janë trekëndëshat, rrathët dhe figurat e tjera gjeometrike. Në librin e Martin Seimur-Smith-it, “100 librat që tronditën botën”, i cili thotë se në hyrje të librit “Dialogë mbi sistemin Ptolemeian dhe të Kopernikut”, Galilei shkruan:

*Në këtë libër të madh gjenë lëndë edhe për filozofinë, edhe për Gjithësinë, që kurdoherë qëndron e hapur përpara shikimit tonë (por dyshuesit tmerrohen nga mendimi se me sytë e tyre mund ta shohin madhësinë e Gjithësisë, prandaj nuk afrohen te teleskopët). Edhe librin nuk e kupton dot po s’u mësove më parë ta njohësh mirë gjuhën dhe të lexosh gërmat, me të cilat është shkruar. Ky libër është shkruar me gjuhën e matematikës, heronjtë e tij janë trekëndëshit, rrathët*

<sup>44</sup>Hall, Manly P., “Mësimet e fshehta të të gjitha kohërave”, Plejad, Tiranë, 2012, (Përk. Nikolla Langore), fq.129.

<sup>45</sup>Rasëll, Bertran , “Një Histori e Filozofisë Perëndimore-Filozofia Katolike”, Vol.II, Gervis , Tiranë, 2004, (Agron Deliu), fq.50.

<sup>46</sup>Leka, Agim & Haxhiymeri, Arben, “Historia e Filozofisë Moderne Perëndimore”, Botimet Toena, Tiranë, 2012, fq.42.

<sup>47</sup>Gadamer, Hans George, “Historia e Filozofisë”, Plejad, Tiranë, 2008,(Përk. Alda Mukli),fq.141.

*dhe figurat e tjera gjeometrike, pa njohjen e kuptimit të tyre është krejt e pamundur të kuptohet libri, pa këtë do të detyroheshim të bisedonim në tym<sup>48</sup>.*

Ajo çfarë e dallon Galilei-n nga Pitagora është shenjtëria e numrit. Për Pitagorën numër i shenjtë ishte numri 7(shtatë), kurse për Galilei-n i shenjtë ishte numri 11(njëmbëdhjetë). Por, çfarë e bënë atë filozof modern? Atë filozof modern e bënë padyshim qenia e tij e cila ishte e prirur drejt një shkence të re. Pozicionimi i tij drejt një dialektike dhe të vërtetës shkencore, pozicion ky i cili nuk ishte i orientuar drejt një misticizmi, bënte të qartë se Aristoteli dhe teoritë e tij të cilat ishin zotëruese përgjatë Mesjetës, tashmë nuk ishin të mjaftueshme, sepse kërkesat në fushën e matematikës, gjeometrisë dhe atë të fizikës ishin të përtejme e veçanërisht ato të shekullit XVII. Por, cili ishte synimi i Galilei-t rreth filozofisë? Ai si synim pa dyshim se kishte ndarjen e filozofisë nga shkenca dhe tutje shkencën ta ndante nga feja, sepse vetëm një gjë e tillë sipas Galilei-t mund të zhvillonte mendimin njerëzor.

Në librin e Galilei-t *“Dialog lidhur me dy sistemet kryesore të botës”*, të botuar në vitin 1632, kishte shtruar për diskutim pikërisht teoritë të cilat më vonë realizon shkenca moderne, pra ai në njëfarë forme kishte paraqitur ndryshimin e paradigmës shkencore, dhe atë e kishte bërë duke u bazuar në forcën e intelektit të tij dhe në arritjen që tashmë e kishte bërë matematika, dhe si rezultat i kombinimit të këtyre dy ‘elementeve’, ai arriti në përfundimin se “ajo që lëviz nuk përbën lëvizjen, se lëvizja është një raport me kohën dhe hapësirën.”

Nëse i referohemi grekëve të vjetër përkatësisht Platonit, shohim se matematika edhe është pjesë e të pranishmes, por edhe është diçka e cila është larg vetë-evidencës. Në dialogjet e tij, ka pjesë që provojnë se trajtimi i pavarur i gjeometrisë ishte më sëfakt në kohën e tij, asgjë nuk është e rastësishme, andaj mund të themi se mes gjeometrisë dhe filozofisë është një raport kauzaliteti. Natyrisht se matematikanët e kohës në Greqi, ishin një mendim se gjeometria duhet të jetë e veçantë nga aritmetika, pra të ketë një pavarësi plot nga ajo. Këta matematikanë thonë se gjeometria fillon me aksioma që janë apo qëpretendojnë të jenë të pranishme(evidente), duke vazhduar më tutje me arsyetim deduktivderi në arritje të teoremave që janë shumë larg të qenit vetë-evidente. Pra, Aksiomat dhe teoremat mbahen si të vërteta në hapësirën ekzistuese, e cila njihet nga empiria (përvoja). Kjo është një dëshmi se

---

<sup>48</sup>Smith, Seimur Martin, *“100 librat që tronditën botën”*, Shblsh e re, Tiranë, 2005, (Përk. Jorgji Doksani), fq.234-235.

matematika moderne edhe pse pretendon që ka ikur larg nga ajo e kohës së Platonit apo Pitagorës, ajo në esencë është po e njëjta, sepse edhe në antikitet shohim se matematika nuk ishte vetëm një ‘mjet’ që pasqyron rregullin e botës, por ajo ishte edhe një dije teorike që nëpërmjet llogaritjes së saktë na jep gjithashtu parashikime të sakta, gjë që është e njëjtë me atë të modernes. Albert Einstein-i konsideronte se matematika gëzon një reputacion të lartë karshi shkencave të tjera për faktin se pohimet e saj janë absolutisht të vërteta dhe të padiskutueshme:

*Një arsye se pse matematika gëzon një respekt të veçantë mbi të gjitha shkencat e tjera, është se pohimet e saj janë absolutisht të vërteta dhe të padiskutueshme, ndërsa pohimet e të gjitha shkencave të tjera janë në njëfarë mase të debatueshme dhe në rrezik të vazhdueshëm që të hidhen poshtë nga faktet e zbuluara rishtazi....një arsye tjetër për reputacionin e lartë të matematikës, sepse është matematika ajo që u jep shkencave ekzakte të natyrës një masë të caktuar të saktësisë, të cilën ato nuk mund ta arrijnë pa matematikën.<sup>49</sup>*

Nga ana tjetër Johannes Kepler, i cili konsiderohet si dishepull i Copernicus-it, ishte i mendimit se e vërteta arrihet vetë me anë të shkencës. Idetë filozofike të tij për të vërtetën, janë të fundamenteuara në idetë filozofike të Pitagorës dhe të Galileit. Ajo çfarë i përafuron edhe më tej këta mendimtarë është pikërisht matematika. Kepler-i ishte i mendimit se vetëm matematika dhe metoda matematikore mund të na afrojnë dhe zbulojnë të vërtetën. Idetë e Pitagorës ishin të mveshura me një lloj misticizmi, po ashtu edhe Kepleri-n e përcjell një gjë e tillë, madje në idetë e tij filozofike shihet se është një marrëdhënie e ngushtë mes shkencës dhe misticizmit. Një karakteristikë ishte prezente thuajse tek të gjithë dijetarët e shekullit XV, XVI dhe të XVII-të. Parulla e mendimtarëve të kohës moderne ishte ‘Nuk mund të zbulosh të vërtetën në qoftë se nuk je i singertë’<sup>50</sup>.

Në Evropë, Kisha ishte e involvuar në punët e shtetit dhe kishte marrë në duart e saj edhe zbatimin e drejtësisë. Kështu, Kisha kishte të gjithë mekanizmat për të ushtruar dhunën mbi të gjitha mendimet ndryshe, mendime këto të cilat as që cenonin pikëpamjet religjioze. Masat e Kishës do të ashpërsohen edhe më tej për të evoluuar në atë që nga historia na është e njohur

---

<sup>49</sup> Ajnshtajn, Albert, “Pikëpamjet dhe mendimet e mia”, Infobotues, Tiranë, 2005, (Përk. Dritan Spahiu & Zenun Mulaj), fq.137.

<sup>50</sup> Leka, Agim & Haxhiymeri, Arben, “Historia e Filozofisë Moderne Perëndimore”, Botimet Toena, Tiranë, 2012, fq.54.

si inkuizicioni. Inkuizicioni, apriori i konsideronte të fajshëm të gjithë ata që guxonin të sfidonin konceptet e atëhershme të ngurta.

Mirëpo, Kepleri duke lexuar dhe studiuar zbulimet e astronomit danez Tycho Brahe, arriti që të botonte librin e titulluar "*Astronomia e re*", ku këtu ai vërtetoi se Marsi rrotullohet rreth Diellit, dhe se ky rrotullim ndodh sipas një orbite eliptike, gjë që binte ndesh me të 'vërtetat' e Kishës, pasi që kjo e fundit thoshte se vetëm rrethi ishte një orbitë e përsosur, e bukur dhe e krijuar nga Zoti. Afërsisht pas njëzetë vitesh pasi kishte botuar librin "*Astronomia e re*", ai botoi librin tjetër të titulluar "*Harmonia e botës*", ku në të kishte formuluar tre ligjet e lëvizjes së planetëve, ku sërish këto ligje binin ndesh me teologjinë. Andaj, këtu bëhet përmytja e të 'vërtetës' që posedonte Kisha, e cila ishte e fundamenteuar në teoritë filozofike të Aristotelit dhe Platonit, dhe lind e vërteta e re e shpjegimit të lëvizjes së trupave qiellor. Kjo e vërtetë e modernitetit, u shpjegua në mënyrë matematikore dhe sipas ligjeve fizike, por s'do mend se ishte e ndërtuar mbi teoritë matematikore të Pitagorës dhe teoritë e tij për trupat qiellor, e që janë të ngjashëm me lëvizjen muzikore. Pra, idetë filozofike gjithnjë kanë qenë një bazament i fuqishëm për të arriturat shkencore të kohës moderne dhe si e tillë shihet se është në një raport permanent me shkencën. Rrugëtimi historik nëpër të cilin kanë kaluar shkencat, natyrshëm tregon se ato janë plotësuar me kohë por, këtu kemi parasysh dy dimensione:

1. Përsosjen teorike të proceseve dhe
2. Interaksionin mes shkencës dhe avancimit teknologjik.

Koha ka dëshmuar se disa koncepte edhe mund të jenë hedhur poshtë kurse disa na paraqiten sot në formën e shkencave moderne. Teorema e Pitagorës, mbetet një rast unik i një teorie të pandikuar nga koha dhe e paraqitur tek ne sipas formës fillestare të konceptuar nga vet Pitagora. Kjo teoremë në ndërkohë është sqaruar edhe më tej nga disa filozofë, e që nisi me sqarimet e Euklidit. Teorema e Pitagorës, fuqishëm na tregon mbi numrat dhe precizitetin matematikorë që ka ekzistuar gjithmonë, por që, për njerëzimin ka ardhur duke u shpalosur në mënyrë gjithnjë e më të qartë dhe në mënyrë graduale. Teorema e Pitagorës, e cila ka gjetur zbatueshmërinë e saj veçmas në kohërat moderne, mund të trajtohet edhe si një precedent, i cili ndihmon në ndriçimin e rrugës së trasuar të matematikës si shkencë dhe të nevojave që shkencat tjera kanë për të.

E njëjta vlen edhe për fizikën akustike dhe eksperimentet që Pitagora kishte bërë gjatë jetës së tij. Janë po ato elemente të njëjta që vijnë në shprehje në krijimin e tingujve duke filluar nga gjatësia e vibrimit dhe ndërlidhja me masën trupore të instrumentit. Ky eksperiment nuk

ndryshoi në zhvillimet e mëtutjeshme muzikore por vetëm ju përshtat noviteteve të reja muzikore derisa rregullat e zbatimit qëndronin të njëjta. Nga eksperimentet e Pitagorës lë të nënkuptohet aspekti matematikorë i muzikës, ndërsa vet Pitagora atë e përjetonte si një eksperiment me përmasa të ngushta, por të njëjta me atë që po ndodhte në univers. Sipas Pitagorës, logjika e interaksionit mes tingujve dhe numrave, thjesht po përcillte logjikën e cila po ndodhte në një pikturë globale kozmologjike, më saktësisht tek rendi i trupave qiellor. Zhvillimet e tanishme por edhe ato që i paraprinë zbulimeve moderne pavarësisht se për cilën shkencë bëhej fjalë, i përdorën mirë konceptet pitagoriane, dhe vërtet shtrohet dilema se si do të ishte shkenca pa Pitagorën!

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Ajnshtajn, A. (2005). *Pikëpamjet dhe mendimet e mia*. (D. Spahiu, & Z. Mulaj, Red.) Tiranë: Infobotues.
2. Gadamer, H. G. (2008). *Historia e Filozofisë*. (A. Mukli, Përkth.) Plejad.
3. Gimberg, K. (2008). *Historia botërore dhe qytetërimi* (Vëll. i V). Tiranë.
4. Gombrich, E. H. (1995). *The Story of Art*. (P. P. Limited, Re., & A. Myftiu, Përkth.) Hong Kong: Soros.
5. Hall, M. P. (2012). *Mësimet e fshehta të të gjitha kohërave*. (N. Langore, Përkth.) Tiranë: Plejad.
6. Leka, A., & Haxhiymeri, A. (2012). *Historia e Filozofisë Moderne Perëndimore*. Tiranë: Botimet Toena.
7. Rasëll, B. (2004). *Një Histori e Filozofisë Perëndimore-Filozofia Katolike* (Vëll. i II). (A. Deliu, Përkth.) Tiranë: Gervis.
8. Smith, S. M. (2005). *100 librat që tronditën botën*. (J. Doksani, Përkth.) Tiranë: Shblsh e re.





## KANT-I DHE KRITIKA E TEOLOGJISË

## Abstract

*This article treats Kant's critical approach on theology, particularly on speculative theology, which with its proponents, traditionally have been pretending to have theoretical knowledge about its issues. Starting from his epistemological premises, Kant shows impossibility of theology, on the ground of its being beyond limits of knowledge. Kant argues impossibility of theological knowledge by deconstructing three traditional theistic arguments: the ontological, cosmological and physico-teleological argument. As a result, as long as there is nothing left from epistemic ideal of speculative theology, Kant reduces the notion of God in postulate of practical reason, respectively in the sphere of faith. At the end is presented the significance of Kant's critical approach, the release from epistemic dogmatism about metaphysical-theological knowledge, which derives as a consequence of Kant's critique, and then, it is presented the influence of this critical approach in theoretical and practical realm.*

## Hyrje

Idiali epistemik për njohje objektive të çështjeve teologjike, gjithnjë ka përcjellë mendjet spekulative, e sidomos ato të cilat, duke u bazuar në tezën *philosophia ancilla theologiae*, kanë përdorur mendimin racional filozofik si instrument për të argumentuar dhe racionalizuar dogmat dhe doktrinat teologjike. Qasje të tilla janë evidente qysh nga antika e deri tek metafizika racionaliste e kohës së re (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff etj.). Duke besuar te metafizika si një fushë “aprioristike” e njohjes, këta mendimtarë tentonin që duke gjetur parimet fundamentale metafizike, të deduktojnë nga këto të fundit edhe ekzistencën e qenies supreme inteligjibile si kategoria themelore teologjike. Ndonëse në metodë këta mendimtarë ishin të ndryshëm, në qëllim ishin të njëjtë: të vënë në pah racionalisht objektivitetin e entiteteve teologjike, dhe si rrjedhojë të vënë në pah karakterin “shkencor” të teologjisë. Ndonëse tek Hume dhe tek mendimtarët e tjerë skeptik gjejmë premisat kritike ndaj kësaj qasjeje, kulminimi i kritikes ndaj teologjisë dhe pretendimeve epistemologjike për një teologji shkencore i gjejmë te Kant-i. Kritika e Kant-it ndaj teologjisë është rrjedhojë e

kritikës së tij sistematike ndaj metafizikës, e lidhur ngushtë me epistemologjinë e tij, e cila limiton kufijtë e njohjes brenda botës fenomenale. Përcaktimi i kufijve të njohjes brenda sintezës së sensualitetit dhe arsyes lënë jashtë teologjinë (dhe metafizikën në përgjithësi) nga ky domen epistemik. Një pozicionim i tillë kritik rreth mundësisë së teologjisë lidhet me sistemin e tij të filozofisë transcendentale, përkatësisht të një epistemologjie kritike dhe një metafizike skeptike. Duke u pozicionuar teorikisht midisempirizmit që e konsideron skeptik, dhe racionalizmit që e konsideron dogmatik, Kant-i kritikon këto sisteme filozofike, mbi arsyetimin se, në njërën anë, empirizmi nuk mundet me anë të parimeve epistemologjike të tij, të bazuara në shqisa dhe përvojë, të shpjegojë vlefshmërinë e domosdoshme dhe universale të asnjë lloji njohjeje, që për pasojë nuk mund të konsiderohet asnjë njohje dhe dije objektivisht e vlefshme, për të rrëshqitur kështu në skepticizëm dhe agnosticizëm; dhe në anën tjetër racionalizmin dogmatik, ku sipas Kant-it, duke synuar që të tejkalojë përvojën, pretendon që nëpërmjet njohjes së kulluar inteligjibile, në mënyrë aprioriste, duke derivuar nga parimet e saj, të njohë realitetin jo vetëm fenomenal, por edhe atë noumenal, madje edhe para se me qenë në gjendje që të shpjegojë në mënyrë të kënaqshme vlefshmërinë e parimeve aprioriste të arsyes për botën empirike-fenomenale.<sup>51</sup> Në këtë linjë të artikulimit, përderisa racionalistët dogmatik (Descartes, Spinoza, Leibniz, Wolff etj.) nxjerrnin konkluzione pro ekzistencës së Zotit dhe pro një teologjie shkencore, duke deduktuar nga parimet e kulluara apriorike të arsyes-mendjes, dhe përderisa empiristët skeptik (Bacon, Hume, Hobbes etj.), duke u bazuar në njohjen aposteriorike dhe metodën induktive, përfundonin në konkluzione skeptike dhe agnostike rreth mundësisë së teologjisë, Kant-i i periodës kritike merr një qasje shumë më të thellë, më kritike dhe më sistematike, në shqyrtimin dhe nxjerrjen e konkluzioneve lidhur me këtë çështje.

### **Interesi për teologjinë**

Në çështjet e lidhura me aspektin filozofik të religjionit dhe teologjisë, është evident një evoluim i mendimit të Kant-it nga perioda para-kritike në atë kritike. Ndonëse çështjet e lidhura me religjionin e teologjinë ishin fokus konstant i tij si mendimtar, ajo që dallon këtë zhvillim mendor të tij është mënyra dhe qasja e tij rreth këtyre tematikave. Duke qenë se teologjia është e mundur vetëm nëse është e mundur të argumentohet racionalisht ekzistenca e Zotit, atëherë Kant-i mundësinë e teologjisë dhe statusin e saj epistemologjik e sheh

<sup>51</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai, *Kritik der Reinen Vernunft*), fq. 24

pikërisht mbi këtë kriter. Në shkrimet e tij para-kritike si: *Shpjegimi i ri i Parimeve të Para të Njohjes Metafizike*, pastaj *I Vetmi Argument i Mundshëm në Mbështetje të Demonstrimit të Ekzistencës së Zotit*, etj, Kant-i ishte i interesuar parimisht me statusin dhe funksionin teorik të nocionit të Zotit si kategoria themelore teologjike, në përkim me racionalizmin leibnizian. Me transformimin mendor të Kant-it dhe ndryshimeve teorike të tij në të kuptuarit e rolit dhe detyrave të filozofisë në periodën kritike, transformohet edhe ideja dhe qasja e tij rreth nocionit dhe ekzistencës së Zotit dhe çështjeve të tjera të lidhura me religjionin dhe teologjinë. Kështu, kemi një lëvizje të mendimit të Kant-it nga një apologji e argumenteve racionaliste për mundësinë e njohjes metafizike të teologjisë dhe aprovimin e argumenteve teistike për ekzistencën e Zotit, për të vazhduar me zhvillimin kulminant të kritikës dhe dekonstruktimit të njohjes metafizike-teologjike, duke përfshirë kritiken e argumenteve tradicionale për ekzistencën e Zotit, e deri te rehabilitimi i besimit religjioz mbi bazat e moralitetit. Në filozofinë para-kritike, Kant-i nuk përjashton mundësinë e argumentimit teorik-racional të ekzistencës së Zotit, dhe si rrjedhojë ai nuk e sheh teologjinë si të pamundur; në veprën *Shpjegimi i Ri i Parimeve të Para të Njohjes Metafizike*, Kant-i nxjerrë ekzistencën e Zotit si kusht i domosdoshëm i të gjitha të mundshmëve,<sup>52</sup> dhe si konsekuencë, teologjinë si një fushë të mundur. Në periodën e filozofisë kritike, Kant-i, duke ndërmarrë një qasje të re në formësimin e sistemit të tij filozofik, vjen edhe deri te qasja kritike edhe rreth çështjeve të lidhura me teologjinë filozofike, mundësisë së argumentimit racional-teorik të ekzistencës së Zotit, e tematikave të tjera metafizike e teologjike. Përderisa Kant-i i periodës para-kritike ishte i interesuar parimisht në statusin dhe funksionin teorik të nocionit të Zotit, Kant-i i periodës kritike është i interesuar më shumë në statusin dhe funksionin praktik të nocionit të Zotit. Pasojat e transformimit të mendimit të Kant-it janë të pashmangshme: dekonstruktimi sistematik i teologjisë spekulative, dhe shfaqja e pamundësisë së saj, për të rehabilituar kështu besimin në kontekstin praktik-moral.

Kant-i i periodës kritike përdorë disa kriterë për të përkufizuar dhe klasifikuar teologjinë. Ai fillimisht teologjinë e ndanë në **teologji rationale** (*theologia rationalis*), e cila përbën doktrinën dhe teorinë filozofiko-teologjike me anë të së cilës pretendohet që shpjegimi i nocionit të Zotit, attributeve dhe ekzistencës së tij, të bëhet në mënyrë racionale, teorike dhe logjike, në rrugë natyrore, duke mos u mbështetur në zbulesën apo shpalljen hyjnore (*divinitas revelata*); dhe në **teologji të zbulesës** (*theologia revelata*), e cila nocionin e Zotit e

<sup>52</sup>Kant, Immanuel. *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*, (1750). Në *Theoretical Philosophy 1755–1770*, (Përkthyes dhe editor: D. Walford), Cambridge University Press: Cambridge 1992, fq. 15.

artikulon mbi bazën e besimit në shkrimet e shenjta (*sacra scriptura*) si shpallje hyjnore super-natyrore.

*Nëse unë me teologji kuptoj njohjen e qenies origjinare, atëherë ajo del ose nga mendja e kulluar (**theologia rationalis**) ose në mbështetje të zbulesës (**revelata**). Teologjia rationale e merr me mend objektin e saj ose thjesht në mbështetje të mendjes së kulluar me anë të koncepteve transcendentale (**ens originarium, realissimum, ens entium**) si inteligjencë më të lartë sipas një koncepti, të cilin e merr nga natyra (e shpirtit tonë), dhe, prandaj, do të duhej të quhej teologji natyrore.<sup>53</sup>*

Kështu, përderisa teologjia e zbulesës është një sub-kategori e teologjisë religjioze, dhe artikulimi i nocionit të Zotit i përket aspektit doktrinar-dogmatik që nuk e kalon sferën e *sacra scriptura*, por përbën vetëm interpretim të tij, teologjia rationale është një sub-kategori e teologjisë filozofike, që diskursin mbi nocionin e Zotit e fundamenteon jo mbi *divinitas revelata*, por mbi *ratio, logos*.

Natyrisht fokusi i Kant-it është teologjia rationale, i cili gjithashtu përdor disa lloje kriteresh për klasifikim apo ndarjen e kësaj teologjie (si teologji e arsyes, opozitare me teologjinë e zbulesës), të cilën në disa vende e quan teologji spekulative, për arsye të fundamentit teorik të saj për çështjet transcendentale. Te *Kritika e Mendjes së Kulluar*, ai teologjinë rationale e ndanë në **teologji transcendentale**, e cila përfshinë *kozmeteologjinë* (e cila mbështetet në botën empirike për të derivuar nga ajo ekzistencën e qenies origjinare), dhe *ontoteologjinë* (e cila mbështetet në konceptet e kulluara të mendjes pa ndihmën e përvojës); dhe në **teologji natyrore** e cila përfshinë *fizikoteologjinë* (e cila e nxjerrë ekzistencën e krijuesit të botës duke u bazuar në vetitë, rendin dhe unitetin që shfaqen në botën natyrore), dhe *etikoteologjinë* (e cila e nxjerrë ekzistencën e krijuesit duke u bazuar në parimet dhe rendin moral në botë).<sup>54</sup> Sipas Kant-it, teologjia transcendentale pretendon njohjen e Zotit nga mendja e kulluar, ndërsa teologjia natyrore pretendon njohjen e Zotit nga bazamenti i përbërjes së botës, qoftë asaj natyrore, e qoftë asaj morale. Te *Leksione mbi Teologjinë Filozofike*, Kant-i e diferencon etikoteologjinë nga teologjia spekulative. Ai teologjinë rationale apo teologjinë e arsyes (*theologia rationalis*) e ndanë në **teologji spekulative** (bazamenti epistemik i së cilës është teorik) dhe në **teologji morale** apo **etikoteologji** (bazamenti epistemik i së cilës është praktik). Ndërsa teologjia spekulative, sipas Kant-it,

<sup>53</sup>Kant, Immanuel.*Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 345

<sup>54</sup>Kant, Immanuel.*Po aty*, fq. 346

mund të jetë ose *transcendentale* (që abstrakton nga çdo përmbajtje empirike, e bazuar krejtësisht mbi mendjen e kulluar, duke nënkuptuar këtu ontoteologjinë), ose *natyrore* (që mbi parimet teorike, me referencë në përvojë, nxjerrë ekzistencën e qenies supreme, e cila përfshinë kozmoteologjinë dhe fizikoteologjinë).<sup>55</sup> Pra, me pak fjalë, Kant-i jo krejtësisht në mënyrë konsekuente, e ndanë teologjinë racionale në: (I) – **teologji spekulative** dhe (II) – **teologji morale** (etikoteologji). Ai më tutje rreth ndarjes së teologjisë spekulative thotë:

*Teologjia spekulative mund të ndahet në: (1) ontoteologji, (2) kozmoteologji dhe (3) fizikoteologji. E para e konsideron Zotin thjeshtë në terme të koncepteve (dhe është vetëm theologia transcendentalis, e cila e konsideron Zotin si parim i të gjitha të mundshmeve). Kozmoteologjia presupozon eksistencën e diçqit dhe konkludon te qenia më e lartë duke u bazuar në ekzistencën e botës në përgjithësi. Dhe në fund, fizikoteologjia duke u bazuar në përvojën e botës prezente në përgjithësi, nxjerrë konkluzionin e ekzistencës së autorit të botës dhe attributeve të cilat, si të tilla, duhet ti takojnë autorit.*<sup>56</sup>

Në përgjithësi, çka Kant-i kupton me teologji spekulative, është teologjia puro-teorike, e cila mbështetet në parimet e mendjes së kulluar, për të derivuar nga ajo ekzistencën e qenies supreme, pra atë teologji e cila subordinohet në domenin e mendjes së kulluar teorike, përkatësisht në sferën e asaj ku parimet e së cilës s'mund të jenë të aplikueshme për botën empirike dhe fenomenale, sepse idetë e saj nuk janë objekt i sensualitetit. Pavarësisht asaj se kozmoteologjia dhe fizikoteologjia, për dallim nga ontoteologjia, nisen nga parimet aposteriorike, ato prapë se prapë kalojnë në sferën e diskursit transcendental të mendjes së kulluar spekulative.

### **Epistemologjia dhe teologjia racionale**

Kant-i përcakton vendin e teologjisë racionale brenda sistemit të tij filozofik pikërisht mbi bazën e strukturës së epistemologjisë së tij, e cila përbëhet nga tri nivele të njohjes: sensualiteti, arsyeja dhe mendja. “*Tërë njohja jonë fillon me shqisa, (Sinnen), nga këtu shkon kah arsyeja (Verstand) dhe përfundon me mendjen (Vernunft)*”<sup>57</sup>—thotë Kant-i. Projekti i filozofisë kritike, transcendente dhe a prioriste i Kant-it, i nisur me *Kritikën e Mendjes së*

<sup>55</sup> Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*, Cornell University Press: Ithaca and London, 1978, (Përkth. A. Wood & G. Clark), fq. 28

<sup>56</sup> Kant, Immanuel. Po aty, fq. 31–32

<sup>57</sup> Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 200

*Kulluar*, është që, duke u bazuar në parimet e kësaj filozofie, të gjejë elementet apriorike në të gjitha nivelet apo fuqitë njohëse, përkatësisht të gjejë elementet apriorike të sensualitetit, arsyes dhe mendjes, që do ta mund ta bënin të mundur njohjen. Një projekt i tillë, është rrjedhojë e premisave fillestare të epistemologjisë së Kant-it, përkatësisht i “kthesës kopernikane” të tij, i cili subjektin njohës e vendos në epiqendër, ku me arsyen e tij është “ligjdhënësi i natyrës”. Kjo, pashmangshmërisht është e lidhur me dallimin midis propozicioneve sintetike dhe atyre analitike. Sipas Kant-it, gjurmimi në gjetjen e propozicioneve sintetike a priori, përkatësisht propozicione të cilat janë zgjëruese, por që gjithashtu janë të sigurta dhe të përgjithshme, përbën fushëveprimin apo vëllimin e tërë njohjes njerëzore (domenin e shkencës). Pra, qëllimi thelbësor i Kant-it, me anë të kësaj analize, është që të gjurmohet jo vetëm në lidhje me atë se si është e mundur matematika dhe shkencat natyrore të kulluar (të cilat e shtrijnë fushëveprimin brenda empirikës dhe fenomenales, apo thënë ndryshe, sistemi i dijeve të tyre është i aplikueshëm për botën empirike të fenomenale), por mbi të gjitha, lidhur me atë se si është e mundur metafizika si sistem i dijes apo edhe si shkencë (nëse vërtet mund të jetë e tillë, ngase fushëveprimi i saj transcendenton fushën e dy të parave), brenda së cilës, në mesin e shumë çështjeve, mund të zgjidhet edhe çështja e ekzistencës apo inekzistencës së Zotit si koncepti bazë i teologjisë. Për të zgjidhur këto çështje, në apriorizmin e tij, Kant-i nis nga supozimi se, para se të njohim objektet apo fenomenet, në subjektin kognitiv njerëzor ekzistojnë rregullat dhe konceptet apriori, dhe në përkim me të cilat rregulla dhe koncepte duhet të drejtohen objektet empirike. Gjurmimi i këtyre elementeve a priori në të gjitha nivelet e njohjes së subjektit njerëzor, duhet të bëhet me anë të metodës transcendentale, dhe përpjekja e tij me anë të *Kritikës së Mendjes së Kulluar*, mbi parimet e filozofisë transcendentale, është që të shpjegojë kushtet logjike të cilat mundësojnë propozicionet sintetike apriori (në të gjitha nivelet e njohjes), të cilat janë universale dhe të domosdoshme në vërtetësinë e tyre, dhe zgjeruese në aspektin njohës të tyre. Si rrjedhojë, Kant-i e limiton fushëveprimin e njohjes, deri në atë masë që parimet apriorike të arsyes janë të aplikueshme për sensualitetin. “Njohja jonë rrjedh nga dy burime themelore të vetëdijes, nga të cilët i parë është akceptimi i përfytyrimeve (receptiviteti i mbresave), kurse i dytë është aftësia që me anë të këtyre përfytyrimeve të njihet një gjësend (spontaniteti i koncepteve)” – thotë Kant-i. Ai më tutje shtonë: “Në bazë të burimit të parë na bëhet i **dhënë** një gjësend; në bazë të të dytit ky gjësend **merret me mend**

*në raport me përfytyrimin (si një perceptim i kulluar i vetëdijes). Pra, perceptimet dhe konceptet përbëjnë elementet e tërë të njohurit tonë”.<sup>58</sup>*

Nëse perceptimet dhe konceptet përbëjnë unitetin e njohjes së fenomeneve, atëherë mendja është uniteti më i lartë i vetëdijes dhe mendimit, duke përpunuar të dyja së bashku për t'i vendosur në një unitet absolut. Kështu, mendja nuk është e aplikueshme tek përvoja dhe objektet si fenomene, por tek arsyeja, që do të thotë se, përderisa arsyeja me konceptet konstituive nuk e kalon sferën e empirikes dhe sensibles, por përbën vetëm rregullim koherent të saj brenda sistemit konceptual dhe kategorial të spontanitetit, mendja e tejkalon sferën empirike dhe sensible, dhe pretendon të shtrijë fushëveprimin e vet në atë që është mbiempirike, mbisensuale, dhe mbifenomenale. Mendja, në filozofinë transcendentale të Kant-it, është fuqia më e lartë inteligjibile e subjektit njohës, mbi të cilën nuk mund të ketë nivel tjetër kognitiv.

*Nëse arsyeja është fuqi që me anë të rregullave i njëson [unifikon] dukuritë, atëherë mendja është fuqia, e cila, me ndërmjetësimin e parimeve, rregullave të arsyes u jep një unitet. Prandaj, mendja kurrë nuk ka të bëjë drejtpërsëdrejti me përvojën ose me cilindo objekt, por me arsyen me qëllim që njohurive të llojllojshme të saj t'u jep, në mbështetje të koncepteve, një unitet **a priori**, i cili mund të quhet uniteti i mendjes dhe i cili dallon krejtësisht nga ai unitet, të cilin mund ta prodhojë arsyeja.<sup>59</sup>*

Vendi i teologjisë racionale shihet në raport me gjurmimin e formave apriori të subjektit, ku pas përcaktimit të estetikës transcendentale, e cila ka për temë studimi njohjen sensuale dhe gjetjen e formave apriori të sensualitetit, dhe analitikës transcendentale e cila ka për temë studimi arsyen, dhe si rrjedhojë, ka për detyrë gjetjen e elementeve apriori të kësaj fuqie njohëse, Kant-i fokusohet në dialektikën transcendentale e cila ka për temë studimi zbërthimin e mendjes, dhe detyrë e saj është që të gjurmojë format apriori të mendjes, që sipas Kant-it, duke transcendentuar fushëveprimin empirik e fenomenal, elementet apriori të saj janë idetë dhe parimet, elemente këto të karakterit noumenal. Dialektika transcendentale, si shkencë mbi studimin e mendjes si fuqia më e lartë e subjektit njohës, sipas Kant-it, duhet të jetë si kritikë e përdorimit hiperfizik e transcendent të mendjes, andaj, kjo është identike me kritiken e tij ndaj metafizikës, ngase këtu Kant-i, përmes dialektikës transcendentale, artikulon keqpërdorimin e koncepteve metafizike, që tradicionalisht kanë bërë mendjet

---

<sup>58</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 67

<sup>59</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 202

spekulative. Duke qenë se metafizika është fusha që tejkalohen kufijtë njohës të subjektit, duke u shtrirë në të pakushtëzuarën, në të pakufishmen, përtej empirikes dhe fenomenales, atëherë, sipas Kant-it, nuk mund të flitet për kurrfarë njohje objektive të kësaj natyre. Një keqpërdorim i tillë i mendjes, realizohet duke nxjerrë konkluzione përtej limiteve të sensualitetit. Kështu, kritika e një përdorimi të tillë, është kritikë e dukjes transcendente, si një iluzion i mendjes, në të cilin kjo bie kur tenton ti tejkalojë kufijtë empirik. Projekti i Kant-it, në këtë kontekst, është që të diagnostifikojë dhe të spastrojë mendjen nga një përdorim i tillë iluziv i saj. Kështu, përderisa analitika transcendente është logjika e së vërtetës, ngase parimet e saj nuk e transcendojnë sferën e empirikes dhe botës fenomenale, dialektika transcendente është logjikë e aparencës apo e dukjes, ngase përdorimi transcendental i mendjes, sipas Kant-it, nuk vlen në mënyrë objektive, sepse përpiqet t'i tejkalojë kufijtë e përvojës, duke u shtrirë në fushëveprimin e saj në të pakufishmen, në të pakushtëzuarën dhe në transcendentimin e botës fenomenale, natyrore e empirike.<sup>60</sup> Kështu, arsyeja ka të bëjë me të kushtëzuarën, ndërsa mendja tenton ta transcendojë të kushtëzuarën, dhe të kalojë në të pakushtëzuarën. Parimet e mendjes, që si të tilla tentojnë t'i tejkalojnë kufijtë empirik, quhen *parime transcendente*. Ndërsa idetë transcendente të mendjes së kulluar, janë koncepte të kulluara të mendjes, aplikueshmëria e të cilave është e pamundur për botën fenomenale dhe empirike, që do të thotë se esenca e këtyre ideve transcendente konsiston në karakterin e tyre transcendent, ku nuk mund të gjendet asnjë objekt adekuat që mund t'i përgjigjet këtyre ideve transcendente (pra, ndryshe nga kategoritë e arsyes, të cilat si koncepte të kulluara të arsyes, gjejnë korrespondime dhe aplikueshmëri në botën fenomenale). Kështu “*Kant-i zbuloj...se ka dështuar përpjekja e metafizikës tradicionale për të njohur botën, përtej gjithë dukurive, si një botë e qenies në vërtetë*”.<sup>61</sup>

Kant-i me anë të dialektikës transcendente, potencon se totaliteti absolut i të gjitha dukurive dhe i të gjitha kushteve përbën idetë transcendente të mendjes së kulluar, ide këto të cilat duke qenë koncepte tërësisht të kulluara të mendjes, nuk paraqesin kurrfarë përfytyrimi apo imazhi, dhe kurrfarë realizimi *in concreto*, duke përbërë kështu abstraksionin më të lartë, të kapërcimit të çdo përvoje, dhe kalimit nga e kushtëzuara në të pakushtëzuarën. Kant-i identifikon tri lloje apo klasë të ideve transcendente të mendjes së kulluar: “*e para, përmban unitetin absolut (inkondicional) mendimor, e dyta, unitetin absolut të një vargu të kushteve të dukurive, e treta, unitetin absolut të kushteve të të gjitha objekteve të mendimit në*

<sup>60</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq 73

<sup>61</sup>Ludwing, Ralf. *Kant: Kritika e Arsyes së Kulluar – Tekste dhe Komente*, Ideart, Tiranë 2005 (përth. V. Kazanxhi), fq. 128



përgjithësi”<sup>62</sup> Shkurtimisht, e para është ideja e *unit* (shpirtit), e dyta ideja e *kozmosit* (botës në përgjithësi), dhe e treta ideja e *Zotit*. Këto tri ide transcendentale, përbëjnë tri temat themelore të metafizikës speciale tradicionale (e dalluar nga ontologjia si metafizikë e përgjithshme). Kështu, sipas Kant-it, klasa e parë e ideve është temë studimi e psikologjisë racionale (*psychologia rationalis*), klasa e dytë është temë studimi e kozmologjisë racionale (*cosmologia rationalis*), ndërsa klasa e tretë e ideve është temë studimi e teologjisë racionale (*theologia rationalis*); të tria këto janë degë të metafizikës speciale. Kant-i pohon se mendja e kulluar imponon idenë për këto tri fusha si “shkenca” transcendentale, ide kjo që derivon nga natyra e vetë mendjes. Duke qenë se sipas Kant-it, këto nuk janë ide arbitrare, por produkte natyrore dhe të domosdoshme të mendjes, edhe pse qëndrojnë jashtë kufijve të njohjes njerëzore, ato janë ide rregullative, qoftë në kuptimin teorik, ku mendja e kulluar me sintezën dhe unitetin absolut tenton të kuptojë totalitetin, e qoftë në kuptimin praktik, si ide rregullative morale.

### **Kritika dhe dekonstruktimi i argumenteve teistike**

Ideja e Zotit si ide e mendjes së kulluar, (dhe teologjia racionale-spekulative si studim i saj), demonstron nga Kant-it të jetë një ide antinomike, e pa argumentueshme racionalisht, ngase transcendenton limitet e njohes. Kjo ide e mendjes së kulluar përbën *idealin* e mendjes së kulluar si unitetin absolut të kushteve të të gjitha objekteve të mendimit në përgjithësi, vërtetësia e të cilës s’mund të vërtetohet. Pas hipostazimit të tillë të idealeve, në bazë të konceptit të realitetit më të lartë, Kant-i e përcakton qenien origjinare (Zotin) si unitetin absolut të të gjitha idealeve.<sup>63</sup> Kjo quhet sipas Kant-it idealja transcendentale. Pas një përcaktimi të tillë të idealeve transcendentale, përkatësisht Zotit, si caku më i lartë i mendjes spekulative, Kant-i në rrjedhën e artikullimit të tij kritik, përpaket të shfaqë pamundësinë e argumentimit objektiv të ekzistencës së një qenie të tillë, e cila si objekt mendimi, nuk mund t’i njihet ekzistenca apo inekzistenca, por që tradicionalisht ishte objekt dhe intencë e arsyetimit racional nga shumë mendje origjinale spekulative. Pra, nëse teologjia është e mundur, duhet të jetë e mundur edhe argumentimi i kategorisë themelore të saj: Zotit; por në anën tjetër, nëse një argumentim i tillë është i pamundur, atëherë teologjia gjithashtu është e pamundur. Në këtë kontekst, Kant-i potencon se “*Ekzistojnë vetëm tri lloje provash për ekzistencën e Zotit, të cilat mund të nxirren nga mendja spekulative...prova*

<sup>62</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 217

<sup>63</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 320

*ontologjike...kozmozologjike dhe fizikoteologjike.*”<sup>64</sup>Sipas Kant-it, prova apo argumenti i parë, për nga natyra epistemologjike pretendon të nisët nga parimet aprioristike, ngase abstrakton nga çdo përvojë, ndërsa argumenti i dytë dhe i tretë nisen nga parimet aposteriorike, duke u bazuar në ligjin e kauzalitetit për të përfunduar në transcendencë.

Siç potencon Allen Wood, metoda dhe strategjia të cilën Kant-i e përdorë në përpjekjen për të dekonstruktuar këto argumente teistike, konsiston në radhë të parë në shfaqjen e inkoherencave dhe gabimeve logjike të argumentit ontologjik, duke e nxjerrë atë si logjikisht jo-valid, dhe pastaj të argumentoj se dy argumentet tjera (kozmozologjik dhe ai fiziko-teologjik), taktikisht e presupozojnë argumentin e parë (ontologjik), që si rrjedhojë, dështimet e tyre si të dominuara nga argumenti i parë garantojnë dështimin e të gjitha argumenteve të mundshme spekulative për ekzistencën e qenies supreme.<sup>65</sup> Kritiken e teologjisë spekulative, Kant-i e realizon përmes demaskimit të tri pjesëve të kësaj teologjie, përkatësisht të ontologjisë, kozmoteologjisë dhe fizikoteologjisë. Demaskimi dhe shfaqja e pamundësisë së teologjisë shfaqet me anë të pamundësisë së argumentimit të ekzistencës së Zotit, si kriter për përcaktimin e statusit epistemologjik të teologjisë.

Argumenti ontologjik, (që përbën bazamentin e ontoteologjisë) i formuluar nga Shën Anselmi dhe i riartikulluar nga Descartes, duke u nisur nga koncepti i qenies absolutisht të domosdoshme si koncept i kulluar i mendjes, përkatësisht nga ajo që Kant-i e quan *ens summum* dhe *ens maximum*<sup>66</sup>, përpiket që *apriori* të argumentojë ekzistencën e kësaj qenie, pa iu referuar përvojës. Kant-i me anë të kritikës që ia bënë këtij argumenti, përpiket të vë në pah se e tërë kjo procedurë e rezonimit të këtij argumenti nuk është gjë tjetër veçse një ushtrim verbal, dhe se validiteti logjik i tij nuk qëndron. Ky argument mbështet në premisën se ekzistenca e Zotit si ideja e qenies më të madhërishe dhe më të përsosur që mund të konceptohet, nuk mund të mohohet pa rënë në kontradiktë, çka do të thotë se qenia absolutisht e përsosur logjikisht duhet t’i përfshijë domosdoshmërisht të gjitha predikatet, ndër të cilat edhe ekzistencën. Kant-i kritiken dhe demaskimin e tij ndaj këtij argumenti që pretendon se mohimi i ekzistencës së qenies absolutisht të përsosur është vetë-kontradiktor, e zhvillon me anë të dy hapave, ku hapi i parë është i drejtuar në një mënyrë më të drejtpërdrejtë ndaj versionit të argumentit të Anselmit, ndërsa hapi i dytë i referohet më

<sup>64</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 326

<sup>65</sup>Wood, W. Allen. *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, fq. 97

<sup>66</sup>Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*, Cornell University Press: Ithaca & London, 1978, (Përkth. A. Wood & G. Clark) fq. 43

shumë kritikës së versionit kartezian të këtij argumenti (ndonëse kjo nuk thuhet decitivisht nga Kant-i). Në hapin e parë, Kant-i duke vënë në pah ushtrimin verbal të këtij argumenti, pohon se ky argument mbështetet në natyrën e gjykimeve logjike e jo të vetë natyrës së realitetit, duke dalluar kështu ekzistencën e gjykimeve nga ekzistenca e gjërave. Duke qenë se argumenti ontologjik, potencon se esenca e Zotit (shuma e të gjitha predikateve) implikon domosdoshmërisht ekzistencën (pasi që ekzistenca është njëra nga predikatet e panumërta të subjektit Zot), nuk tregon pse është e domosdoshme ekzistenca e gjërave, në këtë rast e subjektit Zot. “Mirëpo, domosdoshmëria e pakushtëzuar e gjykimeve nuk është domosdoshmëri absolute e gjësendeve...” – thotë Kant-i. Kështu, sipas Kant-it, kjo domosdoshmëri logjike duke u ngatërruar me “domosdoshmërinë” reale (ngase “domosdoshmëria” është vetëm koncept), shkakton iluzion, i cili duke u nisur nga formulimi i ndonjë koncepti *apriori* nxjerrë konkluzione të nxitura duke i objektivizuar gjykimet logjike. “*Pikërisht kështu qëndron çështja me konceptin e ndonjë qenieje absolutisht të domosdoshme. Nëse ia zhdukni ekzistencën e saj, atëherë e zhdukni vetë qenien me të gjitha predikatet e saj, atëherë, nga mund të paraqitet kundërthënia?*”<sup>67</sup> Pra, mohimi i ekzistencës së Zotit nuk nënkupton mohim të predikateve të tij, që do të mund të binte në kontradiktë, por do të thotë mohim të vetë subjektit, dhe nëse një subjekt eliminohet, atëherë nuk mbetet kurrfarë predikati që mund ti atribuohet atij subjekti. Kështu, kritika dhe demaskimi i këtij argumenti nga Kant-i konsiston në të vënit në pah se mohimi i ekzistencës së Zotit nuk përbën kurrfarë kontradikte, dhe ky dekonstruktiv i tezës themelore të argumentit ontologjik, tezë kjo që pohon se mohimi i ekzistencës së qenies absolutisht të domosdoshme përbën kontradiktë, tregohet krejtësisht jo-valid. Dhe si rrjedhojë, nëse është e mundshme që ekzistenca e Zotit të mohohet pa rënë në kontradiktë, do të thotë se ai nuk është i domosdoshëm. Hapi i dytë i kritikës së argumentit ontologjik nga Kant-i, konsiston në të shfaqurit e gabimit logjik që apologjetët e këtij argumenti e kanë bërë me ‘ekzistencën’, përkatësisht, duke e konsideruar këtë si predikat të gjykimit, e jo si këputje e një gjykimi logjik. “*Në përdorimin logjik qenia [ekzistenca] është vetëm këputja e një gjykimi*”,<sup>68</sup> dhe kështu fjala ‘është’ nuk është predikat, por vetëm këputje, përkatësisht vënia e raportit midis subjektit dhe predikatit. Më tutje Kant-i argumenton se nëse shtrojmë një gjykim ekzistencial “Zoti është (ekziston)” atëherë në këtë rast nuk i kemi atribuar subjektit Zot asnjë predikat.

<sup>67</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 328

<sup>68</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 329

Pas kritikës së ontoteologjisë dhe shfaqjes së saj si të pamundur, Kant-i e orienton kritiken e tij ndaj kozmoteologjisë. Tradicionalisht përmes kozmoteologjisë, argumenti kozmologjik, për dallim nga ai ontologjik, nisët nga premisat empirike dhe derivon nga këto premisa qenien transcendentë mbi-empirike. Përdërisa argumenti ontologjik nisët nga ideja e *ens maximum* dhe *ens summum* dhe përfundon prapë tek kjo ide si *ens realissimum*, pra nisët nga ideja e Zotit dhe përfundon te ekzistenca e tij (që përbën një argumentim aprioristik), “argumenti kozmologjik nisët nga ekzistenca e botës [aktuale, kontingjente] për të përfunduar te ekzistenca e Zotit”.<sup>69</sup> (që përbën një argumentim aposterioristik). Përvoja e ekzistencës së botës kontingjente dhe parimi i kauzalitetit janë nocionet themelore mbi të cilin operon ky argument, i nisur që nga Aristoteli, i vazhduar sistematikisht nga Shën Aquinas, për t’u riartikulluar nga Leibniz dhe mendimtarë të tjerë të mëvonshëm. Për ta paraqitur formulimin e këtij argumenti në një kontekst të përgjithshëm, po japim këtu shembullin e Kant-it, i cili e paraqet këtë argument në formën e të përfunduarit hipotetik: “nëse ekziston cildo gjësend, atëherë patjetër duhet të ekzistojë edhe ndonjë qenie absolutisht e domosdoshme. Ekzistoj të paktën unë vetë: pra, ekziston një qenie absolutisht e domosdoshme”.<sup>70</sup> Ky argument bazohet në idenë aristoteliane të lëvizësit të palëvizshëm, apo shkakut të parë të pashkaktuar (*causa prima*), ku Zoti presupozohet si lëvizësi i parë i palëvizshëm dhe si shkak i parë i pashkaktuar. Kant-i përpiket të përgënjeshtrojë një argument të tillë me anë të dy fazave: Në fazën e parë ai shfaqë se argumenti kozmologjik është i presupozuar nga ai ontologjik, dhe se brenda argumentit kozmologjik fshihet ai ontologjik, të cilin argument Kant-i e kishte dekonstruktuar tashmë; dhe me anë të fazës së dytë, ai vë në pah se parimi i kauzalitetit (me anë të të cilit operon ky argument), është i vlefshëm vetëm brenda botës empirike, dhe çdo tendencë për të transcendentuar kufijtë e përvojës, duke zbatuar kauzalitetin në atë që është mbiempirike sjellë vetëm aparençën transcendentale. Kështu, në bazë të argumentit kozmologjik, duke kaluar nga ekzistenca e *contingentia mundi* për të nxjerrë qenien e domosdoshme, lindin pyetje të reja rreth domosdoshmërisë ontologjike, apo të kësaj qenieje inkondicionalisht të domosdoshme, të cilat në fakt, sipas Kant-it, na shpien tek argumenti ontologjik. Prandaj, pohon Kant-i, “prova kozmologjike, ka fuqi provuese vetëm me kusht që në të të jetë përfshirë prova ontologjike, e cila është nxjerr nga vetë konceptet...”<sup>71</sup> Në këtë kontekst, argumenti kozmologjik, na

<sup>69</sup> Rowe, William L. “Cosmological Arguments”, në *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, (Editors: Ch. Taliaferro, P. Draper dhe Ph. Quinn), Blackwell, Oxford 2010, fq. 368

<sup>70</sup> Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 332

<sup>71</sup> Kant, Immanuel. Po aty, fq. 334

paraqet të njëjtin argument si ai ontologjik, vetëm i shfaqur me një formë tjetër, dhe i nisur nga premisa kinse empirike. Siç potencon A. Wood, “*Ideja e kësaj është që përderisa argumenti ontologjik tashmë është shfaqur si jo i vlefshëm, atëherë çdo argument tjetër që është i fundamntuar mbi të, duhet të jetë gjithashtu jo i vlefshëm*”.<sup>72</sup> Duke qenë se *ens realissimum*, si qenia absolutisht e domosdoshme, nuk mund të gjendet në përvojën sensuale, ngase asgjë empirike nuk është e domosdoshme, atëherë Kant-i në stadin e dytë të kritikës së argumentit kozmologjik, argumenton se nocioni i kazualitetit, në bazë të të cilit nxjerret kjo qenie e domosdoshme, është i zbatueshëm vetëm për botën empirike dhe sensuale, dhe nuk mund të jetë i zbatueshëm edhe për botën mbi-empirike, mbi-fenomenale.<sup>73</sup>

Në mënyrë të ngjashme, Kant-i demaskon edhe fizikoteologjinë. Argumenti fiziko-teologjik, i artikuluar në kuadër të kësaj teologjie, për nga natyra e arsytimit logjiko-epistemik, është po ashtu aposteriorik (ashtu sikurse argumenti kozmologjik), duke nxjerrur kështu nga induksioni, konkluzionin për ekzistencën e Zotit. Ky argument i referohet “*karakteristikave të përgjithshme të universit, si bukurisë së tij, rregullsisë së tij apo operimit strikt të ligjeve të natyrës, kompleksitetit të pjesëve përbërëse të tij, dhe inteligjibilitetit të tij*”.<sup>74</sup> Ky argument, nisët nga parimi i analogjisë midis artefakteve apo produkteve njerëzore me universin apo kozmosin, dhe derivon nga kjo qenien inteligjente si arkitekt apo artizan i universit. Kritika e Kant-it ndaj këtij argumenti dhe kësaj mënyre të të argumentuarit, fokusohet në radhë të parë në të shfaqurit e pamundësisë së argumentit për të nxjerrë nocionin e Zotit si *ens realissimum*, që nënkupton domosdoshmërinë absolute të tij, dhe më pastaj, ai vë në pah se çdo tendencë për të nxjerrë nga ky argument qenien absolutisht të domosdoshme bie në tutelën e argumentit ontologjik. Duke u bazuar në parimin e analogjisë që bazohet ky argument, dhe duke mos tejkaluar kufijtë e antropomorfizmit, Kant-i nuk sheh në këtë argument kurrfarë nocioni të *ens realissimum*, pra një nocion të një zoti me “omni” atributet hyjnore, që përbën qenien më reale dhe njëkohësisht realitetin më të lartë ontologjik, diçka që natyrshëm kërkon uniteti sintetik i mendjes së kulluar. Në bazë të këtij argumenti kemi vetëm atributet e fuqisë, mençurisë, etj., por nuk i kemi ato attribute hyjnore të cilat mendja i kërkon, gjithëfuqishmërinë, gjithëmençurinë etj., që do të thotë se asnjë nga këto attribute të perfeksionit hyjnor nuk i siguron ky argument. “*Kjo provë do të kishte mund, në hipotezën më të volitshme, ta demonstrojë ndonjë ndërtues të botës, i cili prorë do të kishte*

<sup>72</sup>Wood, W. Allen. *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, fq. 125

<sup>73</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai) fq. 335

<sup>74</sup>Garcia, L. Laura. “Teleological and Design Arguments”, në *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, (Editors: Ch. Taliaferro, P. Draper dhe Ph. Quinn), Blackwell, Oxford 2010, fq. 375

qenë i kufizuar me vyeshmërinë e materialit, të cilin e përpunon, por jo edhe një **krijues të botës**, idesë së të cilit do t'i ishte nënshtruar çdo gjë.”<sup>75</sup>—thotë Kant-i. Ai shtonë se Ideja transcendentale e ndonjë qenie origjinare e domosdoshme dhe absolutisht e mjaftueshme është aq e madhe dhe e lartë përmbi empiriken, saqë në përvojë kurrë nuk mund të gjendet aq material për ta plotësuar një koncept të tillë. Si rrjedhojë, çdo tendencë për të siguruar konceptin e ndonjë qenieje të tillë, të cilin nuk mund ta sigurojë argumenti fiziko-teleologjik që nisët nga premisa empirike, na shpije tek ai kozmologjik (i cili po ashtu nisët nga premisa të tilla, mbi bazën e nocionit të kauzalitetit), dhe duke qenë se brenda argumentit kozmologjik fshihet ai ontologjik, të cilin Kant-i tashmë e ka dekonstruktuar validitetin e tij, atëherë del se qenia e domosdoshme, absolutisht e përsosur dhe e pakushtëzuar, si një ide dhe ideal transcendental i mendjes së kulluar, nuk mund të argumentohet teorikisht në asnjë formë dhe në asnjë mënyrë. “*Kalimi në rrugën empirike kah totaliteti absolut është krejtësisht i pamundshëm,*”<sup>76</sup> – pohon Kant-i. “Prandaj, prova fiziko-teologjike është mashtruar në fushatën e saj dhe në këtë huti kapërcen papritmas në provën kozmologjike, por...kjo provë është vetë prova ontologjike, por e fshehur...”<sup>77</sup> Dhe si përfundim, duke qenë se në themelin e argumentit fiziko-teleologjik gjendet argumenti kozmologjik, ndërsa në themelin e këtij të fundit, siç argumenton Kant-i, gjendet argumenti ontologjik, atëherë ekzistenca e ndonjë qenieje origjinare, absolutisht e domosdoshme, na shfaqet nga Kant-i epistemikisht në kuptimin argumentativ si diçka e pamundur.

### **Rrjedhjat e dekonstruktimit të teologjisë spekulative**

Një pasazh i Kant-it që do ta mund të përmbledhte në formë të konkluzionit tërë kritikën e tij ndaj argumenteve tradicionale teistike, dhe ndaj teologjisë spekulative në përgjithësi, mund të citohet ky në vijim:

Tash unë mund të pohoj: të gjitha përpjekjet lidhur me një përdorim të kulluar spekulativ të mendjes rreth çështjeve të teologjisë janë krejtësisht sterile dhe, sipas vlerës së tyre të brendshme, të pavlefshme, kurse parimet e përdorimit natyror të saj assesi nuk çojnë deri te kurrfarë teologjie...”<sup>78</sup>

<sup>75</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 343

<sup>76</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 344

<sup>77</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 344

<sup>78</sup>Kant, Immanuel. Po aty, fq. 348

Në fakt, tendenca e Kant-it ishte që të shfaqë jo vetëm mospasqesinë e këtyre tri argumenteve tradicionale për ekzistencën e Zotit, por për më tepër, që të shfaqë pamundësinë e çfarëdo argumenti spekulativ, të çfarëdo lloji qoftë, për ekzistencën e Zotit.<sup>79</sup> Për të rikujtuar, e tërë kjo kritikë ndaj teologjisë spekulative (por edhe ndaj njohjes metafizike në përgjithësi), është e lidhur pashmangshmërisht me metodën transcendentale të sistemit filozofik të Kant-it, e cila duke u bazuar në dallimin midis propozicioneve analitike dhe atyre sintetike, thelbin e ka në mundësinë e gjetjes së elementeve apriori të njohjes tonë dhe propozicioneve sintetike apriori në përgjithësi, e në rastin konkret në fushën e teologjisë spekulative në veçanti. Dhe duke qenë se tematikat e teologjike që janë të karakterit metafizik, mbiempirik dhe noumenal, janë përtej çdo përvoje të mundshme, brenda së cilës mund të jenë të vlefshme propozicionet *sintetike apriori*, Kant-i shprehet:

*Që këndej shihet farë mirë se pyetjet transcendentale lejojnë vetëm përgjigje transcendentale, përkatësisht përgjigje të cilat mbështeten vetëm në konceptet **a priori** pa asnjë primësë përvojsore. Mirëpo, këtu, siç shihet qartë, pyetja është sintetike dhe kërkon që njohja jonë të zgjerohet përtej të gjithë kufijve të përvojës, domethënë të ngritet deri tek ekzistenca e ndonjë qenie, e cila duhet t'i përgjigjet idesë sonë të kulluar, me të cilën asnjë përvojë kurrë nuk mund të njëjtësohet. Por, në mbështetje të provave tona të sipërme çdo njohje **sintetike a priori** është e mundshme duke shprehur vetëm kushtet formale të përvojës së mundshme dhe, prandaj, nga të vlejturit e tyre, propozicionet themelore janë imanente, kjo do të thotë se ata kanë të bëjnë vetëm e vetëm me objektet e njohjes empirike ose me dukuritë. Prandaj, lidhur me teologjinë e mendjes thjesht spekulative nuk mund të pritet asgjë as nga metoda transcendentale.<sup>80</sup>*

Ky është thelbi i kritikës së Kant-it ndaj teologjisë spekulative, një kritikë sistematike e cila brenda parimeve të filozofisë transcendentale të tij, në mënyrë konsekuente dokonstruktivisht çdo njohje e cila transcendenton kufijtë e empirikes, duke përfshirë këtu domosdoshmërisht edhe njohjen e tematikave teologjike, duke e limituar kështu fushëveprimin e njohjes njerëzore.

Në kritikën e tij ndaj metafizikës në përgjithësi dhe ndaj teologjisë racionale-spekulative në veçanti, Kant-i padyshim që mbetet mendimtari më konsekuent dhe më influent në dekonstruktimin e optimizmit epistemik lidhur me mundësinë objektive të njohjes

<sup>79</sup>Wood, W. Allen. *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, fq. 95

<sup>80</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 348

teorike të çfarëdo ideje dialektike të mendjes së kulluar, e në veçanti mundësisë së njohjes objektive të ekzistencës së Zotit si ideja më supreme dhe ideali më i lartë i mendjes së kulluar spekulative. Ndonëse është e qartë se një kritikë e tillë bartë pasoja të mëdha në fushën e teologjisë në përgjithësi, dhe teologjisë filozofike në veçanti, ajo që mbetet e paqartë është dilema rreth rrjedhove negative apo pozitive që mund ta ketë një kritikë e tillë për teologjinë dhe religjionin. Lidhur me këtë çështje, disa mendimtarë në këtë kritikë shohin shkatërrime të mëdha në fushën e teologjisë në kuptimin e humbjes së ndikimit të religjionit në jetën individuale dhe sociale. Ndërsa disa të tjerë përkundrazi, shohin një çlirim të teologjisë nga ideali i gabuar i njohjes objektive të Zotit. Vlen të përmendet këtu mendimi i R. Ludwig, i cili përfaqëson një mendim të tillë lidhur me rrjedhokat pozitive që një kritikë e tillë ka bartur në teologji, i cili thotë: “Sidoqoftë, teologjia aktuale i detyrohet shumë Kantit. Ai, në fakt, e çliroi atë nga një gabim i madh: nga mendimi i gabuar se Zoti mund të njihet objektivisht, siç mendonin shumë mendimtarë, nga Platoni dhe Aristoteli deri tek Toma Akuini me pesë provat e tij të famshme të ekzistencës së Zotit.”<sup>81</sup> Sipas kësaj, rrjedhokat e një dekonstruktimi të tillë të teologjisë spekulative, duke e çliruar atë nga ky optimizëm i gabuar i njohjes objektive të Zotit, afirmojnë më shumë besimin, si instanca themelore e religjionit. Vlen të përmendet këtu ndikimi që Kant-i ka pasur te Kierkegaard-i sa i përket këtij aspekti, i cili në veprën *Concluding Unscientific Postscript* thotë: “Nëse unë jam i aftë ta njohë Zotin objektivisht, atëherë tek unë nuk mund të mbetet vend për besim, por decitivisht nëse unë nuk mund ta njohë atë objektivisht atëherë duhet të besojë.”<sup>82</sup> I marrur në këtë kuptim, si diçka pozitive në aspektin teologjik të besimit, mund të thuhet se kritika e Kant-it në njëfarë mënyre ia ka përcaktuar binarët teologjisë, e cila tashmë nuk mund ta gëzojë kurrfarë statusi shkencor të njohjes së Zotit, por thjeshtë përbën interpretim të dogmës fetare, e cila mbështet mbi besimin.

Megjithatë, pavarësisht nga kritika e Kant-it dhe konstatimit të pamundësisë së njohjes së ekzistencës së Zotit, ai assesi idenë e Zotit nuk e konsideron si absurde dhe të padobishme, ngase ekzistenca e tij as nuk mund të përgënjeshtrohet, sepse një ide e tillë qëndron përtej çdo fushëveprimi njohës.

*Prandaj, për përdorimin e kulluar spekulativ të mendjes qenia më e lartë mbetet një ideal, por, megjithëkëtë një **ideal**, i cili është **pa të meta**, një koncept, i cili*

<sup>81</sup> Ludwig, Ralf. *Kant: Kritika e Arsyes së Kulluar – Tekste dhe Komente*, Ideart, Tiranë 2005 (përkth. V. Kazanxhi), fq. 163 - 164

<sup>82</sup> Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton University Press: Princeton 1957, (përkth. Lowre), fq. 182



*tërë njohjen e gjithëmbarshme njerëzore e përfundon dhe e kurorëzon, realiteti objektiv i të cilit në këtë rrugë vërtet nuk mund të provohet, mirëpo, gjithashtu, as nuk mund të përgënjeshtrohet.*<sup>83</sup> – Thotë Kant-i.

Edhe pse teologjia spekulative si njohje teorike e idesë së Zotit na shfaqet si e pamundshme nga Kant-i, dobishmërinë e kësaj ideje, sipas tij, nuk mund ta mohojmë. “*Në pikëpamjen e Kant-it, ideja rationale e Zotit ka interes të dyfishtë për ne: në njërën anë, ajo është fokus natyror dhe i paevitueshëm (edhe pse i pafrytshëm) i shqyrtimit teorik; dhe në anën tjetër, ajo është objekti më i lartë praktik (moral) i preokupimit tonë.*”<sup>84</sup> – thotë Wood në lidhje me rëndësinë e idesë së Zotit në pikëpamjen e Kant-it. Dhe në veprat e Kant-it, padyshim se aspekti i dytë i rëndësisë së idesë së Zotit është e një interesi shumë më të madh, se sa aspekti i parë, në të cilin konsiston edhe kritika e tij. Kështu, ideja e Zotit, ndonëse epistemologjikisht e panjohshme, ajo përbën një ide rregullative, qoftë në aspektin teorik, e qoftë në atë praktik. Por duke qenë se aspekti teorik i saj na shfaqet si i pasuksesshëm, atëherë Kant-i fokusohet në funksionin e kësaj ideje në aspektin praktik, duke hapur rrugë për një teologji të re, të një teologjie praktike, jo spekulative; është fjala për etikoteologjinë apo teologjinë morale, të cilën Kant-i e artikulon përmes filozofisë praktike të tij, duke e reduktuar kështu Zotin në postulat të mendjes praktike.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L. Sh. Prishtinë, 2002 (Përkth. E. Murtezai)
2. Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*, Cornell University Press: Ithaca & London, 1978, (Përkth. A. Wood & G. Clark)
3. Kant, Immanuel. *Religion within the Bounds of Bare Reason*, Hackett Publishing Company, INC: Indianapolis 2009 (Përkth. W. Pluhar)
4. Kant, Immanuel. *Religion and Rational Theology*, (Cambridge Edition), Cambridge University Press, 2001 (Përkth. A. Wood & G. Giovanni)

---

<sup>83</sup>Kant, Immanuel. *Kritika e Mendjes së Kulluar*, L.Sh. Prishtinë 2002. (Përkth. E. Murtezai), fq. 350

<sup>84</sup>Wood, W. Allen. *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978, fq. 25

5. Kant, Immanuel. *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition*, (1750). Në *Theoretical Philosophy 1755–1770*, (Përkthyes dhe editor: D. Ēalford), Cambridge University Press: Cambridge 1992
6. Kant, Immanuel. *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, (1763). Në *Theoretical Philosophy 1755–1770*, Cambridge University Press: Cambridge 1992, (Përkthyes dhe editor: D. Walford)
7. Ludwig, Ralf. *Kant: Kritika e Arsyes së Kulluar – Tekste dhe Komente*, Ideart, Tiranë 2005 (Përth. V. Kazanxhi)
8. Wood, W. Allen. *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca & London, 1978
9. Byrne, Peter. *Kant on God*, King's College London, UK, 2007
10. *A Companion to Philosophy of Religion*, Second Edition, (Editors: Ch. Taliaferro, P. Draper dhe Ph. Quinn), Blackwell, Oxford 2010.

## KONSEKUENCAT E PRAGMATIZMIT

( Richard Rorty dhe ridizajnimi i Pragmatizmit)

### Abstrakt

*Richard Rorty's quest for new forms of pragmatism is an opening door towards un-foundational paths. Paths that are redesigned in his anti-essentialist behavior towards schemes of traditional philosophy that is oriented towards epistemology. Notions as: Truth, Rationality, Good will be diagnosed by Rorty's therapeutic approach. Rorty's vocabulary is equivalent with early pragmatist vocabulary, their common dominator is 'truth has no essence'. This research will detect the major points of his pragmatism. Rorty's post-philosophical approach tends to escape from rigid conception of philosophy. This approach is practical way of coping with world, without the fear of abstraction that is characteristic of traditional philosophy. Rorty's pragmatism is an entry toward polyphonic way of thinking the world. This elliptic thought is guideline in understanding philosophy outside the box of epistemology.*

Ndërrmarja teorike për pasqyrimin e pasojave që derivojnë nga filozofia e orientuar kah epistemologjia, pasoja që Rorty përmes prologut të tij të historisë së filozofisë i shpërfaq në librin e tij “*Philosophy and the Mirror of Nature*”, do të konsolidohen në ndërrmarjen e re të tij – librin me ese të titulluar “*Consequences of Pragmatism*”, që do t'i kristalizonte tërësisht përpjekjet e tij për interpretimin e pragmatizmit, i cili është kritika radikale ndaj teorisë të së vërtetës së Plato-it dhe vazhdimësisë së kësaj tradite në filozofinë analitike që emërtohet si pozitivizëm logjik. Edhe pse përpjekja e tij është ridiskripcion i koncepteve bazë të pragmatizmit klasik (atij të James-it dhe Dewey-it), me mëlmesa të thellësisë teorike evropiane: asaj të trashigimisë së Nietzsche, Heidegger, Derrida, Habermas dhe Foucault, por vetëm të transponuar përbrenda *bandwagon*-it teorik të Rorty-it dhe mund të themi se e gjithë kjo përpjekje do të kulmonte me braktisje të filozofisë tradicionale. Nocionet si e vërteta me shkronjën e parë të madhe, e mira me shkronjën e madhe të parë, janë vetëm operacionalizëm epistemologjik që gjenezën e kanë tek rekja e Plato-it për ta grabitur “*Natyrën e së Vërtetës*”,

si dhe përpjekja e Kant-it për ta shkencëtarizuar vetë të jetuarit përmes aparatit linguistik me nocione si: njohja, realiteti; vetë këto nocione sipas pragmatizmit janë shumë ambige, që të jenë makina pronësore e fjalisë dhe rrjedhimisht veprimi dhe situata e gjuhës. Sipas Rorty-it përpjekja e pragmatizmit jashtë këtij konstrukti konceptual e linguistik mund të përshkruhet si në vijim: “ ... pragmatistët përpiqen për të gjetur rrugë në të bërit të çështjeve antifilozofike nëpërmjet gjuhës jofilozofike<sup>85</sup>”

Tani, që gjuha konceptualizohet vetëm përbrenda këtij lloj fjalori, e vërteta na paraqitet si korrespondencë me realitetin, dhe, filozofia bëhet leva profesionale e legjitime e këtij anagrami teorik. Por, kjo pjesë e medaljes së historisë së filozofisë ka edhe mënyrën alternative të konceptimit të së vërtetës, e ai është versioni pragmatik për teorinë e së vërtetës, i cili nuk e sheh të vërtetën si korrespondencë të realitetit, rrjedhimisht si esencë, por e sheh si praktikabilitet i njeriut që jeton tanimë ose ‘ e vërteta është pa esencë’ (William James). Siç pohon edhe Astrit Salihu:

*Rorty qysh në veprën e tij të parë ishte zhvendosur prej epistemologjisë dhe ishte nisur në drejtim të kërkimit të përgjigjeve jashtë çfarëdo skematizmi teorik, ose teorie themeluse. Rorty dëshiron të evitojë mundësinë e futjes në kurthin e gjetjes të së vërtetës, sepse as nuk dëshiron të ofrojë përgjigje të llojit tjetër se e vërtet është që s'ka të vërtetë. Rorty pohon se ai dhe pragmatistët thjesht nuk ofrojnë kurrëfarë teorie të së vërtetës (theory of truth) madje, ai dhe kur shkruan për këtë e përdor më shumë formulimin si teoria për të vërtetën (theory about the truth).<sup>86</sup>*

Kjo alternativë përmbushet sepse pragmatistët nuk lëshohen në konstruksione linguistike platonike për të vërtetën, sepse nëse mbeten në rrethin argumentativ të esencializmit, ata do t'i nënshtrohen normave të krijuara prej Plato-it dhe Kant-it për të vërtetën, të mirën, dhe racionalitetin; përkundrazi pragmatistët vetëm e ndërrojnë kahjen e subjektit duke u shkrirë në kuptimshmërinë e tyre praktike mbi botën që e jetojnë praktikisht. Sipas, Rorty-it historia e mendimit është përbrenda aksiomës platonike për “ Zotërat dhe Viganët”, ku e gjithë korrespondenca e të vërtetës me realitetin është përbrenda rindërtimit të zbrazëtisë e konceptimit hapësinor-kohor si gjendja ambige e përplasjeve teorike, që si unison përbashkohen në zotërat dhe viganët (Plato-i dhe Democritus-i, Kant-i dhe Mill-i dhe

<sup>85</sup>Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xiv

<sup>86</sup>Salihu, Astrit, *Traktati Postfilozofik*, Prishtinë, Revista MM, fq 5

Husserl-i e Russel-i) – kjo do ta ndajë ‘*kuvendin e pohimeve të vërteta*’ (Richard Rorty), në të vërtetat e larta dhe të vërtetat e ulëta. Kjo bivalencë e trashigimisë platoniste është shumë prezente në metodën shkencore që filozofia analitike e ka tanimë për botën, dhe ky lloj scientizmi analitik, ka krijuar hapësirë profesionale për ta paraqitur pragmatizmin si: jofilozofik, ose jo i thellë që t’i zgjidhë problemet kanonike të filozofisë perëndimore, e ky është momenti i Rorty-it që dëshiron ta paraqesë karakterin polivalent të pragmatizmit të tij që konstruktohet përbrenda mendësisë postfilozofike. Sipas, tij

*Pragmatistët përpiqen ta mbrojnë veten e tyre duke thënë se dikush mund të jetë një filozof pikërisht duke qenë antifilozofi dhe mënyra më e mirë që gjërat të bashkërendohen është që të largohemi nga çështjet në mes platonistëve dhe pozitivistëve, dhe në këtë mënyrë të heqim dorë nga presupozimet e Filozofisë<sup>87</sup>*

ose ajo që pohon kritiku i Rorty-it filozofi amerikan Douglas McDermid

*Neopragmatizmi rortian shfryhet kundër idesë që njerëzit janë përgjegjës për diçka jashtë nesh: mendimi njerëzor dhe sjellja, format platonike, esenca, kështu me radhë ... Ta vështrojmë ndonjëherë nga këto gjëra si kufizime racionale në mendimin dhe sjelljen njerëzore, do të ishte sikur të investojmë në diçka jonjerëzore si autoritet mbi ne – Një investim që Rorty mendon për të cilin s’ia vlenë ta bëjmë, të cilin ai e kundërshton në baza Nietzscheane dhe Deweyane. Por, pa themelueshmërinë e derivuar nga ky investim, epistemologjia dhe metafizika do të ishin të detyruara të shpallnin falimentim<sup>88</sup>.*

Për Rorty-in, mprehtësia me të cilën na paraqitet shkecoriteti analitik dhe paranoja e semantikës gjuhësore si diçka rigjide dhe tani e zgjidhshme në ekuacionin logjik, vetëm do të hartëzohej përbrenda një rregulli jocirkular gjuhësor, dhe do të krijonte situata bivalente. Çmimi të cilin do ta paguajnë disiplinat e tjera nga ky autoritarizëm i zhanrit të quajtur “filozofi”. Komplementare me këtë konstatim të Rorty-it është përshkrimi i Marshall McLuhan-it rreth këtij polarizimi midis filozofisë insitucionale dhe disiplinave të tjera, përshkrim ky për raportin e William Blake-ut me Newton-in dhe Lock-un, ku McLuhan konstaton se:

---

<sup>87</sup>Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xvii

<sup>88</sup>McDermid, Douglas, *The Varieties of Pragmatism- Truth, Realism, And Knowledge From James to Rorty*, London- New York, Continuum, 2006, fq 103

*Blake fliste për nevojën për t'u çliruar “ nga vizioni i vetëm dhe nga gjumi i Newton-it”... s'ishte gjë tjetër veçse një përsëritje mekanike e vetë sfidës. Për Blake-un Njutoni, Loke, e të tjerë, s'ishin veçse ca tipa narcisistë të hipnotizuar, krejt të paaftë, për tu përballur me sfidën, e mekanizmit.<sup>89</sup>*

Pragmatizmi i Rorty-it, është poetika imagjinative e vrojtimit të botës jashtë domenit rigoroz epistemik, hapja drejt një matematike poetike, që kulmon me një qasje alternative ndaj fenomeneve që i promovon shkenca rrjedhimisht jashtë ngushticës faktike të eksperimentit, jashtë asaj që filozofi Imre Lakatos e quan “*psikologjia e turmës*”.

Apoteoza e Gustav Bergman-it “kthesa gjuhësore” kishte impakt në ridizajnimin e gjuhës në raport me realitetin, rrjedhimisht edhe me botën. Kjo si vazhdimësi e konstrukteve teorike që derivojnë nga Kanti tek filozofia e proviniençës analitike. Edhe pse përbrenda kësaj provinience qëndrojnë mendimtarë si Wittgenstein-Sellars-Quine, të cilët u munduan ta paraqesin gjuhën jashtë skemave epistemike. Sipas, Rorty-it kritika e Davidson-it për ndarjen e skemës/përmbajtjes, kritika e Wittgenstein-it për lojërat gjuhësore, kritika e Quine-it për problemet logjike të Carnap-it dhe kritika e Sellars-it për empiricizmin, janë shembuj të cilët i tregojnë limitet e filozofisë së gjuhës në raport me fjalitë si korrespondencë të realitetit. Pra, gjuha konsiderohet si diçka që e projekton të vërtetën dhe që përmes selektimit të fjalive mund të arrihet tek një konstatim korrekt. Gjuha, jashtë dimensionit epistemik është ajo e cila shkrihet në realitetin social dhe në përditësinë e fjalorëve tanë. Siç pohon edhe vetë Rorty: “Wittgenstein-Sellars-Quine-Davidson, sulmojnë dallimin e kalasave të ndryshme të fjalive që janë kontribut special i filozofisë analitike tek instancat antiplatoniste për gjithëpranimin e gjuhës.”<sup>90</sup> Rorty, më tej eksplikon se falë pragmatizmit filozofia analitike ka përfunduar në behaviorizëm dhe holizëm ndërsa filozofia kontinentale nëpërmjet Nietzsche-Heidegger-Derrida, kishin krijuar kritikën për limitet linguistike dhe rigorozitetin gramatikor të shenjësve transadentalë. Sipas, Rorty-it konvergjenca mes dy kampeve për ta tejkaluar epistemologjinë është shenjës i një tërmeti të filozofisë tradicionale. Sipas Rorty-it “*Të dy traditat janë tanimë në periudhën e dyshimit për statusin e tyre. Te dyjat janë duke jetuar midis një të kaluarë të refuzuar dhe një të ardhmjeje të trubullt postfilozofike*”<sup>91</sup> – Rorty në hyrjen e librit “*Consequences of Pragmatism*”, thellohet për ta ballafaquar pragmatizmin me dy modalitetet e filozofisë analitike, që si emërues të përbashkët e kanë Realizmin (ose qasjen anti-pragmatike): realizmin teknik dhe realizmin intuitiv. Realizmi teknik është qasja e

<sup>89</sup> McLuhan, Marshall, *Instrumentat e Komunikimit*, Tiranë, Instituti I Dialogut dhe I Komunikimit, 2008, fq 33

<sup>90</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xix

<sup>91</sup> Ibid, fq xxi

parimit të verifikimit në raport me vërtetësinë e pohimeve dhe fjalive tona. Aty Rorty përmes argumenteve të së njëjtës qasje konceptuale dëshiron të tregojë ambiguitetin e qëndrimeve të tyre rreth këtyre problematikave. Për t'i përmbledhur argumentet e Rorty-it, vlen pohimi i Habermas-it në lidhje me konceptin semantik të së vërtetës, i cili thotë “*çka është çështja e të jetuarit në botë është roli pragmatik i nocionit e vërtet me fytyrat e Janus-it që meditojnë në mes sigurisë së sjelljes dhe pohimshmërisë të justifikuar diskursivisht*”<sup>92</sup>. Modalitetin e dytë të filozofisë analitike që Rorty e dekonstruktore nëpërmjet pragmatizmit të tij është realizmi intuitiv, që konsistohet nga premiset e Nagel-it për intuitën dhe ‘për gjërat që një njeri mund t’i dëshirojë’ (Nagel), raporti realist që mundohet të hedhë poshtë versionet antikarteziane të shenjimit të mentales, si dhe pamundësitë e gjuhës për t’i shpërfaqur të gjitha pritshmëritë rreth asaj që shenjon intuitën. Këtë përplasje të intuitës mes dy qasjeve (të realizmit intuitivist dhe pragmatizmit) Rorty e përshkruan si konfrontim për statusin e intuitës dhe për rëndësinë e intuitës në debatin aktual metafizik ose përplasjen e preferencave të dy fjalorëve. Sipas Rorty-it “*Po, ai mendon (pragmatisti) që në procesin e lojës me fjalor dhe kultura ... ne prodhojmë mënyra të reja më të mira të shprehurit dhe të të vepruarit.*”<sup>93</sup>

Kultura postfilozofike si substrat të saj e ka kritikën e projeksioneve epistemologjike dhe metafizike, si dhe gjendjen dekadente të derivateve të tyre teorike. Sipas Rorty-it, kultura postfilozofike nis nga premisa e mospranimit të ndarjes bivalente të së vërtetës: 1. Shkalla e parë: e vërtetë-si-korrespondencë-e realitetit dhe 2. shkalla e dytë: e vërtetë-si-diçka që është-mirë-të-besohet. Kjo kritikë sendërtohet mbi premiset se filozofia tradicionale tanimë është përhumur përbrenda *metier-it* të tij akademik. Problemet të cilat këta fjalorë i prodhojnë janë vetëm përbrenda nostalgjisë për triumfin platonik të filozofit ose përkohësisë pozitiviste për zgjidhjen e fjalëkryqeve linguistike, mbi raportet logjike të funksionit të propozicionit dhe kjo gjendje dekadente e filozofisë tradicionale inskenohet nëpërmjet frikës së ankthshme të humbjes së primatit mbi relatën me realitetin. Balsamosja akademike, që si ovacion e ka ‘*korrektësinë shkencore*’ dhe nevojën për siguri dhe kompetencë, në kulturën postfilozofike e humb fronin kritik nga Olimpi, sepse më nuk operohet përbrenda kriterit të kompetencës shkencore, por nga kriteri interdisciplinar, ku shkenca bashkërendohet me kritikën letrare për të krijuar moduse të reja të komunikimit, arti bashkërendohet me matematikën për të përmbushur pafundësinë etike. Kultura postfilozofike është hapi kur filozofia heq dorë nga filozofia, për të krijuar hapësira të reja intrasubjektive. Kultura

<sup>92</sup> Habermas, Jürgen, *On the Pragmatics of Communication*, Massachusetts, The MIT Press, fq 363

<sup>93</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xxi

postfilozofike nuk ndërtohet mbi sigurinë, sepse siguria është idioma e gjumit letargjik të filozofisë tradicionale. Tanimë nuk kemi probleme ‘speciale’, sepse zgjidhja e problemeve nuk është vetëm në rrafshin teorik, por është të prekurit praktik të trupit njerëzor dhe kultura postfilozofike është asociacioni që zgjedhje ka pragmatizmin dhe filozofinë Post-Nietzscheane. Siç pohon Rorty “

*... Dewey dhe Foucault, James dhe Nietzsche, bashkë- në kuptimin se nuk ka asgjë të thellë brenda nesh, përveç asaj që i kemi vënë vetvetes, asnjë kriter që ne nuk e kemi krijuar në rrjedhën e zhvillimit të një praktikë, nuk ka standard të racionalitetit që nuk është apel për një kriter të tillë, nuk ka argument rigoroz që nuk është bindje ndaj konventave tona*<sup>94</sup>”

-Makthi i profesionalizmit të filozofisë dhe autoritarizmi i këtyre profesionistëve ndaj kulturës, e tregon hegjemoninë e filozofisë karshi gjithë kulturës. Kultura postfilozofike përbrenda hibriditetit të saj nuk është bindje ndaj konvencioneve që ne i kemi prodhuar, por është kreativitet dhe shkëputje për të jetuar përbrenda labirinthit xhojsian të jetës.

Sipas Rorty-it, në kultura postfilozofike nuk ka pikë arikimediane për mënyrën se si zhvillohet kultura, por është momenti i çmagjepsjes *a fortiori* nga e kaluara. Siç pohon Rorty “Në kulturën postfilozofike ... kriteret do të shihen ashtu siç i shohin pragmatistët – si vendpushim të përkohshëm të konstruktuar për përfundime utilitare”<sup>95</sup>. Dekurajimi i dy kampeve filozofike (analitik dhe kontinental) e tregon ankthin e humbjes së primatit mbi filozofinë, sepse vetë filozofia e orientuar kah esencializmi platonik, apo format rigjide argumentative gjuhësore, po konstatohen si ambige. Kultura postfilozofike është jashtë këtij skematizmi rigjid të mbretërisë teorike; është hyrje në bredhjen kulturore dhe politike. Abdikimi nga pozicioni statik i filozofit dhe filozofisë është ura drejt formave të pambyllura kulturore, ku debati nuk minohet nga mbllaçitjet epistemologjike. Siç pohon edhe filozofi Astrit Salihu:

*Kjo nismë ka një qëllim: rishqyrtimin dhe rimendimin e perëndimit si një projekt i njëjtësuar me filozofinë me çka mundësohet që perëndimi të vështrohet nga*

<sup>94</sup>Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xlii

<sup>95</sup>Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq xli



*prizmi tjetër, si projekt jofilozofik në të cilën zhvillohet kultura e hapur liberale postfilozofike.*<sup>96</sup>

I gjithë projekti postfilozofik rortian është *bricolage* autentik për shkëputje nga eskatizmi esencialist platonik, thënë më mirë arratisje nga mëkati i parë epistemologjik, mëkat ky që nënkupton mbylljen në rrethin e riprodhimit të argumenteve të njëjta teorike. Eklektizmi kulturor rortian është momenti kur gjuha dhe arti formojnë kasollën për bashkëpunim me pjesën komplekse të së njerëzishmes sonë, ky moment është qeshja postfilozofike liberale. Konsekuenca pragmatike e Rorty-it ka prekur edhe disiplinat e tjera, si p.sh., muzikën<sup>97</sup> dhe kritikën letrare<sup>98</sup>. Kjo njëherazi e tregon karakterin liberal të tij. Së këndejmi, do të mëtojmë ta paraqesim në formë pak më të detajuar bredhjen e Rorty-it nëpër variantin e tij neopragmatist, edhe pse kjo polifoni teorike është majft komplekse, rrjedhimisht se edhe vetë qenia jonë është komplekse dhe nuk mund të mbyllet nën diktatet e thata teorike. Forma eliptike e këtij mendimi ngërthen në vete ata që u ndërsyen traditave të zvetnuara. Por, ky njëherazi është momenti kur duhet ta rimendojmë të vërtetën të çarmatosur nga njohja dhe virtyti, pra vetëm si fjalë në fjalorin e përditshmërisë sonë.

### **Tejkalimi i traditës: Heidegger dhe Dewey**

*Neopragmatizmi i Rorty-it është rebelim kundër premtimeve të rreme të filozofisë: një filozofi që pretendon të jetë në gjendje për t'i kënaqur nevojat morale dhe estetike, për kënaqjen e tyre teorike.*<sup>99</sup>

Vazhdimësinë e kritikës së tij Rorty e ka ndërtuar përmes dy mendimtarëve mjaft origjinalë: filozofit amerikan John Dewey dhe filozofit gjerman Martin Heidegger. Trashëgimia e këtyre filozofëve është jashtë aksiomës disiplinare “*Philosophie als strenge*

---

<sup>96</sup> Salihu, Astrit, *Traktati Postfilozofik*, Prishtinë, Revista MM, fq 7.

<sup>97</sup> Shënim: Ndikimi i pragmatizmit të Rorty-it shihet në punën e pianistit kanadez Glenn Gould, Format e interpretimit të kryeveprave botërore të muzikës klasike dhe konceptimi i Gould për muzikën janë në sinkron me mendimin pragmatik rortian (Për më shumë shih: Ashby, Arved, *Absolute Music, Mechanical Reproduction*, California, University of California Press, 2010)

<sup>98</sup> Shënim: Njëra ndër kritikën letrare e cila nxiti mjaft polemika është eseja *Against Theory*, kjo ese e sulmon iden e objektivitetit në kritikën letrare, autorët e kësaj eseje Steven Knapp dhe Walter Ben Michaels ishin të ndikuar nga librat e Richard Rorty-it, “Philosophy and the Mirror of Nature” dhe “Consequences of Pragmatism” – Autorët e kësaj eseje e transponojnë kritikën e Rorty-it drejtuar objektivitetit në punën e tyre. (Për më shumë shih: Knapp, Steven, Michaels Ben, Walter, *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, Critical Inquiry, Vol 8, No.4, The University of Chicago Press, 1982)

<sup>99</sup> Habermas, Jürgen, *On the Pragmatics of Communication*, Massachusetts, The MIT Press, fq. 368

*Wissenschaft*”<sup>100</sup> që njëkohësisht e përforcon edhe atë ‘terrenin e qitjes’ ndaj filozofisë tradicionale, e cila është e orientuar kah ajo që Heideggeri e quan ‘sistemi i ndërtimit metafizik’. Filozofët që i kundërshtojnë këto tradita anatemohen si mistikë, poetë, ose inspirim, që është e kundërta e shkencës, bindjes, faktit. Rorty e sheh Heideggerin si mendimtarin që e ka braktisur të filozofuarit përbrenda paradigmes ‘metafizike’ dhe ‘ontologjike’. Për ta përshkruar orvatjen origjinale të Heidegger-it, Rorty, na propozon këtë pasazh të tij:

*Ontologjia” në vetvete, megjithatë, qoftë transadentale ose parakritike, është subjekt i kritikizmit jo për shkak se e mendon Qenien e qenieve dhe në këtë mënyrë e redukton qenien në koncept, por për shkak se nuk e mendon të vërtetën e Qenies dhe kështu dështon të njohë se ka mendim më rigoroz se ai konceptua.l*<sup>101</sup>

Rorty-i përmes taktikës së tij polivalente mundohet të inkorporojë të gjitha argumentet e Heidegger-it kundër traditës, sepse vetë koncepti i të menduarit tek Heideggeri nuk mund të reduktohet në praktikë ose shkencë. Këtë thellësi konceptuale Rorty-i e sheh mjaft frytdhënëse edhe pse i ka rezervat e veta për përfundimin e projektit Heidegger, që do të përpiqemi ta shpalosim më vonë përbrenda këtij nënkapitulli. Fillimisht, Rorty mëton ta përdorë argumentimin teorik të Heidegger-it për delegitimimin e dikotomive të dy traditave ontologjike krejtësisht të skajshme Platon-Nietzsche, ose nëse përkthehen këta dy emra në terma rortianë i bie që zgjedhja në botë është midis pozitivizmit dhe nihilizmit. Kontemplimi i Heidegger-it jashtë këtyre konceptioneve për mendimin, e bie atë çlirimin e vetes nga konkurrenca për të vërtetën dhe Qenien ose nga ‘*interpretimi teknik i të menduarit*’. Karakteri historik i qenies e vë Heidegger-in në përplasje me mendimtarët që mundohen ta reduktojnë mendimin në diçka thjeshtë teknike. Qenia, sipas Heidegger-it, është vetëm në të menduar. Akuza që i bëhet Heidegger-it për iracionalizëm është e kotë, ngase ky filozof përmes koncepteve të tij për të menduarit i ka hapur rrugën hapësirës së pavëzhguar të Qenies. Siç pohon edhe ai vetë për ‘*interpretimin teknik të menduarit*’ “Karakterizimi i tillë është një

---

<sup>100</sup>Shënim: Aksioma “*Philosophie als strenge Wissenschaft*” ( përkthimi nga gjuha gjermane: *Filozofia si shkencë rigorozë*) i atashohet traditës neokantiane, në filozofinë kontinentale Husserlit ndërsa në filozofinë analitike Carnapit. Sipas Rortit kjo traditë e sheh filozofinë vetëm përbrenda profesionalizmit disiplinor dhe njëherazi sipas kësaj tradite filozofike është përgjegjësi intelektuale që filozofi të formulojë argumente vetëm përbrenda ‘*kushteve neutrale*’ ( Richard Rorty), - ‘ *kushte të kënaqshme për gjithë ata që konkurrojnë për argumentin e zgjedhjes*’( Rorty) , Përndryshe, filozofët që nuk i plotësojnë këto kushte sipas Rortit linçohen me joprofesionalizëm, misticizëm dhe poezi që mund të lidhen me rastin e Martin Heidegger dhe John Dewey.

<sup>101</sup> Heidegger, Martin, *Basic Writings of Heidegger*, New York, Harper and Row, 1977, fq 235

përpyqje reaktive për ta shpëtuar të menduarit që ta ruajë autonominë e saj përballë veprimit dhe të bërit. Që atëherë “filozofia” ka qenë në telashe të vazhdueshme që të justifikojë ekzistencën e saj para “shkencave”. Besohet se mund ta bëjë dhe përpyqja është braktisja e esencës së të menduarit... A mund të quhet pastaj kthimi i të menduarit në elementin e vet si “iracionalizëm”<sup>102</sup> Rorty e sheh ravigimin teorik të Heidegger-it dhe Dewey-it nëpërmjet së njëjtës skemë të mendimit, sepse sipas tij, edhe pse ata kanë mjaft dallime, ka diçka që i përbashkon në projektin e tejkalimit të traditave të etabluara tashmë në filozofi. Sepse, sipas Rorty-it, të dy e kanë tejkaluar konceptcionin historik të Hegel-it, dhe të inspiruar nga tejkalimi i epistemologjisë nga ana Hegel-it, kanë prodhuar pole të reja të konceptimit të mendimit perëndimor. ‘*Dekonstruktimi i ontologjisë perëndimore*’ dhe i metafizikës kristiane është pikënisja e përbashkimit të këtyre mendimtarëve. Sepse, kthesa që e bën John Dewey në librin e tij “*Experience and Nature*” ‘është triumfi i nihilizmit’ (Richard Rorty). Kjo e nënkupton edhe osilimin në terrenin e padefinuar hajdegerian.

Së këndejmi, Rorty bën përpyqje ta konkretizojë këtë përbashkim në katër pika të qarta teorike: (1) Dallimi në filozofinë antike midis kontemplimit dhe veprimit; (2) Problemet tradicionale karteziiane të cilat qendërzohen rreth skepticizmit epistemologjik; (3) Dallimi midis filozofisë dhe shkencës; (4) Dallimi midis këtyre të dyjave (të cekura më lart) dhe “estetikës”.

Edhe pse harta e citateve tek Rorty është e përmbushur nga këta dy mendimtarë, ne do të mundohemi t’i paraqësim pikat më nevralgjike të konceptimit të Rortit mbi këtë përbashkim të këtyre mendimtarëve. Fillimisht, ai problemin e kontemplimit dhe veprimit e fillon me një citat të John Dewey, i cili pohon se: “*nocioni që e ka sunduar filozofinë që nga koha e grekëve, është ajo e zyrës së njohjeve që është përdorur për të zbuluar realen e mëparshme.*”<sup>103</sup> Problemi i kontemplimit dhe veprimit është i lidhur ngusht me trashëgiminë platonike, që e investigon Heidegger dhe Dewey. Kjo trashëgimi vetëkuptohet që operon përbrenda dualizmit objekt-subjekt dhe fakt-vlerë, por a mund të themi se poezia ka ‘vlerë’ si e kundërta ‘e faktit’? Heidegger-i mendon që konceptimi i vlerës si diçka e ndarë nga fakti është një tentim i ngathët metafizik që të furnizojë hapësirën boshe të lënë nga pamjaftueshmëria e Qenies me *Vorbanden*, dhe këtë ta paraqes si *ide* ose *Vorstellung*. Për Heidegger-in “*Vetëm poezia qëndron në të njëjtin rend me filozofinë*”- sepse vetëm këto të

<sup>102</sup>Heidegger, Martin, *Basic Writings of Heidegger*, New York, Harper and Row, 1977, fq 195.

<sup>103</sup> Dewey, John, *The Quest for Certainty*, New York, Capricorn Books, 1960, fq 17

dyja janë qenie që nuk lidhen me qeniet e tjera, por me Qenien<sup>104</sup>” ose siç pohon John Dewey “Poezia dhe ndjenja religjioze do të jenë lulet e padetyruara të jetës”.<sup>105</sup> Rorty nëpërmjet këtyre filozofëve përpiqet të dëshmojë se nuk ka ndarje rigjide midis vlerave objektive, madje vlerave estetike dhe është i kotë kontemplimi dhe veprimi dhe se nuk mund të arrijnë në stratosferën teorike heideggeriane, sepse siç pohon edhe Rorty “Të dy i shohin bashkë poezinë dhe filozofinë duke e zënë vendin aty ku dallimi mes kontemplimit dhe veprimit nuk lind por pakësohet dhe bëhet i pakuptimtë kur ky dallim tërhiqet.”<sup>106</sup>

Rorty synon ta paraqesë ngërçin e kapërthimit në dualizmin midis objektit-subjektit, mendjes-çështjes, përvojës-natyrës dhe ky ngërç gjenealogjinë e ka tek mendimtarët postsokratikë. Historia e këtij dualizmi fillon me postsokratikët, që më vonë kulmon me metafizikën kristiane dhe që përmes kërimit të sigurisë shndërrohet në epistemologji, që do ta përbrendësonte në vete shkencën dhe gjithashtu tërë kulturën. Siguria është kuvendi epistemologjik i të vërtetave ahistorike intelegjibile dhe kapërthimi i historisë së filozofisë përbrenda shënjeshtër njohje. Pika ku bashkërendohet mendimi i Heidegger-it dhe Dewey-it, siç pohon Rorty, është “Por Dewey dhe Heidegger pajtohen që adoptimi fillestar i nocionit spektakolar të njohjes dhe objekti i saj kanë determinuar historinë e mëvonshme të filozofisë.”<sup>107</sup> Për Rortin nocioni i objektit përfundon në subjektivizëm. Ajo që Dewey dhe Heidegger e shohin si përfaqësim dhe qasje ndaj objektit është vetëm një subjektivizëm i kulluar. Ngadhnjimi neokartezian është vetëm ngadhnjim çasti për të krijuar një rrugë kërkimore për sigurinë dhe ky lloj skepticizimi që shpie drejt njohjeve, është mjaft ambivalent në kuptimin se vizioni i tij për objektin është i shkëputur nga përvoja dhe trajtat e tjera që mund t’i ketë. Sipas Rortit, Dewey e konstaton që problemet epistemologjike të filozofisë moderne janë vetëm forma të përshtatjes të supozimeve së vjetra metafizike për kushtet e reja, ndërsa Heidegger-i i sheh ato vetëm si bashkëpunim të brendshëm dialektik i këtyre kushteve. Dewey do t’i demantonte premisat moderne sepse sipas tij, objektet jonatyrle të dijes janë zëvendësuar vetëm si ‘kushte të mundësisë së njohjes’ dhe ‘të një karakteri ideal e racional’. Siç pohon edhe Rorty “Në këtë mënyrë Dewey e kumbon instancën e Heideggerit për nënvizimin e pozicionit të Qenies të gjetur në nocionin e Aquinasit dhe në nocionin modernist të objektivitetit”<sup>108</sup>,

<sup>104</sup> Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959, fq 204

<sup>105</sup> Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, New York, Dover, 1995, fq 213

<sup>106</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq 46

<sup>107</sup> Ibid, fq 44

<sup>108</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq 45

Leximi rortian për Dewey-in është përbrenda optikës hajdegeriane, jashtë atyre leximeve arrogante të filozofisë analitike. Për ta rikapitulluar kritikën karteziene vlen pasazhi i Martin Heideggerit: “Në mënyrë evidente pavarësia e së vërtetës nga njeriu është ende manifestim i relacionit me natyrën njerëzore”<sup>109</sup>,

Pika e tretë e kritikës së Heidegger-it dhe Dewey-it është ajo e filozofisë dhe shkencës. Sipas Rortit, të dy këta mendimtarë e shohin tentativën karteziene, husserliane dhe pozitiviste për ta bërë ‘filozofinë shkencore’, si një humnerë dhe braktisje e funksionit të përshtatshëm të filozofisë. Duke e relativizuar rigorozitetin e shkencës arrihet përfundimi që filozofia është ingranazh i ndërhyrjeve të ndryshme kulturore dhe se fati i filozofisë është i lidhur ngusht me kulturën. Konceptcionet poetike të Heidegger-it kanë karakter historik, sepse edhe poezia rrëfen një histori partikulare që nuk mund të ngushtohet në horizontet epistemologjike. Siç pohon edhe Rorty, për Heidegger-in dhe Dewey-in

*Të dy e shohin filozofinë, në kuptimin e saj pozitiv, si pastrim i asaj që pengon  
gëzimin tonë, jo si zbulim i saktë i përfaqësimit të realitetit. Të dy burrat e  
shohin qëllimin e filozofisë si riarratisje të pafajsisë dhe diversifikim substancial  
të kulturës së kohës sonë*<sup>110</sup>

Vizionet niçeane të Heidegger-it pohojnë që arratisja nga konceptet rigjide të të menduarit të qenies detyrimisht na pozicionojnë tek fundi i metafizikës, ose siç pohon Heideggeri ‘Vullneti për Fuqi i Nietzsche-s është momenti i fundit metafizik’ Jo me kohëcidencë ai konkludon që “esenca moderne e Qenies është si vullnet për fuqi”.<sup>111</sup> Në tërësi, përplasja që ndodh midis mendimtarëve origjinalë dhe mendimtarëve të traditave është përhumbla dhe limitet e metafizikës dhe ontologjisë, të cilën gjë e konstaton edhe Rorti. Këta mendimtarë, sipas tij, problematikën e vetme e kishin me rrugë pa dalje të epistemologjisë karshi problematikave të besimit, estetikës, natyrës dhe, se si ato anihiloheshin përbrenda formave të vjetra metafizike dhe se si Qenia tek Heidegger, përvoja tek Dewey, reduktohej në konstrakte që

<sup>109</sup> Cituar sipas: Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq 45

<sup>110</sup> Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, fq 45

<sup>111</sup> Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, New York, Harper and Row, 1991, fq 48

tashmë ishin të njohura, edhe pse Heidegger-i në orvatjen e tij për t'i gjetur limitet e Qenies dhe për ta kaluar atë diferencën fenomenologjike të ontikës-ontologjisë, përfundon në njohje të aspektit dialogjik të Platonit, që për Rortin është dorëzim para traditës. Në punët e tij të mëvonshme, vetë Rorty do ta ndante Platonin gnosologjik me Platonin e dialogjeve, sepse sipas tij, në dialogje gjendet hapësira e pafundme e bashkëbisedimit. Rorti për platonizmin pohon:

*Platonizmi në kuptimin që unë e përdor këtë term nuk paraqet (komplekse, shtysa, dyshimshëm konsistente) mendimin e gjeniut që shkroi Dialogjet. Në vend të kësaj, ajo u referohet një sërë dallimeve filozofike (aparenca-realiteti, çështja-mendja, e bëra-e gjetura, ndjeshmëria-intelektualja etj.): atë çfarë Dewey e quajti 'fara dhe foleja e dualizmit'.<sup>112</sup>*

Raporti i estetikës me filozofinë dhe shkencën, për Rortin është majft kompleks, sepse si Dewey, ashtu edhe Heideggeri mundohen të gjejnë një barazpeshë midis konflikteve linguistike mbi interpretushmërinë e fenomeneve që ndodhin në botë. Edhe Rorti versionin e Heidegger-it e kritikon si një arratisje kierkegardiane, ndërsa atë të Dewey-it si rikonstruktiv i një morali të ri. Për eksplikimin e rubikonit mjaft kompleks të këtyre mendimtarëve, duhet kthyer tek konstatimet e tyre rreth problematikave të cekura më lart, atë që vetë Rorti e bën. Si eksplikim më adekuat mund të shërbejnë këto dy pasazhe të Martin Heidegger-it i cili pohon se *“Në lidhje me metafizikën ende mbizotëron synimi që të kapërcehet metafizika. Prandaj detyra jonë është të ndërpresim gjithë këtë kapërcim dhe t’ia lëmë metafizikën vetvetes<sup>113</sup>”* dhe *“Filozofia në kohën e metafizikës së kompletuar është antropologji ... Duke u bërë antropologji, filozofia në vetvete vdes nga metafizika<sup>114</sup>”*

Dorëzimi i Heidegger-it për Rorty-in është i pafalshëm ngase gjithë projekti i tij i mëvonshëm do të ndërtohej mbi shpresën si diçka joteorike. Zyrtësia dhe vizioni i errët i Heidegger-it sipas Rortit është qëndrimi ende në terrenin e kërkimit të filozofit, që tashmë kishte humbur nga zhvillimet teknologjike. Por, Rorty tërë projektin e tij kundër epistemologjisë do ta ndërtonte përmes argumenteve të Heidegger-it. Ndoshta, ëndrra plot ngjyra e qëndërimit të filozofisë kalon kah bredhja e Heidegger-it, ndoshta vetë Rorty

<sup>112</sup>Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999, fq xii

<sup>113</sup>Heidegger, Martin, *Of Time and Being*, New York, Harper and Row, 1972, fq 25.

<sup>114</sup>Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, New York, Harper and Row, 1991, fq 79.

fshihet në matricat poetike dhe gjuhësore hajdegeriane. Ky është Rorty të cilin më së miri mund ta gjejmë në atë që Heideggeri e pohon për gjuhën:

*Njeriu sillet sikur të ishte krijuesi dhe zot i gjuhës, kur përkundrazi, është pikërisht kjo e fundit ajo që është dhe mbetet sovrani i tij... Sepse, në kuptimin e mirëfilltë të termave, është gjuha ajo që flet. Njeriu flet vetëm për aq sa ai përgjigjet ndaj gjuhës duke dëgjuar atë çka ajo thotë.*<sup>115</sup>

Kjo heimarmene<sup>116</sup> e Rortit është përplasje me traditat, ose ‘rishikimi e të gjitha vlerave të këtyre traditave’, që njëherazi e tregon skalitjen e pragmatizmit të tij ekscentrik në historinë e filozofisë perëndimore.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Ashby, Arved, *Absolute Music, Mechanical Reproduction*, California, University of California Press, 2010
2. Dewey, John, *The Quest for Certainty*, New York, Capricorn Books, 1960
3. Dewey, John, *Reconstruction in Philosophy*, New York, Dover, 1995
4. Habermas, Jurgen, *On the Pragmatics of Communication*, Massachusetts, The MIT Press, 1998
5. Heidegger, Martin, *Introduction to Metaphysics*, New Haven, Yale University Press, 1959
6. Heidegger, Martin, *Basic Writings of Heidegger*, New York, Harper and Row, 1977
7. Heidegger, Martin, *Leksione dhe Konferenca*, Tiranë, Plejad, 2012
8. Heidegger, Martin, *The End of Philosophy*, New York, Harper and Row, 1991
9. Heidegger, Martin, *Of Time and Being*, New York, Harper and Row, 1972
10. Knap, Steven, Michaels Ben, Walter, *Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*, Chicago, Critical Inquiry, Vol 8, No.4, The University of Chicago Press, 1982

---

<sup>115</sup>Heidegger, Martin, *Leksione dhe Konferenca*, Tiranë, Plejad, 2012, fq 114

<sup>116</sup>Shënim: **HEIMARMENE**: nga greqishtja antike fati. Sipas fjalorit të filozofisë së greqishtes antike “Kjo fjalë është aktualisht pjesorja perfekte pasive e foljes *meiromai*, që i bie në parim, ajo që ka qenë e caktuar dhe është e përafërt me fjalën *moira*, gjithashtu e përkthyeshme si fati. **Sokrati** thoshte, “si aktor tragjik,” kjo është dita heimarmene e tij është pak para se ai të pi nga kukuta, në *Phaedo* 115a.” ( Për më shumë shih: Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Toronto – Maryland, The Scarecrow Press, 2007)

11. McDermid, Douglas, *The Varieties of Pragmatism- Truth, Realism, And Knowledge From James to Rorty*, London- New York, Continuum, 2006
12. McLuhan, Marshall, *Instrumentat e Komunikimit*, Tiranw, Instituti I Dialogut dhe I Komunikimit, 2008,
13. Preus, Anthony, *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Toronto – Maryland , The Scarecrow Press, 2007
14. Rorty, Richard, *Philosophy and Social Hope*, London, Penguin Books, 1999
15. Rorty, Richard, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994
16. Salihu, Astrit, *Traktati Postfilozofik*, Prishtinë, Revista MM.



## MODERNA NË RELACION ME LOJËN DHE SPORTET

### Abstract

*The vision of progress and emancipation, the main characteristic of modernity, affected the very foundations of social life. In the course of these changes, the phenomenon of play and sports underwent through rationalization process, modification, and accurate time measurement.*

*Play is not static in its element. It's characterised by spontaneity, joy, temporal features and dynamism. Therefore this theoretical analysis aims to provide a critical investigation to the elements of sports activities which have resisted rationalizing constraints of modernity and its enlightenment projections.*

*In the second part of this paper I will explore the social dimension of sports and political aspects which are imposed to sporting events during the period of modernity, also before it. Another important topic discussed throughout this paper is economic dimension of sports.*

**Keywords:** *Play, sport, modernity, emancipation, rationalizing process, progress, political aspects, economic dimension.*

Në shoqëritë e stadt modern, veprimi racional dhe i planifikuar drejt një qëllimi, kryesisht drejt përfitimeve materiale dhe mirëqenies ekonomike, kishin zëvendësuar format e vjetra të mënyrës jetesës, argëtimit dhe funksionimit shoqëror në përgjithësi.

Urbanizimi i shpejtë dhe kalimi në formën e bashkësisë së *Gesellschaft-it* apo shoqërisë (koncepti i Ferdinand Tönnis-it mbi organizimin shoqëror në periudhën moderne), shtuan rëndësinë e aktiviteteve rekreative që përmbushin karakterin emocional të individëve dhe grupeve sociale. Në këtë aspekt, domeni i lojës dhe sporteve shihej si mundësi balancuese në mes të kërkesave të vazhdueshme për produktivitet, angazhimit në punë dhe kohës së ndarë për regjenerim të energjive të humbura të individëve.

Robert Crego në librin e tij (*Sports and games of the 18<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries*) thekson se në shoqëritë moderne industriale lojërat apo sportet që dikur lidheshin me elementë të

karakterit ritualist (Kryesisht aspekti i të vjelave dhe bujqësinë) u zhvendosen nga kontekstet e tyre paraprake, dhe u modernizuan. Koncepti mbi kohën se kur duhet të zgjohesh, të shkosh në punë, kur të kthehesh në shtëpi, u rrënjos në shoqërinë moderne industriale, me ç'rast edhe sportet dhe lojërat iu nënshtruan procesit të racionalizimit dhe formalizimit normativ - rregullave (Crego 2003, 10). Këto rregulla përcaktuan garën kompetitive ndërmjet dy ekipeve apo garuesve individualë, duke konfirmuar qëndrimin se sportet dhe lojërat do të kenë fitues dhe humbës, një koncept që lidhet dhe përforcohet më shumë në kuadrin e shoqërive moderne (Po aty, 10).

Tek libri "The Civilizing process" Norbert Elias konstaton ngritje të shkallës së intensifikimit të kodifikimit të lojërave dhe sporteve, në të njëjtin drejtim, sikurse edhe vetë procesi civilizues i shoqërive moderne. Nëse krahasojmë lojërat dhe sportet në mesjetë me lojërat e epokës moderne, do të vërejmë një rritje të ndjeshmërisë apo sensitivitetit dhe rënie të dhunës. Rritja e sensitivitetit ndodhë si shqetësim për tjetrin, ku si pasojë, çdo herë e më pak vërehen elemente të brutalitetit (Almeida and Gutierrez 2013). Ky krahasim i sporteve bashkëkohore me ato të epokave më të hershme, tregon se vetëm sportet që iu kanë përshtatur dhe adaptuar procesit civilizues dhe rregullave të reja i kanë mbijetuar kohës (Po aty, 46 - 53). P.sh., lidhur me futbollin modern, Albrecht Sonntag thekson se: "Futbolli bashkëkohor është fëmijë i modernitetit, lindur në Angli në vitin 1863" (Sonntag 2015, 102). "Ai u bë i popullarizuar nga djem të shkollave të sektorit publik, të cilët e morën këtë lojë të vrazhdë që kishte ekzistuar për qindra vjet, e kodifikuan, duke e vënë në shërbim për publikun e gjerë" (Harvey 2005, 24). Gjatë periudhës moderne pesha dhe rëndësia e lojërave dhe sporteve u rritë jashtëzakonisht, madje "Sporte si noti, zhytja, apo gjimnastika konsideroheshin si vitale për zhvillimin e karakterit, trupit dhe mendjes" (Crego 2003, 130). Gjithashtu, në aspektin ekonomik të zhvillimit të tregut dhe ndërmarrësisë "Sportet e reja u transformuan në industri komerciale, profiti i të cilave bazohet në të ardhurat e gjeneruara nga spektatorët." (Harvey 2005, 3).

Kur flasim për transformimet në kuadrin e kodifikimit dhe institucionalizimit të lojës dhe sporteve në epokën moderne, duhet përmendur se historia e lojërave dhe sportit është shumë më e hershme, dhe si organizimin e parë zyrtar të një kompeticioni sportiv, njeh olimpiadën e vitin e largët 776 p.e.r. Lojërat olimpike ndërpriten diku në shek. e IV. për të rifilluar vetëm në vitin 1896 në Athinë, dhe për t'u njohur zyrtarisht si Lojërat olimpike moderne (Young 2004). Ndërprerja e aktiviteteve të lojërave olimpike ndërlidhet me ndërprerjen e betejave të përgjakshme në Koloseumin e Romës. Arsytet janë të shumta, mirëpo ne do t'i përmendim dy kryesoret mbi të cilat do të zhvillohet edhe aspekti teorik i

punimit në vazhdim. Arsyeja e parë ka të bëjë me transformimin religjioz që kishte pësuar shoqëria paramesjetare, me ç'rast, doktrinat kristiane të mishëruara në karakterin humanist të vlerave; përbënin një pengesë në zhvillimin e mëtutjeshëm të garave sportive, e aq më pak mund ta duronin prezencën e gjakut në arenën e Koloseumit. Arsyeja e dytë është kontradiktore me të parën dhe lidhet me aspektin politik, respektivisht me figurën e perandorit dhe rolin e tij paternalist kundrejt masave dhe popullit të cilin e udhëheqte.

Në artikullin “Foucault revolucionarizon historinë” Paul Veyne, përshkruan rolin politik të senatit, i cili tentonte ta ruante konservativitetin, që nënkuptonte vazhdimin e ndeshjeve të gladiatorëve, mirëpo në momentin kur perandori lirohej nga senati, ai merrte një funksion paternalist, dhe se tani e tutje detyra e tij ishte, përkujdesja ndaj popullit. Admirimi ndaj tij duhej të ishte rezultat i dashurisë dhe respektit, prandaj elimini i shfaqjeve dhe faktorëve të dhunës apo frikës, ishte detyrë imediate dhe vendimtare në suksesin e perandorit në mbajtjen e pushtetit. Fakti se perandorët morën një rol paternalist të udhëheqjes, i shndërroi ata në kristianë. Prandaj nuk ishte Krishterimi shkaku i ndërprerjes së betejave të gladiatorëve, por vizioni politik dhe paternalist i perandorëve (Veyne 1997, 153). Në perspektivën teorike të Foucault, kjo do të interpretohej si: “Çast vendimtar. Ku trupi dhe gjaku partnerë të dikurshëm të festës ndëshkimore tërhiqen” (Foucault 2010, 19).

Transformimi shoqëror nga periudha e mesjetës në modernitet, reprezenton karakterin disperziv të sociales që lidhet me aspektin vleror tradicional dhe nevojave të reja për racionalizim dhe normativitet ligjor. Prandaj një fazë e rëndësishme në gjetjen e dallimeve, antagonizamve që kontribuan në kodifikimin e lojërave dhe sporteve është kapërcimi epistemik dhe përmbajtësor i konceptimit të sjelljeve shoqërore në periudhën e modernitetit, që në pikëpamjen e Norbert Elias-it do të nënkuptonte rezultatin e një vazhdimësie historike drejt procesit qytetërues dhe normativ të sjelljeve shoqërore. Tanimë kishte sjellje që cilësoheshin si të pranueshme, të drejta dhe sjellje të papranueshme, vulgare, që ngjallnin neveri (Elias 1994). Mbi këtë pikëvështrim, hapësirat ku zhvilloheshin aktivitetet e lojës dhe sporteve u transformuan, ndërsa sjelljet agresive dhe të pahijshme u penalizuan në bazë të kodeve rregullative. Institucionalizimi i tillë i sporteve i përgjigjet mjaftueshëm perceptcionit dhe imazhit modernist të organizimit shoqëror.

Përveç dimensionit të lojës dhe spontanitetit, ngjarjet sportive në ‘shoqëritë e disiplinimit dhe kontrollit’ (terminologji e huazuar nga Foucault), nxjerrin në pah aspekte problematike të shoqërisë që lidhen me gjendjen psikologjike dhe sociale të individit dhe grupeve sociale. Arenat sportive shërbejnë si vendtakime arratisjeje nga monotonia e përditshmërisë jetësore, ku lehtë mund të manifestohen sjellje neurotike individuale apo

kolektive, që vijnë si rezultat i paqëndrueshmërisë së subjektit për ta kontrolluar dhe menaxhuar emocionalisht vetveten.

Fillet e kësaj paqëndrueshmërie lidhen me pasiguritë sociale me të cilat ballafaqohej individi. Përderisa në fillimet e periudhës moderne “Liria ashtu dhe rendi shiheshin përgjithësisht të lidhur me psikologjinë dhe politikën e çlirimit të individit nga e vjetra” (Nisbet 1996, 6), tashmë një pasiguri tjetër lind, si pasojë e humbjes së lidhjes sociale me të kaluarën dhe anashkalimit të së vjetrës. “Individi i trembur kërkon dikë ose diçka me të cilin të lidhet; nuk mund ta durojë të qenurit vetvetja, prandaj kërkon në mënyrë frenetike të çlirohet nga individualiteti i vet dhe të provojë rishtazi një ndjenjë sigurie duke eliminuar unin” (Fromm 1998, 118). Siç thekson Erich Fromm: “Ndjenja e izolimit dhe e pafuqisë tek njeriu modern bëhen gjithnjë e më akute nga natyra që kanë marrë të gjitha marrëdhëniet e tij njerëzore. Marrëdhënia direkte e një individi me një tjetër e ka humbur karakterin direkt njerëzor dhe ka marrë një karakter manipulimi dhe instrumentalizimi” (Po aty, 94). Gjykuar mbi këtë pikëpamje masivizimi i aktiviteteve sportive, në qendrat e mëdha urbane, mund të jetë përgjigja ndaj individualitetit dhe atomizimit social që përjetonte individi. Ai kërkonte me ngulm identifikime të reja me grupin që do t’ia rehabilitonin sigurinë e humbur. Për ta qartësuar më mirë këtë pikëpamje do të elaborojmë aspektin teorik të këndvështrimeve të Norbert Eliasi-t mbi shoqërinë në librin ‘Shoqëria e individëve’.

Procesin ‘civilizues’ të shoqërisë, respektivisht kapërcimin nga mendësia tradicionale e konceptimit të organizimit shoqëror, në një epokë tërësisht të re që përfaqëson modernitetin, Elias e përshkruan si kalim epistemik nga norma identitare e *We – Ne*, në *I – Unë*. Elias vëren se familja e gjerë dhe fshati janë pikat e vjetra qendëruese të Identitetit ‘Ne’ dhe se në epokën moderne të shoqërisë kapitaliste, e cila karakterizohej çdo ditë e më shumë me rritje të individualitetit, identiteti ‘Unë’ u shpërfaq si antipod i së vjetrës (Elias 2001, 176 - 178). Megjithatë nevoja për përkatësi është e pashmangshme, vetëm se duhej të kërkoheshin forma që nuk cenonin lirinë individuale, respektivisht e ruanin atë, por në të njëjtën kohë ofronin edhe ndjenjën e përkatësisë së grupit apo identitetit ‘Ne’. Të dy konceptet e përkatësisë, gjenden të internalizuara tek secili individ. Varet nga rrethanat dhe ambienti social që njëra nga atotë veçohet dhe të merr rëndësi më të madhe për të. Për këtë arsye, dimensionin social i ngjarjeve sportive në periudhën e modernitetit është po aq i rëndësishëm sa edhe ai ekonomik dhe politik, për faktin se individi mund t’i përmbushë aspektet emocionale, duke ruajtur unin individual, si dhe në të njëjtën kohë duke ndjerë veten pjesë e grupit, përbashkësisë.

Pjesa e dytë e punimit trajton dimensionin politik të lojërave dhe sporteve si dhe efektet sociale që prodhojnë ato.

Tentativat e pushteteve politike për të kontrolluar dhe menaxhuar me lojën dhe aktivitetet sportive janë të pranishme në çdo sistem të të qeverisurit politik e shoqëror, madje edhe më herët, në konstalacionet pushtetore të perandorive. Le të kthehemi tek ngjarja e betejës së gladiatorëve. Socio-gjeneza e ndëshkimit të pushtetit politik e shprehur në hapësirat dhe arenat sportive lidhet me Koloseumin, arenën e famshme të periudhës perandorake romake. Nëse gjatë betejës “Gladiatori dëshironte të tërhiqej dhe ta pranojë disfatën, sinjali i zakonshëm ishte ta ulë apo të hudhë tutje armën e tij, dhe ta ngrisë gishtin e majtë tregues. Pastaj perandori vendoste fatin e luftëtarit përderisa turma brohoriste vendimin e tij. Vendimi se çka do t’i ndodhte gladiatorit varej në atë sesa trimërisht kishte luftuar ai. Ai do të mund të falej, apo dhe vritej. Një luftëtar që kishte luftuar trimërisht mund t’i shërbehej një vdekje solemne-fisnike, ndërsa për të kundërtën, kryqëzohej, digjej apo shqyhej nga kafshët” (Woog 2014, 53). “Përderisa perandori maste vendimin e tij, turma gumëzhinte, frazët si “*Mitte*”, lërë të shkojë, apo “*Lugula*” Vrite,” (Po aty, 53). “Trupi i një gladiatori që kishte vdekur me nder pranonte tretmanin e caktuar. Kufoma e tij nxirrej jashtë nga një portë speciale dhe i organizohej një varrim privat. Por trupat e kriminelëve apo edhe të klasës së ulët, thjesht hudhëshin në varreza masive apo në lumin Tiber. Për ndërgjegjen e klasës romake, do të ishte e paimagjinueshme të varrosej trupi i një luftëtari në të njëjtin vend me një kriminel të ekzekutuar” (Po aty, 54). Ky ritual politik mbi trupat ishte në funksion të mirëmbajtjes së pushtetit të perandorit. Përmes tij, ai ruante imazhin e mbretit të gjithëfuqishëm, mëshiruesit e kujdestarit ndaj të sunduarve, dhe ndërkohë duke respektuar traditat dhe mendësinë klasore të shoqërisë romake, forconte bazamentin e pushtetit të vet.

Me shpalljen e postulateve humaniste nën ditën e arsyes dhe idesë së emancipimit në epokën e modernitetit ndryshoi politika e menaxhimit të lojërave dhe ngjarjeve sportive. Efekti lojë që ishte i disperzuar në aktivitetet lokale, të përqendruara mbi spontanitetin dhe karakterin dëfryes të saj, tanimë vihet në kuadrin e tërësisë së masave disiplinore përmes së cilave ushtrohet kontroll sistematik mbi trupat. Sjellja vulgare, impulsiviteti, agresiviteti bëhen të ndëshkueshme përmes kodit rregullativ. Ndjesitë emocionale ia lënë vendin një artikulimi të ri racional të aktiviteteve sportive. Ndërsa akti ndëshkimor humanizohet në interes të një kontrolli më eficient mbi individët dhe masat shoqërore (Qasje e huazuar nga mendimi i Michel Foucault) Rast unik për pushtet politike, që shfrytëzuan potencialet racios për t’i mbisunduar energjitë e masave, dhe për t’i avancuar projektet e absolutiste.

Shek. XX paraqet vendtakimin fatal të mospërputhshmërisë në mes të vizionit racionalist për emancipim të qenies dhe realiteteve praktike. Nga parathënia e Dialektikës së iluminizmit (Horkheimer, Adorno) vlen të shkëputet kjo pjesë: “Ashtu si iluminizmi paraqet lëvizjen e vërtetë të shoqërisë civile si një tërësi, në aspektin e ideve të kësaj shoqërie që trupëzohen te personat dhe institucionet, po ashtu e vërteta nuk do të thotë thjesht ndërgjegjësim i arsyeshëm, por materializimi i këtyre ideve në realitet. Frika e bijve të vërtetë të qytetërimit modern se mos po lënë pas dore faktet, perceptimi i të cilave po dhunohet prej metodave që përdoren si klishe në shkencë, ekonomi, politikë, është në mënyrë të prekshme, po ajo frikë ndaj devijimit të shoqërisë.” (Horkheimer and Adorno 2000, 31). Ky është bazamenti paranojak i sistemeve totalitare dhe ideologjive mbizotëruese në shek. XX që u bazuan në fuqinë e racios, pa arritur shkëputjen nga përmbajtjet utopike ligjërimore. Megjithatë, edhe në këto kushte të paranojës ekzistojnë hapësira sociale ku ndërveprimi dhe aksioni i marrëdhënieve shoqërore bëhet i pa menaxhueshëm nga aparatet shtetërore, qofshin ato edhe nga më të dhunshmet. Huizinga shprehet se: “Loja nuk mund të mohohet, abstraksione si: drejtësia, bukuria, e vërteta, mirësia, mendja, mund të vihen në pikëpyetje por jo dhe loja” (Huizinga 1949, 3).

Tentativat politike të pushteteve totalitare dhe jo vetëm, për të kontrolluar dhe menaxhuar me elementet e lojës dhe sportit përqendrohen në përdorimin e ngjarjeve të karakterit sportiv për qëllime të pushtetit dhe ideologjive që përfaqësojnë. Ruajtja e *status quo-së* është efekti që synohet të realizohet përmes kontrollit mbi domenin e lojës dhe sporteve (Bar-on 2014, 24). Në diktatura, sukseset e mundshme të sportistëve në ngjarjet sportive, interpretoheshin si suksese të prijësit, ideologjisë politike, apo partisë. Janë të shumta rastet e përndjekjes dhe burgosjes së sportistëve, në rastet kur ata nuk pajtoheshin ose kundërshtonin pushtetin (Po aty, 23 - 38).

Ngjarjet e karakterit sportiv të përmasave të mëdha ndërkombëtare por edhe lokale, mund të prodhojnë efekte që janë në kundërshtim me politikat e pushtetit. Me aktivitetin e tyre profesional nëpër fushat dhe arenat e sportit, personalitetet sportive, afektojnë qëndrimin e masave, si në aspektin emocional, ashtu edhe në atë mendor-psikik. Në këtë aspekt, tek individët dhe grupet sociale manifestohen modele të veçanta sjelljeje, dhe shpërfaqën mikro-identitete me të cilat lidhen emocionalisht. Janë pikërisht këto momentet kur cenohet integriteti i figurës së liderit të partisë - prijësit, ngase autoriteti i tij i pakontestueshëm, vihet në sprovë. Prandaj me të drejtë Peter Craig thekson se “Veprimet e zakonshme që kombinohen për të krijuar dhe definuar stilin tonë të jetës (dhe zgjedhjet tona sportive) janë të rëndësishme sepse ato na ndihmojnë për të zhvilluar identitetet tona të veçanta” (Craig 2008,

146). Autori vazhdon më tutje duke theksuar se këto identitete sociale që operojnë brenda një kulture më masive, potencialisht kanë fuqinë të ndikojnë drejtpërdrejtë rendin social dhe strukturat ekzistuese brenda atij rendi.

Teoritë sociale bashkëkohore dhe analizat filozofike mbi modernitetin, i kanë vënë në dyshim potencialet emancipuese dhe aspektet e mendjes racionale të vizionit modernist. “Mendja totalizuese, si bartëse, agjens i unitetit, totalitarizon-implikon dominimin ndaj çdo gjëje” (Salihu 1997, 21). Ndërsa, tendencat për kontroll dhe normim të secilit aspekt të jetës në modernitet, mbartin me vete tensionin e pakalueshëm psikik dhe social, i cili në vazhden e shprehjes objektive në realitetet sociale, kërkon të manifestohet në forma të ndryshme, qofshin ato edhe të pavetëdijshme.

Loja dhe aktivitetet sportive që në parim janë forma iracionale të të shprehurit të nevojave të individit dhe grupeve sociale për përkatësi, identifikim, rekreacion dhe zbavitje u transformuan në epokën e modernitetit. Ato ishin pika reference e hapësirave të reja sociale, në të cilat aktorët socialë, arratiseshin përkohësisht nga modelet dhe strukturat racionaliste të organizimit shoqëror. Robert Kerr, kur flet për futbollin amerikan thekson se, është më se e sigurt se ai nuk do të na pajisë me ndonjë me përgjigje definitive dhe absolute, por gjithmonë do të na dhurojë ngjarje dhe rrëfime të pafundta për të cilat kemi shumë nevojë (Kerr 2015, 79).

Megjithëse si ide mund të duket jo-realiste, dhe jashtë kontekstit, pajtimi në mes të kritikëve të modernes dhe post modernes, në kuadër të *teorisë së veprimit komunikativ* të Jurgen Habermas, ku “subjektet merren vesh për të përmbushur interesat e tyre specifike në saje të bashkëpunimit” (Kullashi 2016, 29), dhe konsensusit, paracialisht do të mund të realizohej në fusha dhe hapësira të ngjashme që lidhen me aspektet e lojës dhe sporteve. Në këtë rast, jo domosdoshmërisht shtrohet nevoja për komunikim verbal në mes të subjekteve komunikuese, ai mund të jetë mimetik, simbolik dhe inteligjent, me çka edhe do të ulej mundësia e antagonizmave dhe konfrontimeve.

Gjatë kësaj analize kemi vërejtur se si pushtetet politike të periudhës moderne, por edhe më herët, kanë tentuar që ta shfrytëzojnë domenin e lojës dhe sporteve për qëllime dhe kauza politike. Madje përgjatë shek. XX, sportet shiheshin si mjet propagandues dhe mobilizues i masave, por edhe i ruajtjes së *status quo*-së. Po ashtu janë elaboruar idetë dhe pikëpamjet mbi karakterin social dhe ekonomik të lojërave dhe sporteve. Mbi të gjitha është diskutuar, procesi i transformimit dhe kodifikimit normativ të sporteve në periudhën e modernitetit, si dhe mbi elementët iracionale që gërshetohen në sferën e emocionalitetit dhe spontanes, tek secili aktor social, i angazhuar në procesin e lojës.

## BIBLIOGRAFIA

1. Almeida, Bettine Marco, and Gustavo Gutierrez. 2013. "Norbert Elias and Contemporary Sport: Comment about the civilizing process and controlling emotions in extreme sports." *ALESDE* 46-53.
2. Bar-on, Tamir. 2014. *The World through Soccer - The Cultural Impact of Global Sport*. Lanham • Boulder • New York • Toronto • Plymouth, UK: ROWMAN & LITTLEFIELD.
3. Craig, Peter. 2008. "Sport and consumer society." In *Sport Sociology*, by Peter Craig and Paul Beedie, 146. London: Learning Matters Ltd.
4. Crego, Robert. 2003. *Sports and games of the 18th and 19th centuries*. London: Greenwood Press.
5. Elias, Norbert. 1994. *The Civilizing Process*. Malden: Blackwell Publishing.
6. —. 2001. *The Society of Individuals*. New York & London: Continuum.
7. Foucault, Michel. 2010. *Disiplinë dhe ndëshkim*. Tiranë: Odeon.
8. Fromm, Erich. 1998. *Arratisje nga liria*. Tiranë: Phoenix.
9. Harvey, Adrian. 2005. *Football: the first hundred years - the untold story*. London: Routledge.
10. Horkheimer, Max, and W. Theodor Adorno. 2000. *Dialektika e Iluminizmit*. Tiranë: ISP & Dita.
11. Huizinga, Johan. 1949. *Homo ludens - A study of the play-element in culture*. London: Routledge & Kegan Paul.
12. Kerr, Robert L. 2015. *How Postmodernism explains Football and Football explains Postmodernism*. New York: PALGRAVE MACMILLAN.
13. Kullashi, Muhamedin. 2016. *Dy gjenealogji të modernitetit*. Prishtinë: Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës.
14. Nisbet, Robert. 1996. *Në kërkim të bashkësisë*. San Francisco: Shtëpia botuese encikopedike.
15. Salihu, Astrit. 1997. *Diskursi Fologjik i Postmodernës*. Pejë: Dukagjini.
16. Sonntag, Albrecht. 2015. "Up to the expectations? Perceptions of Ethnic diversity in the French and German National team." In *The European Football Championship-*



*Mega event and Vanity fair* , by Albrecht Sonntag, Alexandra Schwell and Basak Alpan, 102. London: Palgrave - Macmillan.

17. Veyne, Paul. 1997. "Foucault Revolutionizes History." In *Foucault and his Interlocutors*, by Arnold I. Davidson. Chicago & London: The University of Chicago Press.
18. Woog, Adam. 2014. *History,s Great Structures - The Roman coloseum*. San Diego: Reference Point.
19. Young, David C. 2004. *A Brief History of the Olympic Games*. Oxford: Blackwell Publishing.



## METAFIZIKA E PLURALIZMIT BOTËKUPTIMOR NË SHOQËRITË POST-INDUSTRIALE

### *Abstract*

*As the 1970s saw the development of technology reaching initially its peak, such a decade is considered also as the focal point of occurring transition from industrial to post-industrial societies, which is compound of two core components: knowledge and information. In this regard, information has undergone through rapid changes and as a result of its dissemination through telegraph, telephone, radio and television, and nowadays internet which among others have influenced changing the ways of thinking. Having information creates significant advantages framed into case-based politically constructed that enable to shape public opinion which is frequently conducted through the methodology of critical rationalism. Accordingly, pluralism of views, more precisely plurality of thoughts of all members of the society, implying political, philosophical and religious views is a mechanism that does not produce necessary legitimacy of decision and policies. Hence, possibility to emerge social movements as attribution of modernity is lesser. This is applied to Kosovo as well which has passed through different stages of receiving and providing information since the international administration up to date. Lack of social movements in Kosovo can be assumed also as a consequence of superficial pluralism that has shaped dichotomy of Kosovo's political elite and its fragile political discourse. This paper aims to analyse influence of media towards shaping public profiles, policymaking, and legitimacy as well as evolving of public opinion. These components are vital with respect to country's political direction and conceptualizing the public space as a whole. The paper is conducted by deconstructing public discourse in Kosovo, and furthermore it is enriched through research work on particular elements for the purposes of the paper.*

### **Ndikimi i medieve në krijimin e profileve publike**

Në vitet e '70-ta të shekullit XX, kur zhvillimi i teknologjisë arriti një shkallë jo të njohur deri atëherë, konsiderohet edhe koha kur ndodhi ndryshimi i shoqërive, deri atëherë industriale dhe kalimi i tyre në ato post-industriale, e cila karakteristikë kryesore ka dijen dhe

informacionin.<sup>117</sup> Fusha ku më së shumti pësoi ndryshime ishte ajo e informimit, që si rezultat i shpërndarjes së shpejtë të informacionit përmes mjeteve të caktuara të komunikimit, dikur telegrafi, telefoni, radio dhe televizioni, si dhe tani interneti, kanë mundësuar ndër të tjera edhe ndryshimin e mënyrës së të menduarit. Posedimi i informacionit krijon përparësi të konsiderueshme brenda një rrethanshmërie politikisht të konstruktuar, i cili mundëson krijimin e opinionit publik që jo rrallëherë në përbërjen e tij ka ide të papërligjura përmes një metodologjie të racionalizmit kritik. Në këto kushte, pluralizmi botëkuptimor apo shumësia e mendimeve të të gjithë anëtarëve të shoqërisë, çfarëdo qofshin ato: politike, filozofike apo religjioze, bëhet mekanikë, e cila jo në të gjitha rastet mund të prodhoj legjitimitetin e nevojshëm qoftë të vendimeve apo politikave të caktuara.

Atëherë, çfarë është pluralizmi botëkuptimor? Çdo individ brenda një bashkësie politike demokratikisht të organizuar gëzon ato të drejta, të cilat i japin atij statusin e elementit konstituiv asaj bashkësie, të cilin e njohim si shtet. Pos shumë të drejtave tjera, liria e shprehjes është në mesin e më të rëndësishmeve, sepse përmes saj njeriu zbërthen problemet duke e vënë në funksion të menduarit kritik. Njëra nga përparësitë që ka liria e shprehjes është pikërisht mundësia që çdo individ të bëjë të njohura pikëpamjet e tij. Njerëzit janë të majtë apo të djathë, liberal apo marksist, fetar apo ateist, gjë të cilat pjesërisht janë të mundshme edhe në raste tjera, por si tërësi janë të garantuar vetëm në një shtet ligjor demokratik. Atëherë ky diversitet pikëpamjesh, quhet pluralizëm botëkuptimor, të cilin filozofi dhe sociologu gjerman „Jürgen Habermas”,<sup>118</sup> e ka vlerësuar si njërin nga elementet që e mban gjallë shtetin ligjor demokratik.

Zhvillimi teknologjik, ka ndikuar fuqishëm në transformimin e profilit publik, duke e bërë pluralizmin botëkuptimor të ndryshueshëm me kohën, tri janë përfundimet në mesin e shumë të tillave, të cilat mund të provohen.

*Zhvillimi i teknologjisë e ka ndryshuar mënyrën e të menduarit.* Nëse debati për çfarëdo çështje dikur hapej dhe udhëhiqej nga intelektualë, që kryesisht kanë dalë nga universitete, akademi e institucione të llojllojshme, tani më ajo nuk ndodhë, sepse aktualiteti shoqëror nuk ka më intelektual me ndikim në shoqëri, të paktën jo në Kosovë. Pse nuk ka të tillë? Janë dy nga shumë faktorë, që duhet të evidentohen këtu: (i) universitetet dhe (ii) mediat sociale. *E para*, në shtatëmbëdhjetë vitet e fundit, universiteti në Kosovë ka ndryshuar shumë në

---

<sup>117</sup>Dahrendorf, R. (1997). *Konflikti shoqëror modern; ese për politiken dhe lirinë*. Tiranë: Fondacioni SOROS.

<sup>118</sup>Hubermas, J. (2008). *Midis Natyralizmit dhe Religjionit*. Shkup: Asdreni.

përmbajtje dhe funksion të tij. Në përmbajtje, universitetet në vendin tonë nuk janë të tillë, por janë shkolla, shkolla jo në kuptimin anglez të fjalës, që nënkupton shkollë të të menduarit, por shkollë e cila ofron shërbime të dijes, shpesh kundrejt një pagese të caktuar, por në të cilën nuk bëhet shkencë. Pra, universitetet e Kosovës, duke filluar që nga ai i Prishtinës si më i vjetri, nuk bëjnë hulumtime shkencore, që sadopak të jenë konkurrent në nivel rajonal, nëse jo më gjerë. P.sh. Universiteti i Prishtinës nuk ka një revistë të njohur, në të cilën do të publikonin hulumtues të huaj dhe vendor, apo çfarë është edhe më handikap nuk ka as shtëpi botuese. Jo vetëm universitetet, por edhe institutet e punës kërkimore që eventualisht funksionojnë në kuadër të universiteteve në Kosovë kanë kontribuar në degradimin e mendimit kritik. Po ashtu, universitetet këtu nuk përfillin parimin demokratik të vendimmarrjes, e cila duhet të aplikohet jo vetëm në Qeveri e Kuvend, por edhe në organizata dhe institucione tjera publike. Duke mos u respektuar ky parim, u është dhënë hapësirë për t'u bërë pjesë e stafit të tyre njerëzve jomeritor, të cilët vështirë të besohet se mund të bëjnë kërkime shkencore me të cilat do ta zhvillonin universitetin. E dyta, rënia e universitetit u ka dhënë hapësirë mediave sociale për të shtrirë ndikimin e tyre në hapësirën publike, që ka rezultuar të jetë negativ, për shkak të mënyrës së funksionimit të tyre. Sikur ky mjet komunikimi të kishte ato rregulla, me të cilat debati në to do të kishte një rrjedhë logjike, pak a shumë vazhdimësi e debateve të mëparshme intelektuale, atëherë ato do të forconin pluralizmin botëkuptimor dhe rrjedhimisht edhe do të rrisnin legjitimitetin e vendimeve dhe politikave. Por, kjo aktualisht nuk ndodh. Në media sociale nuk ka kriteret për tu bërë pjesë e debateve. Aty kanë mundësi të inkuadrohen të gjithë, pavarësisht kualifikimit dhe qëllimit që ka, si dhe pavarësisht çfarëdo gjuhe që përdorë.

Me rastin e nderimit me titullin doktor Honoris Causa nga Universiteti i Torinos, në shkurt të vitit 2016, në fjalimin e tij, filozofi dhe shkrimtari i njohur italian, Umberto Eco, u shpreh se: *“Media sociale u kanë dhënë të drejtën e fjalës idiotëve. Më parë ata flisnin vetëm në kafene pas një gote me verë, pa e dëmtuar komunitetin. Ua mbyllnin menjëherë gojën, ndërsa tani kanë të njëjtën të drejtë fjale me një fitues të çmimit Nobel. Është pushtim idiotësh.”*<sup>119</sup> Megjithatë mund të duket e vrazhdë për elegantët e gjuhës, Eco paraqet një të vërtetë që është lehtësisht e argumentueshme. Ta zëmë, shumë prej analistëve të njohur në Kosovë, kanë portale të tyre, që ofrojnë lajme dhe që bëjnë një garë mes vete se kush po e përcjellë më shpejt informacionin te publiku, apo e fabrikonjë atë, kurse publikun e kanë

---

<sup>119</sup>Fjalim i mbajtur nga Umberto Eco, në Universitetin e Torinos me, me rastin e marrjes së titullit Honoris Causa. Për më shumë shiko: <https://comipi.wordpress.com/2015/06/18/the-invasion-of-the-idiot-and-modern-churnalism/>

edukuar sipas mënyrës së tyre të funksionimit, ku hë për hë njerëzit janë të interesuar më shumë për posedim të informacionit se sa për zotërim të dijes. Situata ka ardhur deri aty sa publiku më të saktë e merr mendimin e këtyre analistëve politikë, edhe nëse ata zunë të flasin për çështje për të cilat s'kanë marrë as edhe një leksion të vetëm, se sa që merret në konsideratë mendimet e profesionistëve. Përfundimisht, realiteti social e konstaton konkluzionin e politologut francez Raymon Aron,<sup>120</sup> i cili në librin e tij *Opiumi i Intelektualëve* thotë: *“në ditët e sotme s'ka më intelektual, por vetëm ekspert mediokër”*.

Për pasojë debatet as nuk hapen, as nuk zhvillohen dhe as nuk përfundojnë më në qarqe akademike, por vetëm nëpër media dhe ambiente informate, ku kriteret profesionale më së paku merren parasysh. Pasoja e këtij shkaktari është një stil i të menduarit, i cili është tërësisht sipërfaqësor, pa përmbajtje dhe ndoshta deri në një masë të caktuar edhe i pavlerë. Në këto rrethana në shoqëri ka profile publike të certifikuar përmes medieve me etikë profesionale të reduktuar në maksimum.

*Media, krahas fabrikimit të informacionit, njëherësh fabrikonjë edhe njeriun e dijshtëm.* Në Kosovë, kriteret profesionale për të qenë analist, apo analist politik për t'u shprehur më konkretisht, janë minimale. Në secilën situatë shoqërore, kur ndodhitë e pazakonta vijnë në shprehje është e natyrshme që për zgjidhjen e problemeve të marrim mendimet e eksperteve, të cilët e kanë studiuar fushën, ta zëmë për politikë duhet të flasë një politolog, për drejtësi një jurist, për politikat fiskale dhe monetare një ekonomist, për universin një astronom, për rrezatimet radioaktive një fizikan, e kështu më radhë. Për të gjitha këto tema, në Kosovë flasin analistët, të cilët me profesion mund të jenë gazetarë, dizajnerë, agronomë apo çfarëdo tjetër. Mënyra si i trajtojnë problemet, idetë e tyre i paraqesin në formën e aksiomave, çfarë është kundërvlerë e pluralizmit botëkuptimorë. Për t'u bërë analist i tillë, ndoshta i vetmi kriter që duhet të plotësohet është miqësia që duhet të krijosh me udhëheqës të medieve, në mënyrë që këta të fundit të japin hapësirën mediale të nevojshme për ta thënë atë që mendon, pavarësisht nivelit të cilësisë që mund të ketë ajo që thuhet. Ky model i analistit, në terma tjerë është edhe modeli i njeriut të dijshtëm në Kosovë, sidomos kur diskutohet për çështje politike, edhe pse ndoshta në gjithë jetën e tyre mund të mos kenë marrë as edhe një leksion të vetëm nga shkenca politike ose nuk janë të bazuara në ndonjë hulumtim empirik paraprak. Për më tepër, kjo mund të verifikohet përmes zbërthimit të dy shembujve në vijim:

---

<sup>120</sup> Aron, R. (2005). *Opiumi i intelektualëve*. Trianë: DITURIA.

*E para*, të gjithë ne që kemi interes për ngjarjet ditore dhe shërbehemi përmes medieve të çfarëdoshme për t'u informuar, dëgjojmë shumë shpesh shprehjen “pozitë dhe opozitë”. Në literaturën e shkencës politike, të bërë nga njerëz serioz, në asnjë rast nuk haset një formulim i tillë. Zakonisht në raste si këto, paraqiten shprehjet, “qeveria dhe opozita” apo “pushtet dhe opozitë”. Ndryshimi i saj në versionin “pozitë – opozitë” është rezultat i mediave, të përbërë nga gazetarë, të cilët në etikën e tyre profesionale kanë deficite të konsiderueshme. Atëherë ku qëndron gabimi? Opozita është nocion politik, i cili paraqet njërën nga dy pjesët e dikotomisë politike, ku pjesa tjetër quhet qeveri, pushtet apo edhe mazhorancë. Asnjëra nga këto të fundit nuk mund të përshkruhet as për së afërmi me fjalën “pozitë” nëse paraprakisht kemi përdorur fjalën “opozitë. Jo vetëm në këtë rast, por në asnjë rrethanë tjetër nuk mund të përdoret si e tillë.

*E dyta*, në një konferencë të organizuar në maj 2016, nga Qendra për Kurajo Politike, në të cilën flitej për rolin e komunitetit akademik në zhvillimet e politikave dhe në vendimmarrjen, njëri nga të pranishmit që përfaqësonte Institutin për Studime Politike dhe Juridike, teksa prezantonte përvojën e tij, përdori shprehjen “demokraci industriale”, me të cilën përshkruante vendet perëndimore. Folësi, në kontekst të asaj që shpjegonte, shembullin që mori ishte i duhuri, por nocioni që përdori për t'i përshkruar ato, pra ishte i gabuar. Si nocion në politologji, demokracia industriale paraqet diçka komplet të ndryshme nga ajo që është thënë në këtë rast. Sipas politologut të njohur italian, Giovanni Sartori<sup>121</sup> në studimin e tij dhjetëvjeçar “Edhe një herë për teorinë e demokracisë” konstaton se demokracia industriale “është demokraci brenda ndërmarrjeve industriale... e cila ...është një përpjekje për t'ia përshtatur demokracinë e drejtpërdrejtë të grekëve një shoqërie industriale në të cilën anëtari i bashkësisë politike, polites-i, zëvendësohet nga anëtari i bashkësisë ekonomike, punëtori në vendin e punë.” Ky term, nuk e nënkupton demokracinë politike, siç e ka prezantuar folësi, por një variant që vështirë të gjendet një rast më i përafërt se sa sistemi jugosllav i vetëqeverisjes që është aplikuar nga ish udhëheqësi komunist Josip Broz Tito. Kështu që, sipas kësaj, folësi ka gabuar jo për shkak të qëllimit që kishte, por nga mungesa e kompetencës akademike në fushën për të cilën diskutonte.

Këto janë vetëm dy nga shumë raste, ku përdorën shprehje të gabuara, sidomos sa herë diskutohet për politikën, nga njerëz që realisht e mbizotërojnë hapësirën meditative si

---

<sup>121</sup>Sartori, G. (2006). *Edhe një herë për teorinë e demokracisë; Pjesa e parë: Debati bashkëkohor*; Tiranë: DITURIA. Faqe 25-27

analistë. Ky model i analistit është modeli i njeriut të dijshtë, që i ngatërron konceptet si pasojë e paditurisë, të cilët janë fabrikim i mediave. Njeriu i dijshtë është kompetent që të flasë, të jap mendime kapitale edhe nëse nuk janë të tilla, të konstatoj të vërteta edhe nëse burim të vetëm përmes së cilave i arsyetojnë ato, i kanë informacionet që vetë i fabrikojnë përmes mediave sociale gjatë ditës, e të cilat dalin i prezantojnë në mbrëmje në televizione dhe radio.

*Mungesa e lëvizjeve shoqërore dhe intelektuale në Kosovë është pasojë e degradimit të mendimit kritik.* Shkaqet e përmendura më sipër e kanë transformuar në mënyrë rrënjësore mendimin kritik. Për më keq ato kanë vënë në pikëpyetje nëse vërtet ka mendim kritik në Kosovë (me disa përjashtime) dhe nëse “dija” e cila fitohet nga institucionet universitare të vendit kontribuon në zhvillimin e mendimit kritik të pavarur për fenomenet shoqërore. Një vështrim i thjeshtë mund të na çojë në konstatimin e frikshëm se mendimi kritik është duke perënduar në Kosovë, si pasojë e degradimit të sistemit arsimor në vend dhe veçanërisht atij universitar. Kjo ka vazhduar dhe po vazhdon të prodhojë mediokritet në vend se të zhvillojë dhe emancipojë mendimin kritik në shoqëri.

Rrjedhimisht, kjo dëshmohet qartazi nga mungesa e çfarëdo lëvizje shoqërore në Kosovë që prej përfundimit të luftës (1999) dhe deri më tash (2017). Me fjalë të tjera, këtu vihet në spikamë mungesa e ndonjë lëvizje shoqërore të karakterit qoftë akademik, universitar ose intelektual, e cila do të angazhohej në mënyrë aktive për ndryshime pozitive në vend. Edhe pse tendenca është që lëvizjet shoqërore në të shumtën e rasteve të ndërlidhen si lëvizje politike, megjithatë ato në vete bartin edhe komponentën e progresit të mendimit shoqëror si karakteristikë e modernitetit në përgjithësi. Në këtë drejtim, sikurse për çështje të tjera, edhe për lëvizjet shoqërore ka teori dhe përcaktime të ndryshme. Madje, edhe ndërmjet teoricienëve ka mospajtime të thella për këtë temë. Sidoqoftë, nocioni që më së tepërmi i afrohet qëllimit tonë është përkufizimi i dhënë nga profesori amerikan i shkencave politike, Sidney Tarrow (1994), sipas të cilit “*lëvizjet shoqërore lindin me mbështetje kolektive për të sfiduar elitat, autoritetet... me qëllime kolektive dhe të solidaritetit*”. Megjithëse mjaft i përgjithësuar, ky përkufizim tregon në vetvete për thelbin e lëvizjeve shoqërore (politike, intelektuale, kulturore, ekonomike etj). Në rastin e Kosovës, shpjegon se si mungesa e lëvizjeve të tilla po ndikon në zvetënimin e mëtejshëm të mendimit të kritik, apo në të allasojtën e saj, mbi çështje a politika të ndryshme në interes të publikes. Për më tepër, mungesa e tyre ka nxjerrë në sipërfaqe atë që dihet, por pothuajse nga askush nuk pranohet: mungesën e debatit (çfarëdo qoftë ai) të ngritur nga qarqe universitare për çështje të cilat



shqetësojnë shoqërinë, përkatësisht publikun. Pra, mungesa e guximit intelektual ka bërë që temat të cilat dominojnë të ashtuquajturin “debat” në Kosovë të “debatohen” sipërfaqësisht dhe aty për aty pa një zbërthim empirik të problemeve kyçe shoqërore.

Mungesa e lëvizjeve intelektuale dhe vazhdimi i kësaj status quo-je të absurditetit, ku për 17 vjet me radhë autoriteti (politik) nuk është sfiduar përmes një lëvizje të organizuar intelektuale, i ka zgjatur jetën edhe më tej elitave mediokre politike. Pavarësisht sfidave, problemeve dhe krizës së një mendimi kritik me peshë publike në vend, duket se është krijuar një marrëdhënie paradoksale ku “intelektuali” në Kosovë është shndërruar në një qenie politikisht pasive pa e ndjerë nevojën e imponimit të ndryshimeve. Madje, kjo vërehet edhe nga mosgatishmëria për të dal jashtë kornizave ekzistuese duke krijuar njëherësh zonën e tyre të komfortit, gjë që për autorët e kësaj eseje është shprehje e frikës për të rezistuar, kundërshtuar apo sfiduar gjendjen nëpër të cilën kalon vendi. Kjo më së miri do të ilustruhet si në rastin e mëposhtëm.

Kriza ekonomike që viteve të fundit kaploi Evropën, veçanërisht disa prej vendeve të Bashkimit Evropian (në këtë rast Spanjën), dëshmoi se intelektualët nuk duhet të rrinë duarkryq. Përkundrazi, rasti i Spanjës dëshmon se si elitat intelektuale mund të bëjnë ndryshimin. E nisur si një lëvizje shoqërore nga akademikë të fushës së shkencës politike, filozofisë, artit, ekonomisë etj., për të kundërshtuar disa prej politikave të BE-së gjatë krizës ekonomike, lëvizja shoqërore spanjolle e quajtur PODEMOS,<sup>122</sup> doli në pah në vitin 2011 me elemente të fuqishme intelektuale. Duke kanalizuar pakënaqësinë qytetare si pasojë e krizës ekonomike, ku shkalla e papunësisë së lartë në këtë vend shënoi shifra alarmante, një lëvizje e tillë intelektuale dërgoi mesazhin se ndryshimi duhet të vijë nga akademikë dhe intelektualët kur vendi zhytet në krizë. Karakteristikë e kësaj lëvizje është se ka lindur nga një postim i vetëm në një media sociale (Tweeter), për t’u shndërruar në një katalizator i zhvillimit shoqëror. Është rast i kundërt me atë të Kosovës, kur media sociale ka ndikim pozitiv te publiku.

Shembulli i përmendur më lartë do të mund t’i shërbejë Kosovës si një mësim për të ardhmen. Deri më tash as nuk janë bërë përpjekje të tilla. Të paktën nuk dihet të ketë dal në sipërfaqe ndonjë lëvizje intelektuale për të nxjerrë vendin nga kjo status quo. Pavarësisht krizës së rëndë shoqërore dhe politike si dhe ç’është më shqetësuese e mungesës së mendimit kritik në qarqet universitare, akademike dhe intelektuale në Kosovë, nuk e ndjehet për

---

<sup>122</sup>Për më shumë shiko: <https://podemos.info/>

obligim kontributi për zhvillimin e vendit, gjë që do të mund të manifestohej përmes shembullit spanjoll. Krejt lëmshi i kësaj gjendje ka një adresë: mediokritetin mbizotërues të instaluar nga mediat dhe universitetet në Kosovës duke i shërbyer me djallëzi elitës politike.

Duke vënë në pah rolin e lëvizjeve shoqërore në emancipimin politik të qytetarit, është më se e domosdoshme të ndryshohet qasje aktuale, veçanërisht në nivelin e elitave intelektuale, të cilat janë të vetëmjaftueshme në rrethin e tyre vicioz. Dalja në sipërfaqe e ndonjë lëvizje të re shoqërore do të reflektonte në ringjalljen e shpresës për ngritjen e zërit të intelektualëve dhe të studentëve të Kosovës për të ndikuar në mënyrë të fuqishme në sjelljen e ndryshimeve në vend. Kjo, sigurisht, do të mund të arrihej vetëm me një elitë tjetër intelektuale ku dija dhe informacioni nuk e përjashtojnë, por e plotësojnë njëra-tjetrën.

*Përfundimisht*,a është pluralizmi botëkuptimor vetëm shumësi mendimesh e opinionesh, në një shoqëri post-industriale, në të cilën mediat duke shfrytëzuar zhvillimin e teknologjisë fabrikojnë informacionin dhe njeriun e dijshtëm, duke e flakur dijen? Përgjigja është po, që në të vërtetë nuk do të duhej të ishte. Këtu fillimisht kemi të bëjmë me përmbysje rolesh, në të cilën mediat janë shkaktari kryesor, ku intelektual i është zëvendësuar me njeriun e dijshtëm të fabrikuar. Ushtrimi i lirisë së shprehjes si e drejtë demokratike duhet të përcillet edhe me një kod etik profesional, në mënyrë që pluralizmit botëkuptimor të mos humbas cilësinë dhe të mbetet i aftë për përligjur situata. Mendimet në formë konglomerati në shoqëritë post-industriale duhet të jenë faktorë modernizues i politikë-bërjes dhe vendimmarrjes, i cili duke e zgjeruar sfondin legjitimues, i jep atij rolin e një boshti qëndrese të demokracisë, qoftë si sistem qeverisës apo mënyrë jetese, ku lëvizjet shoqërore janë të mundshme. Kusht për të qenë i tillë, është kodi etik profesional i atyre që bëjnë opinion publik, të racionalizmit të mendimeve nëpërmjet kompetencës akademike.

## **BIBLIOGRAFIA**

1. Aron, R. (2005). *Opiumi i intelektualëve*. Tiranë: DITURIA.
2. Dahrendorf, R. (1997). *Konflikti shoqëror modern; ese për politiken dhe lirinë*. Tiranë: Fondacioni SOROS.

3. Hubermas, J. (2008). *Midis Natyralizmit dhe Religjionit*. Shkup: Asdreni.
4. Sartori, G. (2006). *Edhe një herë për teorinë e demokracisë; Pjesa e parë: Debat bashkëkohor*; . Tiranë: DITURIA.



## **PËRKTHIME**



## JEAN BAUDRILLARD: PRECESIONI I SIMULAKRAVE

Simulakrumi nuk është kurrë ajo që fshehë të vërtetën – është e vërteta ajo që fsheh faktin që nuk ka [të vërtetë, sh.p.]. Simulakrumi është e vërteta.

– Ecclestiastes

Nëse kur do të ishim në gjendje ta shohim përrallen e Borges-it në të cilin hartografët e Perandorisë vizatojnë një hartë aq të detajuar që përfundon duke mbuluar territorin përpikmërisht (rënia e Perandorisë është dëshmitare ndaj grierjes së kësaj harte, pak nga pak, dhe rrënimit e saj, edhe pse disa copa janë të vërejtshme në shkretëtirat – bukuria metafizike e këtij abstraksioni të rrënuar dëshmon drejt një krenarie të barabartë me Perandorinë dhe duke u kalbur si cofëtinë, duke u kthyer drejt substancës së tokës, pak si i dyfishit që përfundon duke qenë konfuz me realen përmes vjetërimit) – si alegoria më e bukur e simulacionit, kjo përrallë tani ka ardhur me fuqi të plotë për ne, dhe nuk ka asgjë pos sharmit diskret të simulacionit të rendit të dytë.<sup>123</sup>

Sot abstraksioni nuk është më ajo e hartës, dyfishit, pasqyrës ose konceptit. Simulacioni nuk është më ajo e një territori, një qenieje referenciale ose një substance. Është gjenerimi nga modelet e një realeje pa origjinë ose realitet: një hiperrealitet. Territori nuk i paraprin më hartës e as nuk i mbijeton. Është prapë se prapë harta që i paraprin territorit – ***precesioni i simulakrave*** – që e lind territorin, dhe nëse duhet të kthehemi te përralla, sot është territori copëzat e së cilit kalbën ngadalë përgjatë gjerësisë së hartës. Është realja dhe jo harta, gjurmët e së cilës ngulmojnë aty këtu në shkretëtirat që nuk janë më të Perandorisë, por tonat. ***Vetë shkretëtira e reales.***

Në fakt, edhe e pasqyruar, përralla e Borges-it është e papërdorshme. Vetëm alegoria e Perandorisë, ndoshta, mbetet. Për shkak që është me këtë të njejtin imperializëm që simulatorët e ditës së sotshme tentojnë ta bëjnë realen, të gjithë realen, të përputhet me modelet e tyre të simulacionit. Por nuk është më pyetje as e hartave as e territoreve. Diçka është zhdukur: diferenca sovrane, mes njëres dhe tjetres, që përbën sharmin e abstraksionit.

<sup>123</sup> J. Baudrillard, "L'ordre des simulacres" (Rendi i simulakrave) në *L'échange symbolique et la mort* (Shkëmbimi simbolik dhe vdekja) (Paris: Gallimard, 1976)

Për shkak që është diferenca ajo që themelon poezinë e hartës dhe sharmin e territorit, magjinë e konceptit dhe sharmin e reales. Kjo imagjinare e përfaqësimit, që përnjëherë arrinë kulminacionin dhe ngulfatjen nga projekti i marrëzishëm i hartografit i bashkëzgjërimit të hartës dhe territorit, zhduket në simulacionin, operacioni i të cilës është nuklear dhe gjenetik, aspak spekulativ dhe diskursiv. Është gjithë metafizika që është humbur. Jo më pasqyrë e qenies dhe aparençave, e reales dhe konceptit të vet. Jo më bashkëzgjërimit imagjinar: është miniaturizimi gjenetik që është dimenzioni i simulacionit. Realja prodhohet prej qelizave të miniaturizuara, matricave dhe bankave të memories, modeleve të kontrollit – dhe mund të riprodhohet në numër të padefinuar nga këto. Nuk ka më nevojë të jetë racional, sepse nuk e mat më vetën kundër një instance ideale ose negative. Nuk është më asgjë pos operacional. Në fakt, nuk është më në të vërtetë e vërteta, sepse asnjë imagjinare nuk e mbulon më. Është një hiperreale, e prodhuar nga një sintezë e ndritshme e modeleve kombinatorike në një hiper-hapësirë pa atmosferë.

Duke kaluar në një hapësirë, lakimi i së cilës nuk i takon më reales, as së vërtetës, epoka e simulacionit është e inauguruar nga likuidimi i të gjithë referentëve – më keq: me ringjalljen artificiale në sistemin e shenjave, një material më i lakueshëm se kuptimi, përgjersa e shtyn veten drejt të gjithë sistemeve të ekuivalencës, kundërshtimeve binare, drejt algjebërës kombinatorike. Nuk është më pyetje e imitimit, as e duplikimit, as edhe e parodisë. Është pyetje e zëvendësimit të të gjitha shenjave të reales për realen, si të thuash e një operacioni të deterrencës së çdo procesi real përmes dyfishit operacional të tij, një makinë programatike, metastabile, përsosshmërisht deskriptive që ofron të gjitha shenjat e reales dhe i bjen përshkurt të gjitha pengesave të saj. Kurrë më realja nuk do ta ketë shansin ta prodhojë vetën – kësajsoji është funksioni vital i modelit në një sistem të vdekjes, ose më mirë i ringjalljes së parashikuar që nuk i len më as ndodhisë së vdekjes një shans. Një hiperreale tanimë e strehuar nga imagjinaria dhe nga cilido dallim në mes reales dhe imagjinare, duke lënë hapësirë vetëm për përsëritjen orbitale të modeleve dhe gjenerimit të simuluar të diferencave.

## **Ireferencialiteti Hyjnor i Imazheve**

Të dissimulosh është të pretendosh që nuk ke atë që ke. Të simulosh është të trillosh që ke atë që nuk ke. Njëra nënkupton një prani, tjetra një mungesë. Por, është më e komplikuar se aq për shkak që simulimi nuk është pretendimi: ‘Kushdo që trillon një sëmundje mund thjesht të qëndroj në shtrat dhe të bëjë gjithkënd të besoj që është i sëmurë. Kushdo që



simulon një sëmundje prodhon në vetvete disa nga simptomat. ‘’ (Littre). Kështuqë, pretendimi, ose dissimulimi, lë parimin e reales të paprekur: diferenca është gjithmonë e qartë, është thjesht e maskuar, përderisa simulacioni kërcenon diferencën në mes ‘së vërtetës’ dhe ‘së rremës’, ‘reales’ dhe ‘imagjinares’. A është simuluesi i sëmurë apo jo, përderisa ai prodhon simptoma ‘të vërteta’? Objektivisht dikush nuk mund ta trajtojë atë si të ishte ose i sëmurë ose jo i sëmurë. Psikologjia dhe medicina ndalojnë në këtë pikë, të penguar nga e vërteta tanimë e pagjetshme e sëmundjes. Përderisa çfarëdo simptome mund të ‘prodhohet’ dhe nuk mund të merret më si fakt i natyrës, atëherë çdo sëmundje mund të konsiderohet si e simulueshme dhe e simuluar, dhe mjekësia humb kuptimin e vet për shkak që ajo di vetëm si ti shërojë sëmundjet ‘reale’ duke u bazuar në shkaqet objektive të tyre. Psikosomatika zhvillohet në një mënyrë të dyshueshme në kufijtë e principit të sëmundjes. Sa për psikanalizën, ajo e transferon simptomën e rendit organik në atë të pavetëdijshëm: i dyti është i ri dhe i marrur si ‘reale’ më reale se tjetra – por pse do të ishte simulacioni në dyert e së pavetëdijshmës? Pse nuk munda ‘puna’ e pavetëdijës të ‘prodhohej’ në mënyrën e njëjtë si cilado simptomë e vjetër e medicinës klasike? Ëndrrat veçse janë.

Sigurisht, psikiatri synon që ‘për çdo formë të alienimit mental ka një rend të caktuar në vargun e simptomave, për të cilat simuluesi është injorant dhe në mungesën e së cilave psikiatri nuk do të mashtrohej.’ Kjo, (që daton nga 1865) në mënyrë që të mbrojë principin e një të vërtete me çdo kusht dhe ti shpetojë interrogimit të parashtruar nga simulacioni – të diturit që e vërteta, referenca, shkaku objektiv kanë rendur së ekzistuari. Tani, ç’mund të bëjë medicina me çka lundron ose në anën e sëmundjes, në cilëndo anë të shëndetit, me duplikimin e sëmundjes në një diskurs që nuk është më as i vërtetë as i rremë? Ç’mund të bëjë psikanaliza me duplikimin e diskursit të pavetëdijës në diskursin e simulacionit që kurrë nuk mund të demaskohet, sepse nuk është as i rremë?<sup>124</sup>

Ç’mund të bëjë ushtria për simuluesit? Tradicionalisht i demaskon dhe i ndëshkon, duke u bazuar në një princip të kjartë të identifikimit. Sot mund të nxjerrë një simulues shumë të mirë si përpikmërisht ekuivalente me një homoseksual ‘real’, një pacient të zemrës ose një të marrë. Edhe vetë psikologjia ushtarake tërheqet nga siguritë Karteziene dhe heziton të bëjë dallimin në mes së vërtetës dhe së rremës, në mes simptomës së ‘prodhuar’ dhe autentike. ‘Nëse është kaq i aftë të veprojë si i marrë, është për shkak se është i tillë.’ E as që është

<sup>124</sup> Një diskurs që vet nuk mund të zgjidhet në transferencë. Është ndërthyerja e këtyre dy diskurseve që e bën psikanalizën të pandalueshme.

psikologjia ushtarake gabim në këtë çështje: në këtë kuptim, të gjithë njerëzit e çmendur simulojnë, dhe kjo mungesë e dallimit është lloji më i keq i subverzionit. Është kundër kësaj mungese së dallimit që arsyeja klasike e armatosi vetën në të gjitha kategoritë e saj. Por është ajo që sot përsëri i merr anën, duke përmbytur parimin e të vërtetës. Përtej medicinës dhe ushtrisë, terrene të favorizuara të simulacionit, pyetja kthehet tek religjioni dhe simulakrumit të hyjnisë: “Unë e ndalova që të ketë ndonjë simulakra në tempuj sepse hyjnia që jetëson natyrën nuk mund të përfaqësohet kurrë.” Në të vërtetë mund të jetë. Por çfarë bëhet me hyjninë kur e zbulon vetën në ikonat e veta, kur është e shumëfishuar në simulakrume? A mbetet fuqia supreme që thjeshtë inkarnohet në imazhe si një teologji e dukshme? Apo e avullon vetën në simulakrume që, vetëm, shkarkojnë fuqinë e tyre dhe madhësinë e fascinimit – makineria e dukshme e ikonave zëvendësuar për Idenë e pastër dhe të kuptueshme të Zotit? Kjo është pikërisht çka frikësoj Ikonoklastët, përleshja mileniale e së cilëve është akoma me ne sot.<sup>125</sup> Kjo pikërisht për shkak që ata predikuan plotëfuqinë e simulakrave, fakultetin që simulakrat kanë për fshirjen e Zotit nga ndërgjegjja e njeriut dhe të vërtetën destruktive, asgjësuese që ato lejojnë të paraqitet – që thellë thellë Zoti kurrë nuk ka ekzistuar, që vetëm simulakrumi ekzistoi ndonjëherë, madje që Zoti vetë nuk ishte kurrë asgjë pos simulakrumit të vet – nga kjo erdhi shtysa e tyre të shkatërrojnë imazhet. Nëse do të kishin mundur të besonin që këto imazhe vetëm turbullonin dhe maskonin Idenë Platonike të Zotit, nuk do të kishte arsye të shkatërronin. Mund të jetosh me idenë e një të vërtetë të shtrembëruar. Por deshpërimi i tyre metafizik erdhi nga ideja që imazhi nuk fshinte as edhe gjë, dhe që këto imazhe ishin në esence jo imazhe, si do të bënte një model origjinal, por simulakrume të persosura, përgjithmonë të ndritur nga fascinimi i vetë tyre. Kështu, kjo vdekje e referentit hyjnor duhet të ndjellët me çdo kusht.

Mund ta shohësh se si ikonoklastët, të cilët dikush i akuzon për përbuzjen dhe mohimin e imazheve, ishin ata që i dhanë vlerën e tyre të vërtetë, ndryshe nga ikonolatët të cilët vetëm panë reflektime në to dhe ishin të kënaqur të nderonin një Zot filigran. Në anën tjetër, mund të themi se adhuruesit e ikonave ishin mendjet më moderne, më aventureske, sepse, në shtirjen e të bërit Zotin aparent në pasqyrën e imazheve, ata tanimë po vënin në skenë vdekjen e tij dhe zhdukjen e tij në epifaninë e përfaqësimeve të tij (të cilat, ndoshta, ata veçse e dinin që nuk përfaqësonin asgjë, që ishin thjesht një lojë, por ishte aty që loja e madhe qëndronte – duke e ditur gjithashtu që është e rrezikshme të demaskosh imazhet, sepse ato dissimulojnë faktin që nuk ka asgjë prapa tyre).

<sup>125</sup> Mf. Perniola, *Icones, visions, simulacres* (Ikona, vizione, simulakra), 39

Kjo ishte qasja e Jezuitëve, të cilët themeluan politikën e tyre në zhdukjen virtuale të Zotit dhe manipulimit tokësor dhe spektakular të vetëdijeve – zhdukja e Zotit në epifaninë e fuqisë – fundi i transhendencës, e cila tani shërben vetëm si alibi për një strategji plotësisht të lirë nga ndikimet dhe shenjat. Pas hollësisë së imazheve fshehet éminence grise i politikës. Në këtë mënyrë në pyetje do të ishte gjithmonë fuqia vrastare e imazheve, vrasësve të reales, vrasësve të vetë modelit të tyre, ashtu si ikonat Bizantine mund të ishin ato të identitetit hyjnor. Kësaj fuqie vrastare iu kundërvihet ajo e përfaqësimeve si një fuqi dialektike, mediacioni i dukshëm dhe i kapshëm i Reales. I gjithë besimi Perëndimor dhe besimi i mirë u ngërthyen në këtë bast mbi përfaqësimin: që një shenjë do të mund ti referohej thellësisë së kuptimit, që një shenjë do mund të shkëmbehej për kuptim dhe se diçka do mund ta garantoj këtë shkëmbim – Zoti sigurisht. Por farë nëse Zoti vetë do mund të simulohej, si të thuash që do mund të reduktohej në shenjat që përbejnë besimin? Atëherë i gjithë sistemi bëhet i papeshë, nuk është më asgjë pos një simulakrum gjigant – jo joreal, por simulakrum, do të thotë kurrë i shkëmbyer për realen, por i shkëmbyer për veten e vet, në një qark të pandërprerë pa referencë ose circumferencë.

Kësi është simulacioni, për aq sa e kundërshton përfaqësimin. Përfaqësimi rrjedh nga parimi i ekuivalencës së shenjës dhe reales (edhe nëse ekuivalenca është utopike, është një aksiomë thelbësore). Simulacioni, përkundrazi, rrjedh nga utopia e parimit të ekuivalencës, nga mohimi radikal i shenjës si vlerë, nga shenja si kthimi mbrapsht dhe dënimi me vdekje i çdo reference. Përderisa përfaqësimi tenton ta përvetësoj simulacionin duke e interpretuar si përfaqësim i rremë, simulacioni e mvesh të gjithë ngrehinën e vetë përfaqësimit si simulakrum.

Kështu do të ishin fazat e njëpasnjëshme të imazhit:

Është reflektimi i një realiteti të thellë;

E maskon dhe çnatyralizon një realitet të thellë;

E maskon *mungesën* e një realiteti të thellë;

Nuk ka lidhje me asnjë realitet: është simulakrumi i pastër i vetës.

Në rastin e parë, imazhi është një aparencë e mirë – përfaqësimi i takon rendit sakramental.

Në të dytin, është një aparencë e ligë, i takon rendit të maleficiencës. Në të tretin, ai luan në

të qenurit aparence – i takon rendit të magjisë. Në të katërtin, nuk i takon më rendit tëaparencave, por të simulacionit.

Tranzicioni prej shenjave që dissimulojnë diçka tek shenjat që dissimulojnë që nuk ka asgjë shënon një pikë kthyes vendimtare. E para reflekton një teologji të së vërtetës dhe fshehtësisë (së cilës nocioni i ideologjisë akoma i takon). E dyta inauguron epokën e simulakrave dhe simulacionit, në të cilën nuk ka më një Zot që e njeh të vetën, jo më një Gjykim të Fundit ta ndajë të rremën nga të vërteta, realen nga ringjallja e saj artificiale, për shkak që gjithçka është veçse e vdekur dhe e ringjallur paraprakisht.

Kur realja nuk është më ka ishte, nostalgjia fiton kuptimin e vet të plotë. Ka një shumësi të miteve të origjinës dhe shenjave të realitetit – një shumësi të së vërtetës, e objektivitetit dytësor dhe autenticitetit. Eskalacioni i të vërtetës, e përvojës së jetuar, ringjalljes së figurativës ku objekti dhe substanca janë zhdukur. Prodhimi plot panik i reales dhe referencialës, paralele me dhe më e madhe se paniku i prodhimit material: kështu është se si simulacioni paraqitet në fazën që na intereson neve – një strategji e reales, e neoreales dhe të hiperreales që gjithkund është dyfishi i një strategjie të deterrencës.

### **Ramses-i, ose Ringjallja e ngjyrosur me rozë**

Etnologjia u mbledh kundër vdekjes së saj paradoksale në 1971, dita kur qeveria Filipine vendosi t'i kthej ato pak Tasaday që vesa ishin zbuluar në thellësitë e xhungllës, ku ata kishin jetuar për tetë shekuj pa asnjë kontakt me pjesën e mbetur të species, në gjendjen e tyre primitive, jashtë shtrirjes së kolonizuesve, turistëve dhe etnologëve. Kjo në sugjerimin e vetë antropologëve, që po shihnin popujt indigjen të shpërbëhen menjëherë në kontakt, si mumje në ajër të hapur.

Në mënyrë që etnologjia të jetojë, objekti i saj duhet të vdesë, duke vdekur, objekti hakmirret për të qenurit ‘‘zbuluar’’ dhe me vdekjen e saj kundërshton shkencën që do ta kapë.

A nuk jeton e gjithë shkenca në këtë pjerrtësi paradoksale ndaj të cilës është e dënua nga zhdukja e objektit të vet në vetë të kuptuarit të saj, dhe nga kthimi i pamëshirshëm prapa që objekti i vdekur ushtron mbi të? Si Orfeu, ai gjithmonë kthehet rrotull shumë herët dhe, si Euridyce-a, objekti i saj bie prapa në Hades.

Është kundër këtij ferri të paradoksit që etnologët dëshiruan ta mbrojnë vetën duke i izoluar Tasaday-t me pyll të pashkelur. Askush nuk mund ti prek më ata: si në një minierë, vena [vein] është e mbyllur. Shkenca humb kapital të vlefshëm këtu, por objekti do të jetë i sigurtë, i humbur për shkencën, por i paprekur në “virgjinitetin” e vet. Nuk është pyetje e sakrificës (shkenca kurrë nuk e sakrifikon vetën, është gjithmonë vrastare), por të sakrificës së simuluar të objektit të saj në mënyrë që të shpëtoj parimin e realitetit. Tasaday-t, të ngrirë në elementin e tyre natyral, do të bëjnë për një alibi perfekte, një garancion i përjetshëm. Këtu fillon një anti-etnologji që nuk do të përfundojë kurrë dhe ndaj së cilës Jaulin, Castaneda, Clastres janë dëshmitarë të ndryshëm. Për çdo rast, evolucioni logjik i një shkence do të distancojë vetën gjithnjë e më shumë nga objekti i vet, derisa ta heq qafe plotësisht: autonomia e saj është bërë edhe më fantastike – ajo arrin formën e vet të pastër.

Indiani kështu u kthye në ghetto, në kufomën e xhamit të pyllit të pashkelur, përsëri bëhet modeli i simulacionit të gjithë Indianëve të mundshëm *nga përpara etnologjisë*. Ky model kështu i dhuron vetës luksin ta inkarnojë vetën përtej vetës në “bruto” realitetin e këtyre Indianëve që i ka rishpikur plotësisht – Të Egër [Savages] që i kan borxh etnologjisë pse janë akoma Të Egër: farë kthese e ndodhive, fare triumfi për këtë shkencë që u duk e dedikuar ndaj shkatërrimit të tyre!

Sigurisht, këta të egër janë të tillë pas vdekjes: të ngrirë, të kriogjenizuar, të sterilizuar, të mbrojtur deri në *vdekje*, ata janë bërë simulakrume referente dhe vetë shkenca është bërë simulacion i pastër. E njejta vlen në Crucesot, në nivelin e muzeve “të hapur” ku një u muzeumifikua in situ, si dëshmitarë “historik” të periudhës së tyre, lagje të plota të shtresës punëtore, zona të gjalla metalurgjike, një kulturë e tërë, meshkuj, femna dhe fëmijë të përfshirë – gjeste, gjuhë, doke të fosilizuara për së gjalli si në një fotografi të çastit. Muzeu, në vend se të jetë i rrethuar si terren gjeometrik, është tani gjithkund, si një dimenzion i jetës. Kështu etologjia, në vend se ta rrethojë vetën si një shkencë objektive, sot, i liruar nga objekti i vet, do të aplikohet te të gjitha gjërat e gjalla dhe ta bëjë vetën të padukshëm, si një dimenzion i katërt i plotëfuqishëm, ai i simulakrumit. *Ne të gjithë jemi Tasaday*, Indianë që janë bërë përsëri farë kanë qenë – Indianë simulakral që të paktën proklamojnë të vërtetën univerzale të etnologjisë.

Ne të gjithë jemi bërë specimeni të gjalla në dritën spektrale të etnologjisë, ose të anti-etnologjisë, që nuk është asgjë pos formës së pastër të etnologjisë triumfale, nën shenjën e diferencave të vdekura, dhe të ringjalljes së diferencave. Kështu, është shumë naive të

kërkosh për etnologjinë tek të Egrit ose në një vend të Botës së Tretë – është këtu, gjithkund, në metropoliset, në komunitetin e Bardhë, në një botë plotësisht të kataloguar dhe të analizuar, pastaj *e ringjallur artificialisht nën shenjat e reales*, në një botë të simulacionit, të halucinimit të së vërtetës, shantazhit të reales, e vrasjës së çdo forme simbolike dhe retrospektionit histerik, historik të saj – një vrasje, ndaj të cilës Të Egrit, noblesse oblige, ishin të parët që ranë viktimë, por që për një kohë të gjatë është zgjeruar në të gjitha shoqëritë Perëndimore.

Por në frymën e njejtë etnologjia na jep neve mësimin e vet të vetëm dhe të fundit, sekretin që e vran (dhe për të cilën Të Egrit dinin më mirë se ajo): hakmarrjen e të vdekurve.

Kufizimi i objektit shkencor është i barabartë me kufizimin e të marrëve dhe të vdekurve. Dhe ashtu si e gjithë shoqëria është e helmuar në mënyrë të pandreqshme prej kësaj pasqyre të marrëzisë që ka vënë para vetës, shkenca nuk ka zgjidhje pos të vdes e helmuar nga vdekja e këtij objekti që është pasqyra inverze e saj. Është shkenca që mjeshton objektet, por janë objektet ato që i japin kuptim, duke u bazuar në një kthesë të pavetëdijshme prapa, që vetëm jep një përgjigje të vdekur dhe rrethore një interrogimi të vdekur dhe rrethor.

Asgjë nuk ndryshon kur shoqëria then pasqyrën e marrëzisë (shkatërron çmenditë, i rikthen fjalën të çmendurve, etj.) as kur shkenca duket të ketë thyer pasqyrën e objektivitetit të vet (duke e fshirë vetën para objektit të vet, si në Castaneda, etj.) dhe ti nënshtrohet “diferencave”. Forma e prodhuar nga kufizimi ndjeket nga një mekanizëm i panumërt, i defraktuar dhe i ngadalësuar. Përderisa etnologjia shembet në institucionin e vet klasik, mbijeton në një anti-etnologji, qëllimi i së cilës është të riinjektojë trillimin e diferencës, trillimin e Të Egërve gjithkund, të fsheh që është kjo botë, e jona, që është bërë përsëri e egër në mënyrën e vet, si të thuash, që është e dërrmuar nga diferenca dhe vdekja.

Në të njejtën mënyrë, me pretekstin e ruajtjes së origjinalit, dikush i ndaloi vizitorët të hynin në shpellat e Lascaux, por një replikë e përpiktë ishte konstruktuar pesëqind metra larg tyre, ashtu që gjithkush të mund të shihte (shiqon përmes një vrime në shpellën autentike, pastaj viziton të tërën e rithemeluar). Është e mundur që kujtimi që origjinali groton është vetë e vulosur në mendjet e gjeneratave të ardhshme, por që nga tani nuk ka më ndonjë diferencë: duplikimi mjafton ti kthejë dyjat në artificiale.

Në të njejtën mënyrë, shkenca dhe teknologjia u mobilizuan së voni të shpëtojnë mumjen e Ramses-it të Dytë, pasi që u la të kalbet disa vjetë të shumta në thellësitë e një muzeu.

Perëndimi është i kapur me panik nga mendimi se nuk është i aftë ta ruajë atë që rendi simbolik ishte i aftë ta konzervonte për katërdhjetë shekuj, por jashtë vështirimit dhe larg nga drita e ditës. Ramses-i nuk shënjon asgjë për ne, vetëm mumja ka vlerë të pamatshme për shkak që është ka garanton që akumulimi ka kuptim. E tërë kultura jonë lineare dhe akumulative shembet nëse nuk mund ta përmbledhim të kaluarën në një pamje të qartë. Për këtë qëllim faraonët duhet të nxirren nga varret e tyre dhe mumjet jashtë heshtjes së tyre. Për këtë qëllim ata duhet të zhvarrosen dhe tu jepen nderime ushtarake. Ato janë pre edhe ndaj shkencës edhe ndaj krimbave. Vetëm fshehtësia absolute ua dha atyre këtë fuqi mileniale – mjeshterinë mbi kalbëzimin që shenjonte mjeshtërinë e të gjithë ciklit të shkëmbimeve me vdekjen. Ne vetëm dijmë si ta vendosim shkencën tonë në shërbim të *riparimit* të mumjes, domethënë ta kthente një rend të dukshëm, përderisa balsamimi ishte një përpjekje mitike që luftoj për përjetësimin e një dimensioni të fshehur.

Ne dojmë një të kaluar të dukshme, një continuum të dukshëm, një mit të dukshëm të origjinës, që na kthen sigurinë për fundin tonë. Për shkak që më në fund kurrë nuk i kemi besuar. Prej nga kjo skenë historike e marrjes së mumjës në airport-in e Orly-t. Pse? Për shkak që Ramses-i ishte një figurë e madhe despotike dhe ushtarake? Sigurisht. Por më së shumti për shkak që kultura jonë ëndërron, prapa kësaj fuqie defunkte që përpiket ta aneksojë, të një rendi që nuk do të kishte asgjë të bëjë me të, dhe ëndërron për të për shkak që e shfarosi duke e zhvarrosur si *e kaluara e vet saj*.

Ne jemi të fascinuar nga Ramses-i ashtu si Krishterët e Renesancës ishin nga Indianët Amerikan, ato qenie (njerëzore?) që nuk e kanë njohur kurrë fjalën e Krishtit. Kështu, në fillimin e kolonizimit, ishte një moment i shtangies dhe hutimit përpara vetë mundësisë për shmangien e ligjit universal të Ungjillit. Ishin dy përgjigje të mundshme: ose prano që ky ligj nuk ishte universal, ose shfarosi Indianët në mënyrë që të fshihet evidenca. Në përgjithësi, njëri kënaqte vetvetën duke i konvertuar, ose thjesht duke i zbuluar, që do të mjaftonte ti shfarosëshe dalëngadalë.

Kështu do të ishte e mjaftueshme ta zhvarrosësh Ramses-in për të siguruar shfarosjen e tij përmes muzeumifikimit. Sepse mumjet nuk kalben nga krimbat: ato vdesin duke u transplantuar nga një rend i ngadaltë simbolik, mjeshtër i kalbëzimit dhe vdekjes, në një rend të historisë, shkencës dhe muzeve, rendi jonë, që nuk mjeshtrojnë më asgjë, që vetëm di ta mallkojë atë që i parapriu në kalbje dhe vdekje dhe pastaj të tentojë ta ringjallë me anë të

shkencës. Dhunë e pariparueshme ndaj të gjithë sekreteve, urrejtje e një civilizimi të tërë për themelin e vet saj.

Dhe ashtu sikur me etnologjinë, që luan duke e shpëtuar vetën nga objekti i saj të sigurojë vetën më mirë në formën e vet të pastër, *demuzeumifikimi* nuk është asgjë pos një spiraleje tjetër në artificialitet. Shiqa cloister-in e Shën Michel de Cuxa, të cilin dikush do ta riatdhesojë me çdo kusht nga Cloister-ët e Neë York-ut dhe ta riinstalojë atë në ‘vendndodhjen e tij origjinale’. Dhe gjithkush pritet të duartrokas këtë restitution (ashtu si bënë për ‘kampanjën eksperimentale ti rikthejnë trotuaret’ në Champs Elysees!). Mirë, nëse eksportimi i skajoreve [cornices] ishte në efekt një akt arbitrar, nëse Cloister-ët në New York janë një mozaik artificial i të gjitha kulturave (duke ndjekur një logjikë të centralizimit kapitalist të të gjitha vlerave), reimportimi i tyre tek vendndodhja origjinale është edhe më artificiale: është një simulakrum total që lidhet me ‘realitetin’ përmes një rrethpërshkimi të plotë.

Cloister-i do duhej të qëndronte në New York në mjedisin e simuluar të vet, i cili të paktën nuk mashtroj askënd. Ta riatdhesosha nuk është asgjë pos një dredhi shtesë, të aktrosh sikur asgjë nuk ka ndodhur dhe të kënaqesh me halucinim retrospektiv.

Në të njëjtën mënyrë, Amerikanët lëvdojnë vetën pse kanë pruar popullin e Indianëve prapa në shkallët parasunduese. Fshin gjithkrah dhe fillon përsëri. Ata madje lëvdojnë vetën pse bëjnë akoma më mirë, pse e tejkalojnë numrin origjinal. Kjo është e prezentuar si provë për superioritetin e civilizimit: do të prodhojë më shumë Indian sesa vetë ata ishin në gjendje. (Me përqeshje të ligë, ky mbiprodhim është përsëri një mjet për ti shkatërruar: sepse kultura Indiane, ashtu si e gjithë kultura tribale, qëndron në limitimin e grupit dhe refuzimit të çfarëdo rritje ‘të palimituar’, si mund të shihet në rastin e Ishi-t. Në këtë mënyrë, ‘promocioni’ i tyre demografik është veçse një hap drejt shfarosjes simbolike.)

Gjithkund ne jetojmë në një univers çuditërisht të ngjashëm me origjinalin – gjërat janë të dyfishuara nga vetë scenario-ja e tyre. Por ky dyfishim nuk shënjon, ashtu si ka bërë tradicionalisht, iminencën e vdekjes së tyre – ata vese janë spastruar nga vdekja e tyre, dhe më mirë se kur ishin gjallë; më të hareshëm, më autentik, në dritën e modelit të tyre, si fytyrat në shtëpitë funerale.



## ***Hiperrealja dhe Imagjinaria***

Disneyland-i është një model perfekt i të gjitha rendeve të ngërthyera të simulakrave. Është së pari një lojë e iluzioneve dhe fantazmave: Piratët, Kufiri, Bota e Ardhme, etj. Kjo botë imagjinare pritet të sigurojë suksesin e operacionit. Por çfarë i tërheq turmat më së shumti është pa dyshim mikrokosmi social, kënaqësia *fetare*, e miniaturizuar e Amerikës së vërtetë, e kufijve dhe hareve të veta. Njëri parkon jashtë dhe qëndron në rend brenda, njëri është tërësisht i braktisur te dalja. Fantazmagoria e vetme në këtë botë imagjinare qëndron në butësinë dhe ngrohtësinë e turmës, dhe në numrin e mjaftueshëm dhe eksziv të veglave të nevojshme për të krijuar efektin e morishëm. Kontrasti me vetminë absolute të vendit të parkingut – një kamp i vërtetë koncentrimi – është total. Ose, më mirë: brenda, një varg i tërë veglash i magnetizon turmat në rrjedha të drejtuara – jashtë, vetmia është e drejtuar nga një vegël e vetme: automobili. Përmes një koincidence të jashtëzakonshme (por kjo rrjedh pa dyshim nga magjepsja inherente në univers), kjo botë e ngrirë, fëmijërore zbulohet të jetë e menduar dhe e realizuar nga një njeri i cili tani vetë është kriogjenizuar: Walt Disney, i cili pret ringjalljen e vet përmes një ngritje të 180 shkallë centigradë.

Kështu, gjithkund në Disneyland profili objektiv i Amerikës, deri te morfologjia e individëve dhe të turmës, është vizatuar. Të gjitha vlerat e veta janë të egzaltuara nga miniatura dhe stripi komik. I balsamosur dhe paqësuar. Nga ku mundësia për një analizë ideologjike të Disneyland (L. Marin e bëri shumë mirë te *Utopiques, jeux d'espaces* [Utopiat, lojëra të hapësirës]): tretja e mënyrës së jetesës Amerikane, panegyric-u i vlerave Amerikane, transpozimit i idealizuar i një realiteti kontradiktor. Sigurisht. Por kjo maskon diçka tjetër the kjo mbulesë “ideologjike” ka funksionin e strehës së *simulacionit të rendit të tretë*. Disneyland ekziston në mënyrë që të fshehë që është vendi “i vërtetë”, e gjithë Amerika “reale” që është Disneyland-i (pak si burgjet që janë aty të fshehin që është socialja në tërësinë e saj, në gjithëpraninë banale të vet, që është karcerale [i takon burgut, sh.p.]. Disneyland prezantohet si imagjinar në mënyrë që të na bëjnë të besojmë që pjesa e mbetur [the rest] është reale, përderisa i gjithë Los Angeles dhe Amerika që e rrethon nuk janë më të vërteta, por i takojnë rendit hiperreal dhe rendit të simulacionit. Nuk është më pyetje e një përfaqësimi të rremë të realitetit (ideologjia) por e fshehjes së faktit që realja nuk është më reale, dhe kështu të shpëtimit të parimit të realitetit.

Imagjinaria e Disneyland nuk është as e vërtetë as e rreme, është një makinë e deterrencës e programuar ta rinoj trillimin e realit në kampin përballë. Nga ku dobështia e kësaj

imagjinareje, degjenerimit infantil të saj. Kjo botë dëshiron të jetë fëmijërore në mënyrë që të na bëjnë të besojmë që të rriturit janë tjetërkund, në botën ‘reale’, dhe ta fshehin faktin që fëmijëroriteti i vërtetë është gjithkund – që është ajo e vetë të rriturve që vijnë këtu të aktrojnë fëmijun në mënyrë që të ushqejnë iluzione për fëmijëroritetin e tyre të vërtetë.

Dinseyland nuk është i vetmi, megjithatë, Fshati i Magjepsur, Mali Magjik, Bota Marinare: Los Angeles është i rrethuar nga këto stacione imagjinare që ushqejnë realitetin, energjinë e reales ndaj një qyteti, misteri i të cilit është pikërisht ajo e të mos qenurit asgjë pos një rrjeti i qarkullimit të pandalshëm, joreal – një qytet me proporcione të pabesueshme por pa hapësirë, pa dimenzion. Aq sa stacionet e fuqisë elektrike dhe atmoike, aq sa studiot kinematografike, ky qytet, që nuk është më asgjë pos një scenario e pafund dhe një goditje e përhershme me tigan, ka nevojë për këtë imagjinare të vjetër si një sistem nervor simpatetik i përbërë nga sinjale të fëmijërisë dhe fantazmave të trilluara.

Disneyland: një hapësirë e rigjenerimit të imagjinarës si bimët që trajtojnë mbeturinat janë tjetërkund, madje edhe këtu. Gjithkund sot njëri duhet të riciklojë mbeturina, dhe ëndrrat, fantazmat, imagjinaria historike, përrallore, legjendare e fëmijëve dhe të rriturve është një produkt mbeturinë, jashtëqitja e parë e madhe toksike e një civilizimi hiperreal. Në një nivel mental, Disneyland është prototipi i këtij funksioni të ri. Por të gjithë institutet seksuale, psiqike, somatike, ricikluese, që gufojnë në Kaliforni, i takojnë rendit të njejtë. Njerëzit nuk shikojnë më drejt njëri tjetri, por ka institute për atë punë. Ata nuk e prekin më njëri tjetrin, por ekziston kontaktoterapia. Ata nuk ecin më, por shkojnë në jogging, etj. Gjithkund njëri riciklon fakultete të humbura, ose trupa të humbur, ose socialitet të humbur, ose shijën e humbur për ushqim. Njëri rishpik skamjen, asketicizmin, natyralitetin e zhdukur të egër [savage]: ushqim natyral, ushqim i shëndetshëm, yoga, idea e Marshall Sahlins që është ekonomia e tregut, dhe jo e natyrës aspak, që sekreton skamje, është verifikuar, for në një nivel dytësorë: këtu, në kuzifimet e sofistikuara të një ekonomie triumfale të tregut, është rishpikur një skamje/shenjë, skamje/simulakrum, një sjellje e simuluar e të pazhvilluarve (duke e përfshirë adoptimin e parimeve Marksiste) që në maskën e ekologjisë, e krizave energjetike dhe kritikës së kapitalit, shton një aureolë ezoterike finale në triumfin e një kulture ezoterike. Prapë se prapë, ndoshta një katastrofë mentale, një implozion mental dhe involucion pa gënjeshtër precedente në pritje për një sistem të këtij lloji, shenjat e dukshme të së cilit do të ishin ato të këtij obeziteti të çuditshëm, ose bashkekzistenca e pabesueshme teorive dhe praktikave më bizarre, të cilat korrespondojnë me koalicionin e pamundshëm të luksit,

parajsës, dhe parasë, ndaj materializimit të pamundshëm luksoz të jetës dhe ndaj kontradiktave të pagjetshme.

### ***Yshtje Politike***

Watergate. Scenario-ja e njëjtë si në Disneyland (efekti i imagjinarës duke fshehur se realja nuk ekziston jashtë kufijve të perimetrit artificial): këtu skandali ka për efekt ta fsheh që nuk ka diferencë ndërmjet fakteve dhe denoncimit të tyre (metodat identike nga ana e CIA dhe gazetarët e Washington Post). Operacioni i njëjtë, duke tentuar të rigjeneroi përmes një skandali një parim moral dhe politik, përmes imagjinare, një parim të realitetit që po fundoset.

Denoncimi i skandalit është gjithmonë një homazh ndaj ligjit. Dhe sidomos Watergate arriti të imponojë idenë që Watergate *ishte* një skandal – në këtë kuptim ishte një operacion i jashtëzakonshëm intoksifikues. Një dozë e madhe e moralit politik i riinjektuar në përmasa botërore. Njëri do të mund të thoshte bashkë me Bourdieu: ‘‘Esenca e çdo relacioni të forcës është të dissimulojë vetën si të tillë dhe të sigurojë të gjithë forcën e saj vetëm pse e disimulon vetën si të tillë,’’ , e kuptuar si vijon: kapital, imoral dhe i paskrupullt, mund të funksionoj vetëm pas një superstrukture morale, dhe kushdo që ringjall këtë moral publik (përmes indinjimit, denoncimit, etj.) punon spontanisht për rendin e kapitalit. Kjo është ajo çka bënë gazetarët e Washington Post.

Por kjo nuk do të ishte asgjë pos formulës së ideologjisë, dhe kur Bourdieu e thotë, ai e merr ‘‘relacionin e fuqisë’’ për të vërtetën e sundimit kapitalist, dhe ai vetë *e denoncon* këtë relacion të forcës si *skandal* – ai kështu është në pozitën e njëjtë deterministe dhe moraliste me gazetarët e Washington Post. Ai bën punën e njëjtë në spastrimin dhe ringjalljen e rendit moral, një rend i të vërtetës në të cilin dhuna e vërtetë simbolike e rendit social është e ndjellur, përtej të gjitha relacioneve të fuqisë, që janë vetëm konfigurimet e lëvizshme dhe indiferente në vetëdijën morale dhe politike të njerëzve.

E gjitha që kapitali kërkon prej neve është ta pranojmë si racionale ose ta luftojmë në emër të racionalitetit, ta pranojmë si morale ose ta luftojmë në emër të moralitetit. Sepse *këto janë të njëjta*, të cilat *mund të jenë të menduara në mënyrë tjetër*: më parë, njëri punonte të dissimulonte skandalin – sot njëri punon të fshehë se nuk ka [skandal, sh.p.].

*Watergate nuk është një skandal*, kjo është ajo që duhet të thuhet me çdo kusht, për shkak që është ajo për të cilën të gjithë janë të zënë ta fshehin, ky dissimulacion që maskon forcimin e moralit, e një paniku moral përderisa njëri i afrohet primitivës (*mise en*) skena e kapitalit: vrazhdësia e saj e çastit, egërsia e pakuptueshme e saj, imoraliteti thelbësor i saj – kjo është ajo që është skandaloze, e papranueshme për sistemet e ekuivalencës morale dhe ekonomike që është aksioma e mendimit majtist, nga teoritë e Iluminizmit deri te Komunizmi. Njëri e mvesh këtë mendim si kontratë e kapitalit, por nuk i bëhet vonë – është një ndërmarrje monstruoze dhe pa parime, asgjë më shumë. Është mendimi “i iluminuar” që kërkon ta kontrollojë duke i imponuar rregulla. Dhe i gjithë rekriminimi që e zëvendëson mendimin revolucionar sot kthehet të inkriminojë kapitalin pse nuk ndjek rregullat e lojës. “Fuqia është e padrejtë, drejtësia e vet është një drejtësi klasore, kapitali na shfrytëzon, etj.” – sikur kapitali të kishte lidhur kontratë me shoqërinë që e sundon. Është e Majta që mban pasqyrën e ekuivalencës me kapitalin duke shpresuar që do të pajtohet, të pajtohet me këtë fantazmagori e kontratës sociale dhe ti përmbush obligimet ndaj të gjithë shoqërisë (përmes shenjës së njejtë, nuk ka nevojë për revolucion: mjafton që kapitali ta përshtatë vetën ndaj formulës racionale të shkëmbimit).

Kapitali, në fakt, kurrë nuk ishte i lidhur përmes kontratës me shoqërinë të cilën e sundon. Është një magji [sorcery] e relacioneve sociale, është një *sfidë ndaj shoqërisë*, dhe duhet ti jepet përgjigja si e tillë. Nuk është një skandal që duhet të denoncohet në bazë të racionalitetit ekonomik ose politik, por një sfidë të pranohet duke u bazuar në ligjin simbolik.

## **Negativiteti Möbius-Spiral**

Watergate kështu nuk ishte asgjë pos një karrem i vendosur nga sistemi për të kapur kundërshtarët e vet – një simulacion i skandalit për qëllime ripërtëritëse. Në film, kjo është e trupëzuar në personazhin “Deep Throat,” i cili thuhet të ishte éminence grise i Republikanëve, që manipulonin gazetarët e krahut të majtë në mënyrë që te heqin qafe Nixon-in – dhe pse jo? Të gjitha hipotezat janë të mundshme, por kjo është e tepërt: vetë e Majta bën një punë të mirë, dhe, spontanisht, bën punën e të Djathtës. Pos kësaj, do të ishte naive ta shohësh si punë të një ndërgjegjeje të mirë që është acaruar. Sepse manipulimi është shkakësi e lëkundshme në të cilën pozitiviteti dhe negativiteti ndjellen dhe mbulohen nga njëra tjetra, në të cilën nuk ka më as një aktive as një pasive. Është nga ndalesa *arbitrare* e

kësaj shkakësie spiraluese që një parim i realitetit politik mund të shpëtohet. Është përmes *simulacionit* të një fushe të ngushtë dhe konvencionale të perspektivës në të cilën premiset dhe pasojat e një veprimi ose ndodhie mund të kalkuloohen, që një besueshmëri politike mund të ruhet (dhe sigurisht analiza ‘objektive’, lufta [struggle], etj.) Nëse njëri parafytyron të gjithë ciklin e çfarëdo veprimi ose ndodhie në një sistem ku vazhdimësia lineare dhe polariteti dialektik nuk ekziston më, në një fushë të *pavërtitur nga simulacioni*, i gjithë determinimi zhduket, çdo veprim përfundon në fund të ciklit prej të cilit kanë përfituar të gjithë dhe shpërndahehet në të gjitha drejtimet.

A është cilido bombardim i dhënë në Itali veprimi i ekstremistëve majtist, apo provokimit të së djathtës ekstreme, apo një mise-en-scène [vënie skenike në pah, sh.p.] që ti diskreditoj të gjithë terroristët ekstrem dhe ta mbledhë vetë fuqinë e saj që po venitet, ose përsëri, a është një scenario e inspiruar nga policët dhe një formë e shantazhit ndaj sigurisë publike? E gjitha kjo është njëherazi e vërtetë, dhe kërkimi për prova, me të vërtetë objektiviteti i fakteve nuk i jep fund kësaj vertigo-je të interpretimit. Kjo do të thotë, ne jemi në një logjikë të simulacionit, që nuk ka më të bëjë me një logjikë të fakteve dhe një rend të arsyes. Simulacioni karakterizohet nga një *precesion i modelit*, të gjithë modelet e bazuara në faktin më të thjeshtë – modelet vijnë të parat, qarkullimi i tyre, orbitale si ajo e bombës, e përbën fushën e vërtetë magnetike të ndodhisë. Faktet nuk kanë më një trajektore specifike, ato lindin në pikëprerjën e modeleve, një fakt i vetëm mund të ndjellët nga të gjithë modelet njëherazi. Ky anticipim, ky precesion, ky qark i shkurtë, ky pshtjellim i faktit me modelin e vetë (jo më divergjencë e kuptimit, jo më polaritet dialektik, jo më elektricitet negativ, implozion i poleve kundërshtare), është çka lejon secilën herë për të gjitha interpretimet e mundshme, edhe ato më kontradiktoret – të gjitha të vërteta, në kuptimin që e vërteta e tyre do të shkëmbehet, në imazhin e modeleve nga i cili rrjedhin, në një cikël të përgjithësuar.

Komunistat sulmojnë Partinë Socialiste sikur të donin ta thejnë unitetin e së Majtës. Ata i besojnë idesë që këto rezistenca do të vinin nga një nevojë më radikale politike. Por ata nuk dëshirojnë pushtet në këto rrethana, të pafavorshme për të Majtën në përgjithësi, ose e pafavorshme për ta brenda unionit të së Majtës – apo nuk e dëshirojnë më, sipas definicionit? Kur Berlinguer deklaron: ‘Nuk ka nevojë ti frikësohemi ardhjes së Komunistave në pushtet në Itali,’ ajo shënjon njëherazi:

Që nuk ka nevojë për frikë, sepse Komunistat, nëse vijnë në pushtet, nuk do të ndryshojnë asgjë nga mekanizmi thelbësor kapitalist i saj;

Që nuk ka rrezik ata të vijnë ndonjëherë në fuqi (sepse ata nuk dojnë) – madje edhe nëse zaptojnë ulësen e pushtetit, nuk do ta ushtrojnë kurrë përpos me anë të përfaqësimit;

Që ne fakt, fuqia, fuqia autentike nuk ekziston më, dhe kështu nuk ka rrezik kushdo që kap ose rikap fuqinë;

Por më larg: Unë, Berlinguer, nuk jam i frikësuar ti shoh Komunistët të vijnë në pushtet në Itali – që mund të duket e vetëkuptueshme, por jo aq sa mund të mendosh, sepse mund të nënkuptojë të kundërtën (s’ka nevojë për psikanalizë këtu): *Unë jam i frikësuar* ti shoh Komunistët të vijnë në pushtet (dhe ka arsye të mira për këtë, edhe për një Komunist).

E gjitha kjo është e vërtetë njëherazi. Është sekret i një diskursi që nuk është më thjesht ambig, ashtu siç mund të jenë diskurset politike, por që bën të ditur pamundësinë e një pozicioni të determinuar diskursiv. Dhe kjo logjikë nuk është as e njërës parti as tjetrës. I traverzon të gjitha diskurset edhe pse ato nuk dëshirojnë.

Kush do ta shpallosë këtë imbrogljo? Nyja Gordiane mund së paku të këputet. Brezi i Möbius-it, nëse ndahet, përfundon në një spirale suplementare pa mundësinë që kthyeshmëria e sipërfaqeve të zgjidhet (këtu është kthyeshmëria e vazhdueshme e hipotezave). Ferri i simulacionit, që nuk është më ferr i torturës, por kthimit të mprehtë, maleficient dhe eluziv të kuptimit<sup>126</sup> – ku edhe të dënuarit në Burgos janë prapë se prapë një dhuratë nga Franco për demokracinë Perëndimore, që kap mundësinë ta ripërtërijë humanizmin e vet të dobësuar dhe protesta indinjante e së cilës rrjedhimisht konsolidon regjimin e Franco-s duke i bashkuar masat Spanjolle kundër këtij intervenimi të huaj? Ku është e vërteta e gjithë kësaj, kur marrëveshje të tilla lidhen mes vete pa dijeninë e autorëve të tyre?

Ndërthurje e sistemit dhe alternativave ekstreme të saj si dy anët e një pasqyre të lakuar, një lakese “vicioze” e hapësirës politike që është tash e tutje e magnetizuar, qarkuar dhe e reverzibilizuar nga e djathta te e majta, një përdredhje që është si ajo e shpirtit të ligë të komutacionit, i gjithë sistemi, pafundësia e kapitalit e paluar në vetë sipërfaqës së vet: e tejfundshme? Dhe a nuk vlen e njëjta për dëshirën dhe hapësirën libidinale? Ndërthurje dëshire dhe vlere, dëshire dhe kapitali. Ndërthurje e dëshirës dhe ligjit, kënaqësia finale si metamorfoza e ligjit (që është arsyeja pse është kaq gjërësisht rendi i ditës): vetëm kapitali merr kënaqësi [pleasure], tha Lyotard, para se të mendojë që tani *ne* marrim kënaqësi në kapital. Shkathtësi dërrmuese e dëshirës te Deleuze, një kthim enigmatik prapa që e bjen dëshirën “revolucionare në vetvete, dhe si pa qëllim, duke dëshiruar atë që do,” për të dëshiruar vetë shtypjen e vet dhe të investojë në sisteme paranoide dhe fashiste? Një

---

<sup>126</sup> Kjo nuk rezulton domosdoshmërisht në vajtimin e kuptimit, por po aq shumë në impromvizimin e kuptimit, e jokuptimit, e shumë kuptimeve të njëkohshme që shkatërrojnë njëra tjetrën.

përdredhje e ligë që e kthen këtë revolucion të dëshirës në të njëjtën ambiguitet si revolucioni tjetër, historik.

Të gjithë referencialet kombinojnë diskurset e veta në një kompulsion rrethor, Möbian. Jo shumë kohë më parë, seksi dhe puna ishin terme në kundërshti të vrazhdë; sot, të dyjat janë tretur në të njëjtën lloj të detyrimit. Fillimisht diskursi mbi historinë nxjori fuqinë e vet, duke e kundërshtuar dhunshëm atë mbi natyrën, diskursi mbi dëshirën atë mbi fuqinë – sot ato shpërbëjnë shënjestrit dhe skenarët e tyre.

Do të merrte shumë gjatë të traversonim të gjithë shtrirjen e negativitetit operacional e këtyre skenarëve të deterrencës, të cilat si Watergate, mundohen ta ripërtërijnë një parim që po vdes përmes skandalit, fantazmës dhe vrasjes së simuluar – një lloj i trajtimit hormonal përmes negativitetit dhe krizës. Është gjithmonë pyetje e vërtetimit të reales përmes imagjinare, vërtetimin e të vërtetës përmes skandalit, vërtetimin e ligjit përmes shkeljes, vërtetimin e punës përmes grevës, vërtetimin e sistemit përmes krizës dhe të kapitalit përmes revolucionit, ashtu si është tjetërkund (Tasaday) vërtetimi i etnologjisë përmes shpronësimit të objektit të vet – pa marrur parasysh:

Vërtetimin e teatrit përmes antiteatrit;

Vërtetimin e artit përmes antiartit;

Vërtetimin e pedagogjisë përmes antipedagogjisë;

Vërtetimi i psikiatrisë përmes antipsikiatrisë, etj.

Gjithçka metamorfozohet në të kundërtën e vet që ta përjetësojë vetën në formë të spastruar. Të gjitha pushtetet, të gjitha institucionet flasin për vetën përmes mohimit, në mënyrë që të provojnë, duke simuluar vdekjen, ti shmangen kthetrave të vërteta të vdekjes. Pushteti mund ta inskenoj vetë vrasjen e vetes për ta rigjetur një copë ekzistence dhe legjitimiteti. Kështu ishte rasti me disa presidentë Amerikan: Kennedy-t janë vrarë për shkak se kishin akoma një dimension politik. Tjerët, Johnson, Nixon, Ford, vetëm kishin të drejtën ndaj atentateve fantazmatike, ndaj vrasjeve të simuluar. Por, kjo aurë e ligësisë artificiale ishte akoma e nevojshme të fshehet që nuk ishin më asgjë pos mannequin-ëve të pushtetit. Më parë, mbreti (gjithashtu edhe zoti) duhej të vdiqnin, aty qëndronte fuqia e tij. Sot, është mizerisht i detyruar ta trillojë vdekjen, në mënyrë që të ruajë *bekimin* e fuqisë. Por është i humbur.

Të kërkoj gjak të ri në vetë vdekjen e vet, ta përtërij ciklin përmes pasqyrës së krizës, negativiteti dhe kundërpushteti, kjo është e vetmja alibi-zgjidhje e çdo pushteti, e çdo

institucioni që tenton ta thyej ciklin vicioz të papërgjegjësisë dhe mosekzistencës thelbësore të vet, të vetëve që janë tanimë të parë dhe tanimë të vdekur.

## **Strategjia e Reales**

Pamundësia e rizbulimit të një niveli absolut të reales është i rendit të njejtë me pamundësinë e inskenimit të iluzionit. Iluzioni nuk është më i mundshëm, sepse realja nuk është më e mundshme. Është i tërë problemi *politik* i parodisë, i hipersimulacionit ose simulacionit ofenziv, që është parashtruar këtu.

Për shembull: do të ishte interesante ta shohësh nëse aparati shtypës nuk do të reagoonte më dhunshëm ndaj një pengmarrjeje të simuluar sesa ndaj një pengmarrjeje të vërtetë. Sepse e fundit nuk bën asgjë, përveç që shqetson rendin e gjërave, të drejtën për pronësi, përderisa e para sulmon vetë parimin e realitetit. Shkelja dhe dhuna janë më pak serioze sepse ata vetëm kontestojnë *distribucionin* e realës. Simulacioni është pafundimisht më i rrezikshëm sepse gjithmonë i lë të hapura supozimet që, përmbi dhe përtej objektit të vet, *vetë ligji dhe rendi mund të jenë asgjë pos simulacion*.

Por vështirësia është proporcionale me rrezikun. Si të inskenohet një shkelje dhe të testohet? Simuloje një vjedhje në një shitore të madhe: si ta bindësh sigurimin që është një vjedhje e simuluar? Nuk ka diferencë ‘objektive’: gjestet, shenjat janë të njëjta si e një vjedhje e vërtetë, shenjat nuk anojnë me një anë më shumë se tjetra. Ndaj rendit të etabluar ato janë gjithmonë të rendit të realitetit.

Organizo një pengmarrje të rreme. Vërteto që armët e tua janë të padëmshme, dhe merr pengun më të besueshëm, ashtu që asnjë jetë njerëzore të mos jetë në rrezik (ose do të përfundosh si kriminel). Kërko haraç, dhe bëjë ashtu që operacioni të krijojë sa më shumë trazirë të jetë e mundshme – shkurt, rri afër ‘së vërtetës’, në mënyrë që të testosh reagimin e aparatusit në një simulakrum perfekt. Nuk do të jesh në gjendje ta bësh: rrjeti i shenjave artificiale do të përzihen pazgjidhshmërisht me elementet reale (një policë do të qëlloj me të vërtetë në shikim të parë, një klienti të bankës do ti bie të fikët dhe do të vdes nga një sulm në zemër, dikush me të vërtetë do të ta paguajë haraçin e rremë), shkurt, menjëherë do ta gjesht vetën përsëri, pa dashur, në realen, një prej funksioneve të së cilës është pikërisht të gllabëroj çdo përpjekje për simulim, të reduktojë gjithçka në realen – do të thotë në vetë rendin e etabluar, goxha një kohë para se institucionet dhe drejtësia të vijnë në lojë.



Është e nevojshme të shohësh në këtë pamundësi të izolimit të procesit të simulacionit peshën e një rendi që nuk mund të shohë dhe mendojë çfarëdo përveç reales, sepse nuk mund të funksionojë kudo tjetër. Simulimi i një shkelje, nëse etablohet si e tillë, ose do të ndëshkohet më butë (sepse nuk ka “pasoja”) ose i ndëshkuar si shkelje kundër sistemit juridik (për shembull njëri e vë në lëvizje një operacion policor “për asgjë”) – por *kurrë si simulacion* sepse është pikërisht si e tillë që nuk ka ekuivalencë të mundshme me realën, dhe rrjedhimisht as shtypje. Sfidat e simulacionit kurrë nuk pranohet nga pushteti. Si mund të ndëshkohet simulacioni i virtutit? Prapë se prapë, si e tillë është po aq serioze sa simulimi i krimit. Parodia i bën nënshtrimin dhe shkeljen ekuivalente, dhe kjo është krimi më serioz, për shkak që *anulon diferencën në të cilën është e bazuar ligji*. Rendi i etabluar nuk mund të bëjë asgjë kundër saj, sepse ligji është një simulakrum i rendit të dytë, përderisa simulacioni është i rendit të tretë, përtej të vërtetës dhe të rremës, përtej ekuivalencave, përtej dallimeve racionale mbi të cilën e gjithë socialja dhe pushteti varen. Kështu, *në mungesë të reales*, është aty ku duhet të synojmë drejt rendit.

Kjo është sigurisht pse rendi gjithmonë anon nga realja. Kur dyshon, gjithmonë e preferon këtë hipotezë (sikur në ushtri që njëri preferon ta shoh simuluesin si i marrë real). Por, kjo bëhet më shumë e më shumë e vështirë, sepse nëse është praktikisht e pamundur të ilozosh procesin e simulacionit, përmes forcës së inercisë së reales që na rrethon, e kundërta është gjithashtu e vërtetë (dhe vetë kjo kthyeshmëri është pjesë e aparatit të simulacionit dhe impotencës së pushtetit): *tani është e pamundur të izolosh procesin e reales*, ose të vërtetosh realen.

Në këtë mënyrë të gjitha pengmarrjet, rrëmbimet e aeroplanëve, etj. janë tani me një kuptim pengmarrje të simuluar ngaqë veçse janë të brendashkruara në ritualet e dekoduese dhe orkestruese të mediave, e anticipuar në prezentimin dhe pasojat e tyre të mundshme. Shkurt, aty ku ato funksionojnë si një grup shenjash të dedikuara ekskluzivisht në riprodhimin e tyre si shenja, dhe jo më aspak tek qëllimi i tyre “i vërtetë”. Por, kjo nuk i bën ato të padëmshme. Përkundrazi, është sikur ndodhi hiperreale, jo më me një përmbajtje ose qëllim specifik, por të refraktuara mes vete në mënyrë të papërcaktuar (ashtu si të ashtu-quajturat ndodhi historike: grevat, demonstratat, krizat, etj),<sup>127</sup> është në këtë kuptim që ato

---

<sup>127</sup> Të marrura së bashku, kriza energjike dhe mise-en-scene-i ekologjik vetvetiu janë një *disaster movie* [film për katastrofë natyrore, sh.p.], në të njëjtin stil (dhe me të njëjtën vlerë) si ato që aktualisht përbëjnë ditët e arta të Hollywood-it. Është e pavlerë ti interpretojmë me djersë këto filma në termet e relacionit me një krizë sociale “objektive” ose edhe të një fantazme “objektive” të katastrofës. Është në një kuptim tjetër që duhet

nuk mund të kontrollohen nga një rend që mund vetëm ta ushtrojë vetën në realen dhe racionalën, në shkaqe dhe funde, një rend referencial që mund të sundoj vetëm mbi referencialën, një fuqi e përcaktuar që mund të sundojë vetëm mbi një botë të përcaktuar, por që nuk mund të bëjë asgjë kundër kësaj përtërirje të papërcaktuar të simulacionit, kundër kësaj nebule, pesha e së cilës nuk i bindet më ligjet e gravitacionit të reales, vetë pushteti përfundon duke qenë i mbuluar në këtë hapësirë dhe duke u bërë një simulacion i pushtetit (e shkëputur nga qëllimet dhe objektivat e vet, dhe e dedikuar ndaj *efekteve të fuqisë* dhe simulacionit masiv).

E vetmja armë e fuqisë, strategjia e saj e vetme kundër këtij defeksioni, është të riinjektojë realen dhe referencialen gjithkund, të na bind neve mbi realitetin e sociales, mbi gravitetin e ekonomisë dhe finalitetet e prodhimit. Ndaj këtij qëllimi preferon diskursin e krizës, por edhe, pse jo?, atë të dëshirës. “Merrni dëshirat tuaja si realitet!” mund të kuptohet si slogani përfundimtar i pushtetit ngaqë në një botë joreferenciale, edhe vetë konfuzioni i parimit të realitetit dhe parimi i dëshirës është më pak i rrezikshëm se hiperrealiteti ngjitës [contagious]. Njëri mbetet mes parimeve, dhe midis tyre pushteti është gjithmonë në të drejtën.

Hiperrealiteti dhe simulacioni janë deterrent të çdo parimi dhe objektivit, ata e kthejnë kundër pushtetit deterrencën që ajo e përdori aq mirë për një kohë aq të gjatë. Sepse në fund, përmes historisë së vet ishte kapitali që së pari ushqeu destrukturimin e çdo referenciali, çdo objektivit njerëzor, që rrënoi çdo dallim ideal në mes së vërtetës dhe së rremës, së mirës dhe së keqës, në mënyrë që të etablojë një ligj radikal të ekuivalencës dhe shkëmbimit, ligji i hekurt i pushtetit të vet. Kapitali ishte i pari të luante me deterrencën, abstraksionin, shkëputjen, deterritorializimin, etj., dhe nëse është ajo që ushqente realitetin, parimi i realitetit, ishte gjithashtu i pari që e likuideojë atë duke e shfarosur të gjithë vlerën e përdorimit, të gjithë ekuivakencën e vërtetë të prodhimit dhe pasurisë, në të njëjtën ndjesi që kemi mbi jorealitetin e gjasave dhe plotëfuqinë e manipulimit. Sot është e njëjta logjikë që është edhe më e vendosur kundër kapitalit. Dhe në momentin që dëshiron ta luftojë këtë spirale shkatërruese duke sekretuar një dritëz të fundit të realitetit, në të cilën të etablohet një dritëz e fundit e pushtetit, nuk bën asgjë përveç t’i shumoj *shenjat* dhe ta shpëtojë lojën e simulacionit.

---

të thuhet që është vetë socialja që, në diskursin bashkëkohorë, është e organizuar në linjat e skriptit të një *disaster movie*. (M. Makarius, *La strategie de la catastrophe*, 115.)

Për aq gjatë sa kërcënimi historik erdhi për të nga realja, pushteti luajti me deterrencë dhe simulacion, duke shpërbërë të gjitha kontradiktat përmes prodhimit të shenjave ekuivalente. Sot kur rreziku vjen për të nga simulacioni (rreziku i qenies që shpërbëhet në lojën e shenjave), pushteti luan në realen, në kriza, rimanifakturimin artificial, social, ekonomik dhe në gjasa politike. Për pushtetin, është një pyetje mbi jetën a vdekjen. Por është shumë vonë.

Nga ku histeria karakteristike e kohës tonë: ajo e prodhimit dhe riprodhimit të reales. Prodhimi tjetër, ajo e vlerave dhe komoditeteve, ajo e belle epoques së ekonomisë politike, që tashmë për një kohë nuk ka pasur kuptim specifik. Çfarë çdo shoqëri kërkon në vazhdimësinë e prodhimit dhe mbiprodhimit, është të kthej realen që i arratiset. Kjo është pse *sot ky prodhim "material" është ajo e vetë hiperrealitetit*. I mbanë të gjitha tiparet, të tërë diskursin e prodhimit tradicional, por nuk është asgjë tjetër pos refraksionit të vet në shkallë të ulur (kështu hiperrealistët fiksojnë një reale nga e cila i gjithë kuptimi dhe sharmi, e gjitha thellësia dhe energjia e përfaqësimit janë zhdukur në ngjashmëri halucinatore). Kështu, gjithkund hiperrealizmi i simulacionit është e përkthyer nga ngjashmëria halucinatore e realës me vetën e vet.

Pushteti vetë për një kohë të gjatë nuk ka prodhuar asgjë përveç shenjave të ngjashmërisë me të. Dhe në kohë të njëjtë, një figurë tjetër e pushtetit vihet në lojë: ajo e urdhëresës kolektive për *shenja* të pushtetit – një union i shenjtë që konstruktohet përreth zhdukjes së saj. E gjithë bota mbështetet te to pak a shumë për shkak të terrorit të shembjes së politikës. Dhe në fund loja e pushtetit bëhet asgjë më shumë se obsesion *kritik* me pushtetin – obsesion me vdekjen e vet, obsesion me mbijetesën e vet, që rritet sa ajo zhduket. Kur zhduket plotësisht, ne do të jemi logjikisht nën halucinacionin total të pushtetit – një kujtim fantazmë që veçse është në pah kudo, duke shprehur njëherazi shtytjen ta heq qafe (askush nuk e do më, gjithkush e shprazë në gjithkënd tjetër) dhe nostalgjia plot panik mbi humbjen e saj. Melankolia e shoqërive pa pushtet: kjo veçse ka ndjellur fashizëm, atë overdozën e një referenciali të fuqishëm në një shoqëri që nuk mund ta shfaros vajtimin e saj.

Me zbutjen e sferës politike, presidenti shumë e më shumë i ngjason atë *Pupetën e Pushtetit* që është kreu i shoqërive primitive (Clastres).

Të gjithë presidentët e kaluar paguajnë dhe vazhdojnë të paguajnë për vrasjen e Kennedy-t sikur të ishin ata që e kishin shtypur – që është e vërtetë fantazmatikisht, nëse jo në fakt. Ata duhet ta shlyejnë këtë defekt dhe këtë komplot me vrasjen e simuluar të tyre. Sepse, tani mundet vetëm të simulohet. Presidentët Johnson dhe Ford ishin të dytë objektet e atentateve

të dështuara të cilat, nëse nuk do të ishin të inskenuara, ishin të paktën të bëra nga simulacioni. Kennedy-t vdiqën sepse ata mishëruan diçka: politikën, substancën politike, përderisa presidentët e ri nuk janë asgjë përveç karikatura dhe film i rremë – në mënyrë kurioze, Johnson, Nixon, Ford, të gjithë kanë këtë turi simian, majmunët e pushtetit.

Vdekja nuk është asnjëherë një kriter absolut, por në këtë rast është i rëndësishëm: epoka e James Dean, Marilyn Monroe dhe Kennedy-ve, e atyre që me të vërtetë vdiqën thjeshtë sepse patën një dimension mitik që nënkupton vdekjen (jo për arsye romantike, por për shkak të parimit thelbësor të kthimit prapa dhe shkëmbimit) – kjo epokë është kryer kohë më parë. Tani është epoka e vrasjes përmes simulacionit, e estetikës së përgjithësuar së simulacionit, e alibi-së së vrasjes – ringjallja alegorike e vdekjes, që është aty vetëm të sanksionojë institutin e pushtetit, pa të cilën nuk ka më ndonjë substancë ose realitet autonom.

Këto atentate të inskenuara presidenciale janë zbuluese sepse ato sinjalizojnë statusin e të gjithë negativitetit në Perëndim: kundërshtisë politike, ‘e Majta’, diskursi kritik, etj. – një kontrast simulakral përmes së cilës pushteti provon të thejë rrethin vicioz të mosekzistencës së vet, e papërgjegjësisë thelbësore të saj, e ‘suspendimit’ të saj. Pushteti rrjedh sikur paratë, sikur gjuha, sikur teoria. Vetëm kriticizmi dhe negativiteti sekretojnë akoma një fantazmë të realitetit të pushtetit. Nëse ato bëhen të dobëta për një arsye apo tjetër, pushteti nuk ka zgjidhje tjetër pos të ringjallë artificialisht dhe t’i halucionojë ato.

Kjo është mënyra në të cilën ekzekutimet Spanjolle akoma shërbejnë si stimulant të demokracisë liberale Perëndimore, të një sistemi të vlerave demokratike që po vdes. Gjak i freskët, por për sa më gjatë? Shfarosja e gjithë fuqisë është e përndjekur në mënyrë të parezistueshme: nuk janë aq ‘forcat revolucionare’ që shpejtojnë procesin (mjaft shpesh është e kundërta), është vetë sistemi që shpërndan kundër vetë substancës së vet dhunën që shuan çdo substancë dhe çdo finalitet. Nuk duhet ti rezistosh procesit duke tentuar të përballësh me sistemin dhe ta shkatërrosh, sepse ky sistem që po vdes nga të qenurit i shpronësuar nga vdekja e vet nuk pret nga ne asgjë tjetër përveç saj: që ne t’i kthejmë sistemit vdekjen e vet, që ta ringjallim përmes negativës. Fundi i praxis-it revolucionar, fundi i dialektikës. Është interesante se Nixon, i cili nuk ishte as i denjë të vdiqte në duart e personit më të parëndësishëm, të rastësishëm dhe të pabalancuar (edhe pse është ndoshta e vërtetë që presidentët vriten nga tipa të pabalancuar, kjo nuk ndryshon *asgjë*: prirja majtiste për të detektuar një konspiracion djathtist përfundi kësaj e bjen një problem të rremë – funksionin e vendosjes së vdekjes, ose profecisë, etj., kundër pushtetit gjithmonë është përmbushur, nga

shoqërite primitive deri te ato të sotmet, nga njerëz të marrë, njerëz të çmendur ose neurotikë, të cilët prapë se prapë kryejnë një funksion social po aq thelbësorë sa presidentët), ishte prapë se prapë ritualisht e vrarë nga Watergate. Watergate është akoma një mekanizëm për vrasjen rituale të pushtetit (instituti Amerikan i presidencës është shumë më tronditës se ai i Europës: e rrethon vetën me të gjithë dhunën dhe pengesat e pushteteve primitive, e ritualeve të egra. Por akuza [impeachment] nuk është më vrasje: ajo ndodh përmes Kushtetutës. Nixon prapë se prapë ka arritur qëllimin për të cilin ëndërron i gjithë pushteti: të merret mjaftushëm seriozisht, të përbëjë një rrezik mjaftushëm të vdekshtëm ndaj grupit që një ditë do të çlirohet nga detyrat e tij, të denoncohet dhe shfaroset. Ford nuk e ka madje as këtë mundësi më: një simulakrum i një pushteti veçse të vdekur, ai vetëm mund të akumuloj kundër vetës shenjat e reverzionit përmes vrasjes – në fakt, ai është i imunizuar nga pafuqia e vet, që e tërbon.

Ndryshe nga riti primitiv, që parashikon vdekjen zyrtare dhe sakrificiale të mbretit (mbreti ose shefi nuk është asgjë pa premtimin e sakrificës së vet), imagjinaria politike moderne shkon shumë e më shumë në drejtimin e shtyrjes, e fshehjes për aq më gjatë sa është e mundshme, vdekjen e kreut të shtetit. Ky obsesion është akumuluar që nga epoka e revolucioneve dhe liderëve karizmatik: Hitleri, Franco, Mao, duke mos pasur pasues “legjitim”, as birësim [filiation] të pushtetit, e shohin vetën të detyruar ta përjetësojnë vetën pa reshtur – miti i popullarizuar kurrë nuk dëshiron të besojë se ata kan vdekur. Faraonët veçse e kanë bërë këtë: ishte gjithmonë një dhe i njejt person që mishëroj faraonët pasues.

Gjithçka ndodh sikurse Mao ose Franco të kishin vdekur disa herë dhe të ishin zëvendësuar nga dyfishi i tyre. Nga një pikëpamje politike, që një kre i shtetit mbetet i njejtë ose të jetë dikush tjetër nuk bën ndonjë ndryshim strikt, për aq gjatë sa i ngjasojnë njëri tjetrit. Për një kohë të gjatë një kre i shtetit – *pa marrë parasysh cili* – nuk është asgjë pos simulakrumi i vetës, dhe *vetëm kjo i jep atij pushtetin dhe kualitetin të qeveris*. Askush nuk do të jepje pëlqimin më të vogël, përkushtimin më të vogël ndaj një personi *real*. Është dyfishit të tij, që është gjithmonë veçse *i vdekur*, që ne i qëndrojmë besnik. Ky mit nuk bën asgjë përveç se përkthen këmbënguljen, dhe në të njejtën kohë mashtrimin, e nevojës së vdekjes sakrificiale të mbretit.

Ne jemi akoma në varkën e njejtë: asnjë shoqëri nuk di ta vajtojë realen, pushtetin, *vetë socialen*, që është e nënkuptuar në humbjën e njejtë. Dhe është përmes një rigjallësimi artificial e së gjithë kësaj që ne mundohemi t’i shmangemi këtij fakti. *Kjo situatë padyshim do të përfundojë duke i dhënë shkas socializmit*. Përmes një kthese të paparashikuar të

ndodhive dhe përmes një ironie që nuk është më ajo e historisë, është nga vdekja e socialës që socializmi do të ngjallet. Një e ardhur e koklavitur, një ndodhi perverse, një reverzion i pakapshëm ndaj logjikës së arsyes. Poashtu është fakti që pushteti në esencë nuk është më prezent përveç se të fshehë që s'ka më pushtet. Një simulacion që mund të zgjasë pa kufi, sepse, si e dalluar nga pushteti "i vërtetë" – që është, ose ishte, një strukturë, një strategji, një marrëdhënie e forcës, një gjasë – nuk është asgjë pos objektit të një *urdhërese* sociale, dhe kështu si objekt i ligjit të ofertës dhe kërkesës, nuk është më i nënshtruar ndaj dhunës dhe vdekjes. Plotësisht përjashtues i një dimensioni *politik*, ai, si çdo komoditet tjetër, është i varur mbi prodhimin dhe konsumin masiv. Shkëndija e vet është zhdukur, ka mbetur vetëm trillimi i një univerzi politik.

E njejta vlen për punën. Shkëndija e prodhimit, dhuna e gjasave të veta nuk ekziston më. E gjithë bota prodhon dhe shumë e më shumë, por mprehtësisht puna është bërë diçka tjetër: një nevojë (ashtu si Marxi idealisht e paraftë por jo në të njejtin sens), objekti i një "kërkese", si koha e lirë, ndaj së cilës është ekuivalente ne rrjedhën e jetës së përditshme. Një kërkesë përpikmërisht proporcionale me humbjën e një gjase në procesin e punës.<sup>128</sup> I njejti ndryshim në fat ashtu si për pushtet: *scenario*-ja e punës është aty të fsheh që realja e punës, realja e prodhimit, është zhdukur. Realja e grevës gjithashtu, që nuk është më ndërprerje e punës, por poli i kundërt në skenimin [scansion] ritual të kalendarit social. Gjithçka ndodh sikur secili person, pasi që kishte deklaruar një grevë, e ka "zaptuar" vendin e vet, stacionin e punës dhe prodhimin e rekomanduar, ashtu siç është norma në një profesion të "vetë-menaxhuar", pikërisht në të njejtat terme si më herët, e gjithë kjo përdërisa është duke e deklaruar (dhe virtualisht duke qenë) gjithmonë në grevë.

Kjo nuk është ëndërr e marrur nga fanta-shkenca: gjithkund është në pyetje dyfishimi i procesit të punës. Dhe një dyfishim i procesit të të shkuarit në grevë – greva e inkorporuar ashtu si vjetrimi në objekte, sikur kriza në prodhim. Pra, nuk ka më grevë, as punë, por dyjat njëherazi, do të thotë diçka tjetër: *një magji e punës*, një trompe l'oeil, një skenodramë (ashtu

---

<sup>128</sup> Ndaj këtij investimi të shenjtar në punë korrespondon një rënie paralele e investimit në konsum. Lamtumirë vlerës përdoruese ose prestigjit të automobilin, lamtumirë diskurseve dashurore që mjështërisht i kundërvënë objektet e shijimit dhe objektet e punës. Një diskurs tjetër mbizotëron që është një *diskurs i punës në objektin e konsumit* që synon ndaj një riinvestimi aktiv, përkufizues dhe puritan (përdor më pak naftë, kujdes mbi sigurinë e juaj, ke kaluar shpejtësinë e rekomanduar, etj) ndaj të cilit tiparet e automobilin pretendojnë të adaptohen. Të rizbulohet një gjasë përmes transpozimit të këtyre dy poleve. Puna bëhet objekti i një nevoje, makina bëhet objekti i punës. Nuk ka provë më të mirë për mungesën e diferencionit në mes të të gjitha gjasave. Është përmes rrëshqitjes së njejtë në mes të "së drejtës" së votës dhe "detyrës" elektorale ku disinvestimi i sferës politike është i sinjalizuar.

që mos të themi melodramë) e prodhimit, një dramaturgj kolektive në skenën e zbrazët të sociale.

Nuk është më pyetje e ideologjisë së punës – etika tradicionale që do ta errësonte procesin “real” të punës dhe procesin “objektiv” të shfrytëzimit – por e scenarios së punës. Në të njëjtën mënyrë, nuk është më pyetje e ideologjisë së pushtetit, por e scenarios së pushtetit. Ideologjia vetëm korrespondon ndaj një korruptimi të realitetit përmes shenjave; simulacioni korrespondon ndaj një qarku të shkurtë të realitetit dhe dyfishimit të vet përmes shenjave. Qëllimi i analizës ideologjike është gjithmonë të rikthej procesin objektiv, është gjithmonë problem i rremë të dëshirosh të kthesh të vërtetën përfundi simulakrumit.

Kjo është pse në fund pushteti pajtohet kaq shumë me diskurset ideologjike dhe diskurset mbi ideologjinë, për shkak që janë diskurse të *së vërtetës* – gjithmonë e përshtatshme për kundërshtimin e goditjeve vdekatare të simulacionit, madje dhe sidomos kur janë revolucionare.

### **Fundi i Panopticon-it**

Është akoma ndaj kësaj ideologjie të përvojës së jetuar – zhvarrosja e realës në banalitetin thelbësorë të saj, në autenticitetin radikal të saj – që eksperimenti Amerikan i TV verité tentoi të bënte mbi familjën Loud në 1971 i referohet: shtatë muaj të inçizimit të pandërprerë, treqind orë të transmetimit non stop, pa skript ose skenar, odiseja e një familjeje, dramat e saj, gëzimet e saj, ndodhitë e papritura të veta, nonstop – shkurt, një dokument “i gjallë” historik, dhe “performanca më e mirë televizive, e krahasueshme, në shkallën e jetës sonë të përditshme, me inçizimin e zbarkimit tonë në hënë.” Kjo bëhet më e komplikuar sepse kjo familje u shpartallua gjatë inçizimit: një krizë shpërthej, Loud-ët u ndanë mes vete, etj. Nga ku ky kontraverzitet i pazgjidhshëm: a kishte faj vetë televizioni? Çfarë do të ndodhte nëse TV-ja *nuk do të ishte aty*?

Më interesant është iluzioni i filmimit të Loud-ëve *ashtu sikur televizioni të mos ishte aty*. Triumfi i producentit ishte kur thoshte: “Ata jetonin sikur ne të mos ishim aty.” Një formulë absurde dhe paradoksale – as e vërtetë as e rreme: utopike. “Sikur *ne* të mos ishim aty” – ja duke qenë e barabartë me “sikur *ti* të mos ishe aty.” Është kjo utopi, ky paradox që fascinoj njëzet milion shikuesit, më shumë se kënaqësia “perverze” e shkeljës së privatësisë së dikujt. Në përvojën “verité” nuk është një pyetje e fshehtësisë ose perverzionit, por të një

lloj fërgëllime [frisson] të reales, ose të një estetikeje të hiperreales, një fërgëllimë e saktësisë vertiginale dhe të rreme, një fërgëllimë e distancimit dhe magnifikimit të menjëhershëm, e shtrëmbërimit të përmasës, e një transparence të tepruar. Kënaqësia e një teprice të kuptimit, kur grila e shenjës bie poshtë vijë-lundrimit të zakonshëm të kuptimit: jo-shënjesi lartësohet nga këndi i kamerës. Aty mund të shohësh atë që realja kurrë nuk ishte (por ‘sikur ti të ishe aty’), pa distancën që na jep shiqimi pikëpamor i hapësirës dhe thellësisë (por ‘më reale se natyra’). Kënaqësi në simulacionin mikroskopik që lejon realen të kalojë në hiperrealen. (Kjo është pak a shumë rasti me porno-n, që fascinon më shumë në një nivel metafizik sesa seksual.)

Përveç asaj, kjo familje veçse ishte hiperreale prej vetë natyrës së zgjedhjes së saj: një familje tipike dhe ideale Amerikane, shtëpi në Kaliforni, tre garazha, pesë fëmijë, status të siguruar social dhe profesional, amvise dekorative, qëndrim i shtresës-së-mesme-së-epërme. Në një mënyrë është kjo përsosmëri statistike që e rrënon në vdekje. Heroina ideale e mënyrës Amerikane së jetesës, është, si në sakrificat antike, e zgjedhur në mënyrë që të lartësohet dhe të vdesë përfundi flakës së mediumit, një *fatum* modern. Sepse zjarri qiellor nuk bie më në qytete të korruptuara, është syri i kamerës që, sikur laser, shpon realitetin e jetuar në mënyrë që ta vëjë në vdekje. ‘Loud-ët: thjeshtë një familje që kanë pranuar ta dorëzojnë vetën në duart e televizionit, dhe të vdesin prej saj,’ regjisori do të thoshte. Pra, është në pyetje një proces sakrificial, një spektakël sakrificial i ofruar ndaj njëzet milion Amerikanëve. Drama liturgjike e një shoqërie masive.

TV verité. Një term i admirueshëm për ambigjetetin e vet, a i referohet të vërtetës së kësaj familje apo të vërtetës së TV-së? Në fakt, është TV-ja që është e vërteta e Loud-ëve, është TV-ja që është e vërtetë, është TV-ja që shndërron në të vërtetë.

E vërtetë që nuk është më e vërteta refleksive e pasqyrës, as e vërteta pikëpamore e sistemit panoptik dhe të vështrimit [gaze], por e vërteta manipulative e testit që vë në zhurmë dhe vë në pyetje, e laserit që prek dhe që shpon, e kartave kompjuterike që i ruajnë sekuencat e tua të preferuara, e kodit gjenetik që kontrollon kombinimet tua, e qelizave që informojnë universin ndjesor tënd. Është ndaj kësaj të vërtete që familja Loud ju kishte nënshtruar përmes mediumit të TV-së, dhe në këtë kuptim arrin deri te një ndëshkim me vdekje (por a është akoma një pyetje e të vërtetës?).

*Fundi i sistemit panoptik.* Syri i TV-së nuk është më burimi i një vështrimi absolut, dhe ideali i kontrollit nuk është më ajo e transparencës. Kjo akoma presupozon një hapësirë objektive (ajo e Renesancës) dhe plotëfuqinë e vështrimit despotik. Është akoma, nëse jo një sistem i veçimit, atëherë një e vëniës në hartë. Më mprehtësisht, por gjithmonë për së jashtmi, luajtja



në kundërshtinë e të parit dhe të qenurit i parë, edhe nëse pika fokale panoptike mund të jetë e verbër.

Diçka tjetër sa i përket Loud-ëve. “Ti nuk je më ai që shikon TV-në, është TV-ja që të shikon ty (drejtpërdrejtë)”, ose përsëri: “Ti nuk je më duke i dëgjuar Don’t Panic, janë Don’t Panic që po të shikojnë ty” – një ndërrim prej mekanizmit panoptik të mbikqyrjes (Disiplinë dhe Ndëshkim [Surveiller et Punir]) ndaj një sistemi të deterrencës, në të cilin dallimi mes aktivës dhe pasivës është shembur. Nuk ka më ndonjë imperativ të nënshtrimit ndaj modelit, ose ndaj vështimit “TI je modeli!” “TI je shumica!”. Kështu është ujëndarësi i një socialiteti hiperreal, në të cilën realja përzihet me modelin, si në operacionin statistikor, ose me mediumin, si në operacionin e Loud-ëve. Kështu është staza e fundit e relacionit social, e jona, që nuk është më ajo e bindjes (epoka klasike e propagandës, ideologjisë, publicitetit, etj.), por ajo e deterrencës: “TI je informacioni, ti je socialja, ti je ndodhia, ti je i përfshirë, ti ke fjalën, etj.” Një shpinëkthyes përmes së cilës bëhet e pamundshme të lokalizosh një instancë të modelit, pushtetit, vështimit, vetë mediumit, sepse *ti* je tanimë gjithmonë në anën tjetër. Jo më subjekt, jo më pikë fokale, jo më qendër ose periferi: fleksion i pastër ose infleksion rrethor. Jo më dhonë dhe mbikqyrje: vetëm “informacion,” virulencë e fshehtë, reaksion zinxhirorë, implosion i ngadaltë dhe simulakra të hapësirës në të cilën efekti i realës përsëri vie në lojë.

Ne jemi dëshmitarë ndaj fundit të hapësirës pikëpamore dhe panoptike (e cila mbetet një hipotezë morale e lidhur me tërë analizat klasike mbi esencën “objektive” të pushtetit), dhe kështu ndaj *vetë shembjes së spektakularës*. Televizioni, për shembull në rastin e Loud-ëve, nuk është më një medium i spektaklit. Ne nuk jemi më në shoqërinë e spektaklit, për të cilën folën situacionistët, as në llojet specifike të alienimit dhe shtypjes që nënkuptoj ajo. Vetë mediumi nuk është më i identifikueshëm si i tillë, dhe përzierja mediumit dhe mesazhit (McLuhan)<sup>129</sup> është formula e parë e madhe e kësaj epoke të re. Nuk ka më medium në

---

<sup>129</sup> Ngatërresa medium/mesazh është sigurisht shtesë e asaj në mes të dërguesit dhe marrësit, duke vulosur kështu zhdukjen e të gjitha strukturave duale dhe polare që formoj organizimin diskursiv të gjuhës, e të gjithë artikullimit të determinuar të kuptimit që reflekton gridën e famshme të funksioneve të Jakobson-it. Që diskursi “qarkullon” duhet të kuptohet bukalisht: do të thotë që nuk shkon më nga një pikë te tjetra, por e përshkon një cikël që *pa dallim* i përfshin pozicionet e transmetuesit dhe marrësit, tani të pagjindura si të tilla. Kështu, nuk ka një instancë të pushtetit, as të transmetimit – pushteti është diçka që qarkullon dhe burimi i të cilit nuk mund të gjendet, një cikël në të cilin pozicionet e sunduesit dhe të sunduarit shkëmbehen në një reverzion të pafund që është gjithashtu fundi i pushtetit në definicionin e vet klasik. Cirkularizimi i pushtetit, njohurisë dhe i diskursit i vë fund çfarëdo lokalizimi të instancave dhe poleve. Në vetë interpretimin psikanalitik, “pushteti” i interpretuesit nuk vjen nga një instancë e jashtme por nga vetë i interpretuari. Kjo ndryshon gjithçka, sepse kushdo mund ti pyesë mbajtësit tradicional të pushtetit nga vjen pushteti i tyre. Kush të bëri dukë? Mbreti. Kush të bëri mbret? Zoti. Vetëm Zoti nuk përgjigjet më. Por ndaj pyetjes: kush të bëri psikanalist? Analisti mund të përgjigjet: Ti. Kështu shprehet, nga një simulacion i pasqyruar, pasazhi nga “i analizuari” deri te “i analizuari”, nga pasivja deri te aktivja, e cila thjeshtë

kuptimin bukfal: tani është e paprekshme, difuze, dhe e defraktuar në realën, dhe nuk mund as të themi që mediumi është i alteruar nga kjo.

Kësi përzierje, kësi prezence kaq virale, endemike, kronike dhe alarmuese të mediumit, pa mundësinë e izolimit të efekteve – të spektralizuara, sikur këto skulptura reklamuese laserike në hapësirën e zbrazët të filtruar nga mediumi – shpërbërja e TV-së në jetë, shpërbërja e jetës në TV – solucion i padallueshëm kimik: ne të gjithë jemi Loud-ët të dënuar jo ndaj pushtimit, presionit, dhunës dhe shantazhit nga mediat dhe modelët, por induksionit të tyre, infiltrimit të tyre, ndaj dhunës së pakuptueshme të tyre.

Por, duhet të jemi të kujdesshëm për kthesën negative që diskursi imponon: është një pyetje as e sëmundjës as e infeksionit viral. Por, duhet të mendojmë mediat sikur të ishin në orbitë të jashtme, një lloj i kodit gjenetik që drejton mutacionet e realës në hiperrealën, sikurse kodi tjetër mikromolekular kontrollon kalimin prej një sfere representative të kuptimit drejt asaj gjenetike të sinjalit të programuar.

Është e tërë bota tradicionale e kauzalitetit që është në pyetje: moda pikëpamore, deterministe, moda ‘‘aktive’’, kritike, moda analitike – dallimi mes shkakut dhe pasojës, mes aktivës dhe pasivës, mes subjektit dhe objektit, mes qëllimit dhe mjeteve. Është në këtë kuptim që mund të themi: TV-ja po na shiqon neve, TV-ja na alienon, TV-ja na manipulon, TV-ja na informon... Në gjithë këtë, mbetemi të varur në konceptimin analitik të mediave, në një agjent të jashtëm aktiv dhe efektiv, në informacion ‘‘pikëpamor’’ me horizonin e realës dhe kuptimit si pika e zhdukjes.

---

përshekruan efektin spiralor të ndryshimit të poleve, efektit të cirkularitetit në të cilin pushteti humbet, shpërbëhet, zgjidhet në një manipulacion të përsosur (nuk i takon më rendit të pushtetit direktiv dhe vështirimit, por rendit të prekësisë [tactility] dhe komutacionit. Shiqo gjithashtu cirkularitetin shtet/familje, të siguruar nga lëkundjet dhe rregullimin metastatik i imazheve së socialës dhe privatës (J. Donzelot, *La police des familles* [policimi i familjeve]).

E pamundshme tani ta parashtrosh pyetjen e famshme: ‘‘Nga çfarë pozicioni po flet?’’ – ‘‘Si po e din?’’ ‘‘Nga ku e merr pushtetin tënd?’’ pa e dëgjuar përgjigjen e menjëhershme: ‘‘Por është për ty (nga ti) që po flas’’ – që do të thotë, është ti që po flet, ti që di, ti që je pushteti. Rrethpërshkim gjigand, perifraksim i fjalës së thënë, që është e barabartë me një shantazh të pafund, drejt një deterrence që nuk mund tui qaset subjekti që mendon të flasë, sepse ndaj pyetjes që ai parashton mund të përgjigjemi me vendosmëri: por ti je përgjigja, ose, pyetja jote veçse është një përgjigje, etj. – i gjithë sofistikimi furrës i pengimit të fjalës, e rrëfimit të detyruar nën maskimin e së drejtës së shprehjes, e kurthimit të subjektit në vetë interrogimin e vet, e precesionit të përgjigjes ndaj pyetjes (e gjithë dhuna e interpretimit qëndron këtu, ashtu sikur menaxhimi i vetëdijshëm ose i pavetëdijshëm i fjalës ‘‘së thënë’’ [parole]).

Simulakrumi i pasqyritit ose involucionit të poleve, këtij zëvendësimi të mençur, që është sekreti i të gjithë diskursit të manipulimit dhe pra, sot, në çdo sferë, sekreti i cilitdo pushteti të ri në shlyerjen e skenës së fuqisë, në hamendësimin e të gjitha fjalëve nga të cilat ka rrjedhur ky mazhoritet fantastik dhe i qetë që karakterizon kohën tonë – e gjithë kjo filloj pa dyshim në sferën politike me simulakrumin demokratik, që sot është zëvendësim për pushtetin e Zotit me pushtetin e popullit si burim i pushtetit, dhe i pushtetit si *emanacion* me pushtetin si *reprezentim*. Revolucion Anti-Kopernikan: asnjë instancë transedentale as e diellit as e burimeve të shëndritshme të pushtetit dhe dijes – gjithçka vjen nga populli dhe gjithçka i kthehet atyre. Është më këtë riciklim të mrekullueshëm që simulakrumi univerzal i manipulimit, nga scenario-ja e të drejtës së votës deri te fantazmat e sotshme e pyetësorëve opinional, fillon të vihet në vend.

Tani, duhet të mendojmë për TV-në përgjatë vijave të ADN-së si një efekt në të cilin polet kundërshtarë të determinimit zhduken, duke u bazuar në një tkurrje, zbrapsje nukleare të skemës polare që gjithmonë ruajti një distancë minimale në mes të shkakut dhe pasojës, në mes të subjektit dhe objektit: pikërisht distanca e kuptimit, zbrasëtia, diferenca, zbrazëtia më e vogël e mundshme (PPEP!) <sup>130</sup>, e pareduktueshme nën dhimbjen e ripërvetësimit në një proces aleator dhe të papërcaktuar, diskursi i së cilës nuk mund të marrë më llogari për të, sepse është vet një rend i përcaktuar.

Është kjo zbrazëti që zhduket në procesin e kodimit gjenetik, në të cilën papërcaktueshmëria nuk është aq shumë një pyetje e rastësisë molekulare sa e shembjes, së pastër dhe së thjeshtë, të *relacionit*. Në procesin e kontrollit molekular, që “shkon” nga nukleusi i ADN-së drejt “substancës” që e “informon”, nuk është më traverzalja e një efekti, e një energjie, e një determinimi, e një mesazhi. “Rend, sinjal, impuls, mesazh”: të gjitha këto tentojnë ta bëjnë gjënë të kuptueshme për ne, por përmes analogjisë, ritranskriptimi në kushtet e mbrendashkruarjes, e një vektori, e dekodimit, një dimensioni për të cilën nuk dijmë asgjë – nuk është më as “dimension”, ose ndoshta është i katërti (që është e definuar, megjithatë, në relativitetin Einstein-ian nga përthithja e poleve të dalluara të kohës dhe hapësirës). Në fakt, i gjithë ky proces mund vetëm të kuptohet në formën e vet negative: asgjë më nuk ndan një pol nga një tjetër, fillimin nga fundi; por është një lloj i tkurrjes së njërës mbi tjetrën, një teleskopim fantastik, shembje e dy poleve tradicionale në njëra tjetrën: *implozion* – një përthithje e modusit shëndritës së kauzalitetit, e modusit diferencial të determinimit, me ngarkesën e vet pozitive dhe negative – një implozion i kuptimit. *Këtu është ku fillon simulacioni.*

Gjithkund, pa marrë parasysh në çfarë lamie – politike, biologjike, psikologjike, e mediatizuar – në të cilat dallimi në mes të këtyre dy poleve nuk mund të ruhet më, ne hyjmë në simulacion, dhe kështu në manipulim absolut – jo në pasivitet, por në *papërcaktueshmërinë e aktivës dhe pasivës*. ADN-ja e kupton këtë reduktim aleatorik në nivelin e materisë së gjallë. Televizioni, në rastin e Loud-ëve, gjithashtu arrin këtë limit të *papërcaktuar* në të cilin, përmes TV-së, ata nuk janë as më shumë as më pak aktivë osë pasivë sesa një substance e gjallë është përmes kodit të vet molekular. Aty dhe këtu, një nebula e vetme elementet e të cilës janë të padeshifrueshme, e vërteta e së cilës është e padeshifrueshme.

---

<sup>130</sup> PPEP është akronim në gjuhën franceze për zbrazëtirën më të vogël të mundshme (“plus petit ecart possible”) [sh.p.]

## Orbitalja dhe Nuklearja

Apoteoza e simulacionit: nuklearja. Megjithatë, balanci i terrorit nuk është kurrë gjë tjetër pos ngrehinës spektakulare të një sistemi të deterrencës që ka lënë vetën të kuptohet nga *brenda* deri në të gjitha vrimat e jetës së përditshme. Suspendimi nuklear vetëm shërben ta vulosë systemin e trivializuar të deterrencës që qëndron në zemër të mediave, e dhunës pa pasoja që sundon përgjatë botës, e aparatit aleator e të gjitha vendimeve që bëhen për ne. Edhe sjelljet tona më të parëndësishme rregullohen nga shenja të neutralizuara, indiferente dhe ekuivalente, nga shenja me zero-shumë si ato që rregullojnë “strategjinë e lojërave” (por ekuacioni i vërtetë qëndron tjetërkund, dhe e panjohura është pikërisht e ndryshueshmja e simulacionit që bën përmes vetë arsenalit atomik një formë hiperreale të vetës, një simulakrum që dominon gjithçka dhe i redukton të gjitha ndodhitë e “nivelit zero” në të qenurit asgjë pos scenario kalimtare, duke transformuar jetën që na ka mbetur në mbijetesë, në një gjasë pa gjasa – madje jo as në politikën e sigurimit jetësorë: në një politikë që nuk ka më as vlerë).

Nuk është kërcënimi direkt i shkatërrimit atomik që paralizon jetët tona, është deterrenca që i jep atyre leukemi. Dhe kjo deterrencë rrjedh nga fakti që *edhe vetë përplasja reale atomike është e parandaluar* – e parandaluar si eventualiteti i reales në një sistem të shenjave. E gjithë botë shtiret se beson në realitetin e këtij kërcënimi (kjo është e kuptueshme nga ana e ushtrisë, graviteti i ushtrimit të tyre dhe diskursi i “strategjisë” së tyre është në rrezik), por është pikërisht në këtë nivel që nuk ka gjasa strategjike. I gjithë origjinaliteti i situatës qëndron në pagjasësinë e shkatërrimit.

Deterrenca parandalon luftën – dhuna arkaike e sistemeve në zgjerim. Vetë deterrenca është dhuna neutrale dhe implozive e sistemeve metastabile ose sistemeve në involucion. Nuk ka më subjekt të deterrencës, as kundërshtarë e as strategji – është një strukturë planetare e shfarosjës së gjasave. Lufta atomike, si Lufta e Trojës, nuk do të ndodhë. Rreziku i shfarosjës nukleare vetëm shërben si pretekst, përmes sofistikimit të armëve (një sofistikim që tejkalon çfarëdo qëllimi të mundshëm deri në atë masë që është vetë një simptomë e pavleftësisë), për të instaluar një sistem universal të sigurimit, një sistem i mbylljes [lockup] dhe kontrollit, efekti deterrent i së cilës nuk është aspak drejtuar drejt një përplasjeje atomike (e cila nuk ishte kurrë në pyetje, përveç pa dyshim në fazat më të para të luftës së ftohtë, kur njëri akoma përziante aparatit nuklear me luftën konvencionale), por ndaj gjasësisë shumë më të madhe

të çfardo ndodhie reale, e çkadoje që do të ishte një ndodhi në sistemin e përgjithshëm dhe do ta ngacmojë balancin. Balanci i terrorit është terrori i balancës.

Deterrenca nuk është një strategji, ajo qarkullon dhe është e shkëmbyer mes protagonistëve nuklear pikërisht si është kapitali ndërkombëtar në zonën orbitale të spekulimit monetar, lëkundjet e së cilës mjaftojnë të kontrollojnë të gjitha shkëmbimet globale. Kështu *paratë e shkatërrimit* (pa ndonjë referencë ndaj një shkatërrimi *real*, aq më pak sesa kapitali ka një referent real të prodhimit) që qarkullon në orbitë nukleare mjafton të kontrollojë të gjithë dhunën dhe konfliktet e mundshme në botë.

Çfarë është e kurdisur në hijën e këtij mekanizmi me pretekstin e një kërcënimi maksimal dhe ‘objektiv’, dhe falë shpatës nukleare të Damocles-it, është përsosja e sistemit të kontrollit më të mirë që ka ekzistuar ndonjëherë. Dhe satelizimi progresiv i tërë planetit përmes këtij hiper modeli të siguri.

E njëjta vlen për centralet nukleare *paqësore*. Pacifikimi nuk dallon në mes të civilës dhe ushtarakës: gjithkund ku aparatet irreverzibile të kontrollit janë të elaboruara, gjithkund ku nocioni i siguri bëhet i plotëfuqishëm, gjithkund ku *norma* zëvendëson arsenalin e vjetër të ligjeve dhe dhunës (duke përfshirë luftën), është sistemi i deterrencës ai që rritet, dhe përreth saj rritet shkretëtira historike, sociale dhe politike. Një involucion gjigand që bën secilin konflikt, secilin finalitet, secilën kontratë të konfrontimit në proporcion më këtë shantazh që ndërpre, neutralizon, i ngrinë të gjithë. Nuk mundet më asnjë revoltë, asnjë storje të shpjegohet në bazë të logjikës së vet, sepse rrezikon shfarosjen. Asnjë strategji nuk është më e mundshme, dhe eskalacioni është vetëm një lojë puerile e dorëzuar tek ushtria. Gjasa politike është e vdekur, vetëm simulakra të konflikteve dhe gjasave të rrethpërkthura me kujdes mbetën.

Kjo ‘garë hapësire’ luajti pikërisht të njëjtin rol si eskalimi nuklear. Kjo është pse programi hapësinor e kishte shumë lehtë ta zavendësonte në 1960-tat (Kennedy/Khrushchev), dhe ta zhvillonte njëkohësisht si një formë e ‘koekzistencës paqësore’. Sepse çfarë, përfundimisht, është funksioni i programit hapësinor, e pushtimit të hënës, e nisjes së satelitëve nëse jo institucioni i një modeli, e gravitacionit universal, e satelizimit, embrioni perfekt i të cilit është moduli hënor. Mikrokozmos i programuar, ku *asgjë nuk mund t’i lihet shansit*. Trajekto, energji, kalkulim, fiziologji, psikologji, rrethinë – asgjë nuk mund t’i lihet kontigjencave, ky është universi total i normës – Ligji nuk ekziston më, është imanenca operacionale e secilit detaj që është ligj. Një univers i spastruar nga kërcënimi i kuptimit, në

një gjendje të asepsës dhe papeshës – është vetë kjo përsosje që është fascionante. Lartësimi i turmave nuk ishte një përgjigje ndaj zbarkimit në hënë ose të dërgimit të një njeriu në hapësirë (kjo do të ishte, më shumë, një përmbushje e një ëndrrë të mëhershme), por ne jemi të shtangur nga përsosja e programimit dhe manipulimit teknik, nga mrekullia imanente e shpalosjes së programuar të ndodhive. Fascinim me normën maksimale dhe mjeshtërinë e gjasësisë. Vertigo e modelit, që bashkohet me modelin e vdekjes, por pa frikë ose shtytje. Sepse nëse ligji, me aurën e vet të shkeljës, nëse rendi, me aurën e vet të dhunës, akoma prek një imagjinare perverze, norma fikson, fascinon, shtang dhe e bën çdo imagjinare të koklavitur. Nuk mund të fantazosh më për imtësitat e një programi. Vetëm ta shikosh ai shkakton vertigo. Vertigo të një bote pa të meta.

Tani, është modeli i njëjtë i padështimësisë programatike, e sigurisë maksimale dhe deterrencës që sot kontrollon shpërndarjen e socialës. Aty qëndron dështimi i vërtetë nuklear: operacioni i hollësishëm i sociales. Këtu gjithashtu, *asgjë nuk do t'i lihet shansit*, përveç asaj kjo është esenca e socializimit, që filloj shekuj më parë, por që tani ka hyrë në fazën e saj të përshpejtuar, drejt një kufiri që besonim do të ishte shpërthyes (revolucionari), por i cili për momentin është i përkthyer nga një proces inverz, *imploziv* dhe irreverzibil: deterrenca e përgjithësuar e shansit, e aksidentit, e transversalitetit, finalitetit, kontradiktës, thyerjes ose ndërlikueshmërisë të një socialiteti të përndritur nga norma, e rrënuar ndaj transparencës deskriptive të mekanizmave të informacionit. Në fakt, modelet hapësinore dhe nukleare nuk i kanë qëllimet e tyre: as zbulimi i hënës, as superioritet ushtarak dhe strategjik. E vërteta e tyre do të jenë modelet e simulacionit, vektorët model të një sistemi të kontrollit planetar (ku madje edhe superfuqitë e kësaj skenario-je nuk janë të lirë – e gjithë bota është satelizuar).<sup>131</sup>

Rezistojë evidencës: në satelizim, ai që është satelizuar nuk është ai për të cilin mund të mendoje. Përmes brendashkrimit orbital të një objekti hapësinor, është planeti tokë që bëhet satelit, është parimi tokësor i realitetit që bëhet jashtëqëndrorë, hiperreal dhe i parëndësishëm. Përmes instantiacionit të një sistemit të kontrollit si koekzistenca paqësore, të gjitha mikrosistemet tokësore janë të satelizuara dhe e humbin autonominë e tyre. E gjithë energjia, të gjitha ndodhitë janë të përthithura nga ky gravitacion ekcentrik, gjithçka kondenzohet dhe implodon ndaj mikromodelit të vetëm të kontrollit (sateliti orbital), si anasjelltas, në dimenzionin tjetër, biologjik, gjithçka preket dhe implodon në mikromodelin molekular të kodit gjenetik. Në mes të dyve, në këtë mprehje të nuklearës dhe gjenetikës, në supozimin e

<sup>131</sup> Paradoks: të gjitha bombat janë të pastërta: ndotja e tyre e vetme është sistemi i sigurisë dhe i kontrollit që rrezatojnë për aq gjatë që nuk shpërthejnë.

përnjëhershëm e dy kodeve thelbësore të deterrencës, çdo parim i kuptimit është i përthithur, çdo [deployment] i reales është i pamundur.

Njëkohësia e dy ndodhive në muajin Korrik të 1975-ës illustroi këtë në mënyrë të mrekullueshme: lidhja në hapësirë e dy supersatelitëve Amerikan dhe Sovjetik, apoteozë e koekzistencës paqësore – dhe shtypja nga Kinezët e shkrimit ideogramatik dhe konvertimit në alfabet Romak. E dyta shënjon instantiacionin “orbital” të një sistemi abstrakt dhe të modelizuar të shenjave, në orbitën e së cilës të gjitha format dikur të veçanta të stilit dhe shkrimit do të riabsorbohen. Satelizimi i gjuhës: mënyra për Kinezët të hyjnë në sistemin e koekzistencës paqësore, e cila është e brendashkruar në qiejt e tyre pikërisht në kohën e njejtë me lidhjen e të dy satelitëve. Fluturim orbital në Dyshën e Madhe, neutralizimi dhe homogjenizimi i gjithkujt tjetër në tokë.

Prapë se prapë, kjo deterrencë nga pushteti orbital – kodi nuklear ose molekular – ndodhitë vazhdojnë në nive të tokës, fatkeqësitë janë edhe më të shpeshta, duke marrë parasysh procesin global të kontiguitetit dhe njëkohëshmërisë së të dhënave. Por, mprehtësisht, ato nuk kanë më ndonjë kuptim, ato nuk janë asgjë tjetër pos efekti duplex i simulacionit në majë. Shembulli më i mirë mund të jetë vetëm ai i luftës në Vietnam, sepse ndodhi në pikëprerjen e një gjase maksimale historike dhe “revolucionare”, dhe të instalimit të këtij autoriteti deterrent. Çfarë kuptimi kishte kjo luftë, dhe a nuk ishte shpalosja e vet një mënyrë e vulosjës së fundit të historisë në ngjarjen vendimtare dhe kulminante historike të epokës sonë?

Pse kjo luftë, sa e vështirë, sa e gjatë, sa e vrazhdë, u zhduk nga një ditë te tjetra si me magji?

Pse kjo disfatë Amerikane (reverzioni më dramatik në historinë e ShBA-ve) nuk pati pasoja në Amerikë? Nësë do të shënjonte me të vërtetë dështimin e strategjisë planetare të Shteteve të Bashkuara, domosdoshmërisht do të ndërpriste plotësisht balancin e vet të brendshëm dhe sistemin politik Amerikan. Asgjë e këtij lloji nuk ndodhi.

Diçka tjetër, pra, ndodhi. Kjo luftë, në thelb, nuk ishte asgjë përveç se një episodë shumë e rëndësishme e koekzistencës paqësore. Mosintervenimi i Kinës mori dhe siguroj pas shumë vitesh, mësimarrjen e Kinës nga një modus vivendi global, kalimin nga një strategji globale të revolucionit të një e forcave të përbashkëta dhe perandorive, tranzicionin nga një alternativë radikale të një alternacion politik në një sistem tani të rregulluar thelbësisht

(normalizimi i marrëdhënieve Peking – Washington): kjo ishte rrezikar në luftën në Vietnam, dhe në këtë kuptim, ShBA-ja u tërhoq nga Vietnami, por e fitoi luftën.

Dhe lufta përfundoi “spontanisht” kur ky qëllim ishte arrirë. Kjo është pse u deeskalua, u demobilizua aq lehtë.

I njëjti reduktim i fuqive mund të vërehet në fushëbetejë. Lufta zgjati për aq gjatë sa elementet e pareduktueshme në një politikë të shëndoshë dhe disiplinë të pushtetit, madje edhe një Komunist, mbetën të palikuiduara. Kur më në fund lufta kishte kaluar në duart e trupave të rregullt në Veri dhe iu shmangën atyre të rezistencës, lufta mund të mbaronte: e kishte arrirë qëllimin e vet. Është pra shtafeta politike që po vihet në lojë. Në momentin që Vietnamezët kishin vërtetuar që nuk ishin më bartësit e një subverzioni të paparashikuar, mund ti lije të merrnin pushtetin në dorë. Që rendi i tyre është një rend Komunist nuk është serioze në fund: e kishte provuar vetën, mund ti besohej. Është edhe më efektive se kapitalizmi në likuidimin e strukturave “të egra” dhe arkaike parakapitaliste.

Scenario-ja e njëjtë në luftën Algjerike.

Aspekti tjetër i kësaj lufte dhe i të gjitha luftave sot: prapa dhunës së armatosur, antagonizmi vrastar i kundërshtarëve – që duket çështje e jetës ose vdekjes, që luhet si e tillë (ose ndryshe nuk do mund të dërgoje njerëz të vriteshin për diçka të tillë), prapa këtij simulakrumi i luftës deri në vdekje dhe të gjasave të pamëshirshme globale, dy kundërshtarët janë thelbësisht në solidaritet kundër diçkaje tjetër, e paemëruar, kurrë e thënë, por pasoja objektive në luftë e së cilës, me komplotitetin e barabartë të të dy kundërshtarëve, është likuidimi total. Struktura tribale, komunitariane, parakapitaliste, çdo formë e shkëmbimit, e gjuhës, e organizimit simbolik, kjo është ajo që duhet të rrënohet, ky është objekti i vrasjes në luftë – dhe vetë lufta, në aparatin e vet të pamasë, spektakularë të vdekjes, nuk është asgjë përveç mediumit të këtij procesit të racionalizimit terrorist të socialës – vrasja në të cilën socialja do të themelohet, pa marrë parasysh pozitën e vet, Komuniste ose kapitaliste. Komplotitet total, ose ndarje e punës në mes të dy kundërshtarëve (të cilët edhe mund të pajtohën për sakrifica enorme për të) për vetë qëllimin e riformimit dhe shtëpizimit të relacioneve sociale.

“Vietnamezët veriorë ishin këshilluar të mbështetnin një scenario për likuidimin e pranisë Amerikane në rrjedhën e së cilës, pa dyshim, njëri duhet t’i shmanget turpit.”



Kjo scenario: bombardimet ekstremisht të vrazhda të Hanoi-t. Karakteri i pambrojtur i tyre nuk duhet të fshehë faktin që ata nuk ishin asgjë përveç një simulakrumi që i lejoi Vietnamezët të duken sikur po mbështetnin një kompromis dhe për Nixon-in të bënte Amerikanët të gëlltitnin tërheqjen e trupave të tyre. Loja veçse ishte fituar, asgjë nuk ishte vënë objektivisht në lojë përveç verisimilitudës së montazhit final.

Moralistët e luftës, mbajtësit e vlerave të luftës së lartë nuk duhet të diskurajohen shumë: lufta nuk është aspak më mizore për shkak që është një simulakrum – lëkura dëmtohet në të njejtën mënyrë, dhe kombatantët e vdekur dhe ish-luftëtarët vlejné njësoj sikur në luftat tjera. Ky qëllim gjithmonë përmbushet, sikur ai i hartimit të territoreve dhe socialitetit disiplinuar. Ajo që nuk ekziston më është kundërshtia e kundërshtarëve, realiteti i shkaqeve antagonistike, serioziteti ideologjik i luftës. Dhe gjithashtu realiteti i fitores ose disfatës, lufta duke qenë një proces që triumfon përtej këtyre aparencave.

Për çdo rast, pacifikimi (ose deterrenca) që na dominon sot është përtej luftës dhe paqes, është që në çdo moment lufta dhe paqja janë ekuivalente. “Lufta është paqe,” ka thënë Orwelli. Aty poashtu, dy polet diferenciale implodojnë në njëra tjetrën, ose e riciklojnë njëra tjetrën – një njëkohëshmëri e kontradiktave që është njëherazi parodia dhe fundi i çdo dialektikeje. Kështu mund të humbet shumë lehtë e vërteta e një lufte: që është përfunduar kohë para se të fillonte, që kishte një fund ndaj luftës në vetë zemrën e luftës, dhe ndoshta nuk filloi kurrë. Plot ngjarje tjera (kriza e naftës, etj.) *kurrë nuk kanë filluar*, kurrë nuk kanë ekzistuar, përpos si ndodhi artificiale – abstrakte, ersatz, dhe si artifakte të historisë, katastrofa dhe kriza të destinuara ta mbajnë një investim historik nën hipnozë. Mediat dhe *shërbimet zyrtare të lajmeve* janë aty vetëm të ruajnë iluzionin e një aktualiteti, e realitetit të gjasave, e objektivitetit të fakteve. Të gjitha ngjarjet duhen të lexohen së prapthi, ose bëhemi të vetëdijshëm (ashtu si me Komunistët “në pushtet” në Itali, rizbulimi retro, i vonshëm i gulagëve dhe disidentëve Sovjetik sikur zbulimi gati bashkëkohor, nga një etnologji vdekatare, e “diferencës” së humbur të së Egërve) që të gjithë këto gjëra mbërrijtën shumë vonë, me një histori të vonesës, një spirale të vonesës, që ata shumë më parë e dërrmuan kuptimin e tyre dhe vetëm jetojnë nga një gjallëri artificiale të shenjave, që të gjitha këto ngjarje pasojnë njëra tjetrën pa logjikë, në kontradiktën më të madhe, ekuivalencën e plotë, në një indiferencë të thellë ndaj pasojave të tyre (por kjo ndodh sepse nuk ka asnjë: ato dërrmojnë vetën në promocionin e tyre spektakular) – të gjitha inçizimet e “kronikës” kështu jep përshtypjen e errët të kitsch-it, e retros dhe pornos në të njejtën kohë – padyshim gjithkush e di këtë, dhe askush nuk e pranon me të vërtetë. Realiteti i simulacionit është i

papërballueshëm – më i vrazhdë se Teatri i Vrazhdësisë së Artaud, e cila prapë se prapë ishte një përpjekje për të krijuar një dramaturgji të jetës, fryma e fundit e një idealiteti të trupit, gjakut, dhunës në një sistem që veçse po e merrte larg, drejt një ripërthithje të të gjitha gjasave pa ndonjë gjurmë të gjakut. Për ne triku është luajtur. E gjithë dramaturgjia, dhe madje i gjithë shkrimi i vërtetë i vrazhdësisë është zhdukur. Simulacioni është mjeshtri, dhe ne kemi vetëm të drejtën e retro-s, e fantazmës, riabilitimit parodik të të gjithë referencialëve të humbur. Gjithçka akoma shpaloset përreth neve, në dritën e ftohtë të deterrencës (duke përfshirë Artaud, i cili ka të drejtën si gjithçka tjetër për ringjalljen e vet, për një ekzistencë të dytë si *referenciali* i vrazhdësisë).

Kjo është pse përhapja nukleare nuk ngrit rrezikun as të një përplasjeje atomike as të një aksidenti – përpos në intervalin kur pushtetet ‘‘e reja’’ do mund të josheshin të bënë një përdorim jodeterrent, ‘‘real’’ të saj (siç bënë Amerikanët në Hiroshima – por pikërisht vetëm ata kishin të drejtën e këtij ‘‘vlerë-përdorimi’’ të bombës, të gjithë ata që e kan marrë që nga atëherë do të pengohen për ta përdorur nga vetë fakti i të pasurit të saj). Hyrja në klubin atomik, aq bukur e emëruar, shumë shpejtë shlyen (siç bën unionizimi në botën punëtore) çfarëdo dispozite ndaj ndërhyrjes së dhunshme. Përgjegjësia, kontrolli, cenzura, vetë-deterrenca gjithmonë rriten më shpejtë se forcat ose armët në dispozicionin tonë: ky është sekreti i rendit social. Kështu vetë mundësia e paralizimit të të gjithë vendit duke shtypur një çelës *e bën* ashtu që inxhinierët elektrik të mos e përdorin kurrë këtë armë: i gjithë miti i grevës totale dhe revolucionare shembet në momentin kur mjetet janë në dispozicion – por fatkeqsisht, *pikërisht për shkak se* mjetet janë në dispozicion. Këtu qëndron i gjithë procesi i deterrencës.

Është kështu përsosshmërisht e mundshme që një ditë do të shohim fuqitë bërthamore të eksportojnë reaktorë atomik, armë dhe bomba të çdo gjërësie. Kontrolli përmes kërcënimit do të zëvendësohet nga strategjia më efektive e pacifikimit përmes bombës dhe përmes posedimit të bombës. Fuqitë ‘‘e vogla’’, duke besuar që po blejnë forcën e tyre të pavarur grevuese, do të blejnë virusin e deterrencës. E njëjta vlen për reaktorët atomik që veçse i kemi dërguar: aq shumë bomba neutrone që godasin të gjithë virulencën historike, të gjithë rrezikun e shpërthimit. Në këtë kuptim, nuklearja gjithkund inauguron një proces të përshpejtuar të *implozionit*, ngrin gjithçka përreth saj, absorbon të gjithë energjinë e gjallë.

Nuklearja është njëherazi pika kulminante e energjisë në dispozicion dhe maksimizimit të sistemeve për kontrollimin e energjisë. Lockdoën-i dhe kontrolli rriten në proporcion direkt

me (dhe pa dyshim edhe më shpejtë se) potencialitetet çliruese. Kjo veçse ishte aporia e revolucionit modern. Është akoma paradoksi absolut i nuklearës. Energjitë ngrihen në vetë zjarrin e tyre, deterrojnë vetën. Nuk mund të hamendëmi më çfarë projekti, çfarë pushteti, çfarë strategjie, çfarë subjekti mund të ekzistojë pas kësaj mbylljeje, kësaj ngopjeje të gjërë të një sistemi përmes vetë forcave të veta, tani të neutralizuara, të papërdorshme, të pakuptueshme, të pashpërthyeshme – përveç mundësisë së një *shpërthimi drejt qendrës*, e një *implozioni* ku të gjitha këto energji do të shembeshin në një proces katastrofal (në kuptimin bukfal, do të thotë në kuptimin e një kthimi prapa të të gjithë ciklit drejt një pike minimale, e një kthimi prapa të energjive drejt një pragu minimal).

**Përktheu: Diar ZASELLA**



## LUDWIG VON MISES: LIRIA DHE PRONËSIA

Ekonomisti Austriak Ludwig von Mises e mbajti këtë ligjeratë në tetor të vitit 1958 në Universitetin e Princeton. Ishte takimi i nëntë i shoqërisë Mont Pelerin. Mises që ndër bashkthemeluesit e kësaj shoqërie. Qëllim i kësaj ligjerate që të përvijoj si ka ndryshuar historikisht koncepti i lirisë pas kapitalizmit. Është një ndër tekstet më të mrekullueshme që është shkruar për lirinë e individit dhe lirinë ekonomike.

### I

Në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë zotëronin dy nocione të lirisë, secila prej tyre ndryshe nga çka na bie në mend sot kur i referohemi lirisë<sup>132</sup>.

I pari nga këto konceptime është krejtësisht akademik dhe i pa-aplikueshëm në administrimin e çështjeve politike. Ishte një ide e marrë prej librave të autorëve antik, studimi mbi cilat përbënte atëherë tërësinë dhe substancën e edukimit të lartë. Në sytë e këtyre shkrimtarëve grek dhe romak, liria nuk ishte për t'iu dhënë të gjithë njerëzve. Ishte privilegj i një pakice, dhe t'i refuzohej shumicës. Çfarë grekët quanin demokraci ishte, duke marrë parasysh terminologjinë e ditëve tona, jo çfarë Lincoln quajti qeverisje nga populli, por oligarki, sovraniteti i qytetarëve me të drejta të plota në një komunitet në të cilin shumica qenë *metèques*<sup>133</sup> dhe skllevër. Edhe kjo liri e kufizuar pas shekullit të katërt para Krishtit nuk është trajtuar nga filozofët, historianët, dhe oratorët si institucion praktik kushtetor. Siç e shihnin te ata, ishte një tipar i të kaluarës, i humbur pa kthim. Ata e vajtuan kalimin e kësaj epoke të artë, por ata nuk dinin asnjë mënyrë për t'iu rikthyer.

Nocioni i dytë i lirisë nuk ishte më pak oligarkik, megjithatë nuk ishte i inspiruar nga kurrfarë reminiscence letrare. Ishte ambicie e çifligarëve dhe ndonjëherë edhe e patricëve<sup>134</sup> urban, ta ruanin privilegjin kundër fuqizimit të absolutizmit mbretërorë. Në pjesën më të mëdha kontinentale të Evropës, princërit dilnin fitimtarë nga këto konflikte. Vetëm në Angli dhe në

---

<sup>132</sup> Shënim: Në origjinal është "liberty and freedom". Në anglishte fjala "freedom" domethëne të jeshë i lirë prej një gjëje apo gjendje, kurse "liberty" është liri në veprim.

<sup>133</sup> Shënim: Në Greqinë e vjetër, I referohej personave që nuk kishin nënshtetësi dhe paguanin tatim për të drejtën e banimit.

<sup>134</sup> Shënim: Patricët janë anëtar të njërës nga familjet origjinale të Romës së Vjetër.

Holandë ia dolën zotërinjtë dhe patricët urban t'i mundnin dinastitë. Por çfarë fituan nuk ishte liri për të gjithë, por vetëm liri për një elitë, për një pakicë njerëzish.

Ne nuk duhet t'i fajësojmë si hipokrit njerëzit të cilët në atë epokë e lavdëronin lirinë, përderisa i ruanin paaftësitë ligjore të shumicës, madje edhe robërinë dhe skllavërinë. Ata qenë ballafaquar me një problem cilin nuk dinin si ta zgjidhnin në mënyrë të kënaqshme. Sistemi tradicional i prodhimit ishte shumë i ngushtë për një popullatë në rritje. Numri i njerëzve për të cilët, në kuptimin e plot të shprehjes, nuk kishte vend në metodat para-kapitaliste të bujqësisë po rritej. Të tepërtit ishin varfanjak që vdisnin urie. Këta ishin rrezik për ruajtjen e rendit ekzistues shoqërorë dhe, për një kohë të gjatë, askush nuk mund të mendonte për një rend tjetër, një gjendje, që do t'i ushqente gjithë këta të vobektë. Nuk mund të shtrohej pyetja për dhënien e drejtave të plota qytetare, madje edhe më pak për pjesëmarrjen në administrimin e çështjeve shtetërore. Të vetmin mjet që sundimtarët e dinin ishte t'i mbanin njerëzit të heshtur duke përdorur dhunë.

## II

Sistemi para-kapitalist i prodhimit ishte i kufizuar. Historikisht kishte për bazë pushtimin luftarak. Mbretërit fitimtarë u ndanin tokat kalorësve. Këta aristokrat ishin, lord në kuptimin e fjalëpërfjalshëm, pasi që ata nuk vareshin në patronazhin e konsumatorëve që blejnë apo abstenojnë prej blerjes në treg. Në dorën tjetër, ata vetë qenë klient kryesorë të industrive operues cilat, në sistemin e esnafeve, qenë organizuar në skemë korporative. Kjo skemë kundërshtonte inovacionin. E ndalonte devijimin prej metodave tradicional të prodhimit. Numri i njerëzve për të cilët kishte vende pune edhe në bujqësi ose në artizanat që i limituar. Nën këto kushte, plot njerëz, duke përdorur fjalët e Malthus, do të zbulonin se “në banketin e fuqishëm të natyrës nuk ka mbulim të pazënë për të” dhe se “ajo i tha atij të ikë”<sup>1</sup>. Megjithëkëtë disa vagabond ia dilyn të mbijetonin, lindnin fëmijë, dhe e bënë numrin e të varfërve të rritej shumë e më shumë.

Por tani erdhi kapitalizmi. Është bërë e zakonshme të vështrohet inovacioni radikal që e solli kapitalizmi duke zëvendësuar metodat jo-eficiente dhe primitive të artizanëve me fabrika mekanike. Kjo është vetëm pikëpamje sipërfaqësore. Tipari karakteristik i kapitalizmit që e dallon prej metodave para-kapitaliste të prodhimit është parimi i ri i tregtisë. Kapitalizmi nuk është thjeshtë prodhim masiv, por prodhim masiv për të kënaqur nevojat e masës. Artizanët e

asaj kohe kanë prodhuar ekskluzivisht për nevojat e të pasurve. Por fabrikat prodhojnë të mira të volitshme për shumicë. Të gjitha fabrikat e hershme del që janë dizajnuar t'i shërbejnë shumicës, të njëjtës shtresë që punonte në këto fabrika. Ato i shërbenin atyre (shumicës) duke i furnizuar drejtpërdrejt apo jo-drejtpërdrejt përmes eksportit e kështu duke u siguruar ushqim nga vende të largëta dhe lëndë të parë. Parimi i marketingut ishte shenjë dalluese në kapitalizmin e hershëm dhe në kapitalizmin e sotëm. Punëtorët vetë janë blerësit që konsumojnë pjesën më të madhe e gjitha mallrave të prodhuar. Ata janë klient sovran që “gjithherë e kanë drejtë”. Duke blerë apo duke abstenuar nga blerja vendosin çka të prodhohet, në çfarë sasive, dhe në çfarë cilësie. Duke blerë çfarë u pëlqen më së miri ata i bëjnë disa ndërrmarje të kenë profit dhe të zhvillohen e disa ndërrmarje të humbin para dhe të zvogëlohen. Në këtë mënyrë ata janë vazhdimisht duke e ndërruar kontrollin e faktorëve të prodhimit në duart e atyre biznesmenëve që janë më të suksesshëm për t'ia përmbushur nevojat. Nën kapitalizëm privatizimi i faktorëve të prodhimit është funksion social. Sipërmarrësit, kapitalistët, dhe pronarët e tokave janë mandate, siç kanë qenë, prej konsumatorëve dhe këto mandate janë të anulueshme. Në këtë mënyrë për të qenë i pasur, nuk është e mjaftueshme të kursesh dhe akumulosh kapital. Është e nevojshme ta investosh vazhdimisht në atë linjë që më së miri i përmbush nevojat e konsumatorëve. Procesi i tregut është plebishit i përditshëm, dhe i heq pashmangshmërisht nga radhët e njerëzve fitimprurës ata që nuk shfrytëzojnë pronën e tyre sipas kërkesave të publikut. Por bizneset, target i urrejtjes fanatike nga ana e gjithë qeverive bashkëkohore dhe intelektualëve të vetëquajtur, arrijnë dhe ruajnë madhësi vetëm duke punuar për shumicën. Plantazhet që shërbejnë lukset e pakicës nuk arrijnë madhësi. Të metë e historianëve dhe politikanëve të shekullit nëntëmbëdhjetë ishte që ata dështuan të kuptojnë që punëtorët ishin konsumatorët kryesorë të prodhimeve industriale. Në pikëpamjen e tyre, rrogëtari ishte njeri që rraskapitej për përfitimet e një klase shoqërore parazitike. Ata këmbëngulnin nën iluzionin se fabrikat po i keqësonin punëtorët. Nëse i kishin kushtuar pak vëmendje statistikave shumë lehtë do të zbulonim falsitetin në opinionet e tyre. Vdekshmëria e foshnjave ra, mesatarja e jetë-zgjatjes u rrit, popullsia u shumua, dhe njeriu i thjeshtë shijonte komoditetet që të pasurit e kohëve më të vjetra as që mund të ëndërronin.

Mirëpo ky pasurim i pashembullt i shumicës ishte vetëm një nënprodukt i revolucionit industrial. Arritja kryesore ishte transferi i fuqisë ekonomike nga pronarët e tokave tek totaliteti i popullatës. Njeriu i zakonshëm nuk ishte më rob që u deshtë të mjaftohet me troshat që binin nga tavolina e të pasurve. Tri rendet e shtresave të ulta cilat kanë qenë

karakteristikë e kohërave para-kapitaliste – sklleverit, robërit, dhe ata njerëz të cilët kishtarët dhe autorët skollastik, poashtu edhe legjislacioni britanik, që nga shekulli i gjashtëmbëdhjetë deri tek i nëntëmbëdhjetë i referonte si të varfër – u zhdukën. Pasardhësit e tyre u bënë, në setingun e ri të biznesit, jo vetëm punëtorë të lirë por edhe konsumatorë. Ky ndryshim radikal u reflektua në theksin e vendosur nga bizneset në tregje. Çka bizneseve u duhet mbi të gjitha është treg dhe ende treg. Kjo ishte parulla e ndërmarrjes kapitaliste. Treg, që do thotë patron, blerës, konsumatorë. Në kapitalizëm ka një rrugë për t'u pasuruar: duke i shërbyer konsumatorët më mirë dhe më lirë se tjerët.

Brenda shitores apo fabrikës, pronari – apo në korporatë, përfaqësuesi i aksionarëve, presidenti – është shefi. Por ky zotërim është thjesht i sipërfaqshëm dhe kushtëzues. Është i nënshtruar ndaj epërsisë të konsumatorit. Konsumatori është mbreti, shefi i vërtetë, dhe prodhuesi e pati nëse nuk ia del të tejkaloj konkurrencën për ta shërbyer konsumatorin më mirë.

Është ky transformim i madh ekonomik që ndryshoi botën. Shumë shpejt e transferoi fuqinë politike nga dora e pakicës të privilegjuar në dorë të popullsisë. E drejta e posaçme për të votuar pasoi me zgjimin e privilegjeve industriale. Njeriu i thjeshtë, të cilit proceset e tregut ia kanë dhënë fuqinë të zgjedh ndërmarrësin dhe kapitalistin, fitoi fuqi analoge me atë të qeverisë. Ai u bë votues.

Është vështuar nga ekonomisti i shquar, mendoj se ishte i ndjeri Frank A. Fetter, se tregu është demokraci, në të cilën secili cent të jep të drejtë të votosh. Do të ishte më korrekte të thuhet se qeveria përfaqësuese nga populli është një përpjekje për t'i rregulluar çështjet kushtetore sipas modelit të tregut, por ky dizajn kurrë nuk mund të mbërrihej. Në fushën politike është gjithëherë vullneti i shumicës që triumfon dhe pakica duhet t'ënështrohet asaj. I shërben edhe pakicës vetëm me kushte se kjo nuk përbën një numër të parëndësishëm për t'u bërë e papërfillshme. Industria e veshjes nuk prodhon veshje vetëm për njerëz mesatarë, por edhe për të shëndoshë, dhe tregu i librit boton jo vetëm tregime me kauboj dhe detektiv për shumicën, por edhe libra për lexues diskriminues. Ka një ndryshim tjetër të rëndësishëm. Në sferën politike, nuk ka mënyrë për individin apo një grup të vogël individësh të mos i nënshtrohen vullnetit të shumicës. Por në fushën intelektuale prona private e bën të mundur rebelimin. I rebeluari e paguan një çmim për pavarësinë e tij; nuk ka në këtë univers çmime që mund të fitohen pa sakrifica. Por nëse njeriu është i gatshëm ta paguaj çmimin, ai është i lirë të devijoj nga ortodoksia ose neo-ortodoksia sunduese. Çfarë kishin me qenë kushtet në



shtetin socialist për heretikë si Kierkegaard, Schopenhauer, Veblen, ose Freud? Për Monet, Courbet, Walt Whitman, Rilke, ose Kafka? Në të gjitha kohërat, pionierë të mënyrave të reja të mendimit dhe veprimit mund të vepronin vetëm pasi që prona private e ka bërë të mundur mospërfilljen për mënyrat e shumicës. Vetëm pak nga këta separatist ishin ekonomikisht të pavarur për të kundërshtuar qeverinë në opinion publik. Por ata gjetën në frymën e ekonomisë të lirë në publik njerëz të gatshëm t’i ndihmonin dhe përkrahnin. Çka kish bërë Marx-i pa patronin e tij, prodhuesin [dhe eksploatorin<sup>135</sup>] Friedrich Engels?

### III

Çka e zhvleftëson kritikën ekonomike socialiste ndaj kapitalizmit është dështimi për ta kuptuar sovranitetin e konsumatorit në ekonominë e tregut. Ata shohin vetëm një organizim hierarkik të ndërrmarjeve dhe planeve, dhe janë të humbur ta kuptojnë se sistemi i fitimeve i kushtëzon bizneset t’i shërbejnë konsumatorëve. Kur kanë të bëjnë me punëdhënësit, unionet veprojnë thuajse vetëminatidhe lakmia i ndalon, çka ata e quajnë menaxhment, për të paguar rroga më të larta. Shkurtpamësia e tyre nuk sheh përtej dyerve të fabrikës. Ata dhe ndihmësit e tyre flasin për qëndërsim të fuqisë ekonomike dhe nuk kuptojnë se fuqia ekonomike është përfundimisht në dorë të popullit blerës prej të cilëve punëtorët përbejnë një shumicë të madhe. Paaftësi e tyre për të kuptuar gjërat siç janë reflektohet në metafora të pavend të mbretërive dhe dukërive industrial. Ata janë aq të cektë për ta parë dallimin mes mbretit apo dukës sovran cili mund të hiqet vetëm nga një pushtues më i fuqishëm dhe “mbretit të çokollatave” cili e humb “mbretërinë” porsa konsumatori vendos ta përkrah një furnizues tjetër. Ky shtrembërim është bazë e çdo plani socialist. Nëse ndonjëri prej liderëve socialist do të kishte fituar rrogën duke shitur *hot-dog*-a, do të kish mësuar diçka për sovranitetin e konsumatorit. Por ata qenë revolucionarë profesional dhe të vetmin profesion që kishin qe me nis luftë civile. Ideali i Lenin-it për prodhimin e kombit bazohej në modelin e një zyre postare, një organizim që nuk varet prej konsumatorit, pasi që deficitet do të mbulohen prej tatimeve të detyrueshme. “E gjithë shoqëria” thoshte, do të “bëhet një zyrë dhe një fabrikë”.<sup>ii</sup> Ai nuk e shihte që vetitë e zyrës dhe të fabrikës ndryshojnë tërësisht kur qëndrojnë vetëm në botë dhe nuk u jepin më tutje konsumatorëve mundësi për të zgjedhur ndërmjet produkteve dhe shërbimeve të ndërmarrjeve të ndryshme. Mbasi verbëria ia bëri të pamundur ta sheh rolin që tregu dhe konsumatori luajnë nën kapitalizëm, ai nuk mund të shihte dallimin mes

---

<sup>135</sup>Shënim: Ketë e thotë në fjalë

lirisë dhe robërisë. Mbasi në sytë e tij punëtorët qenë vetëm punëtorë e jo edhe konsumatorë, ai besonte se ata edhe ashtu ishin skllëvër nën kapitalizëm, dhe nuk ia ndërroi statusin kur i nacionalizoi të gjitha plantazhet dhe shitoret. Socializmi e zëvendëson sovranitetin e konsumatorit me sovranitetin e diktatorit, apo të një komisioni diktatorësh. Sëbashku me sovranitetin ekonomik të qytetarit humbet edhe sovraniteti politik. Plani unik i prodhimit që anulon çdo planifikim nga ana e konsumatorëve korrespondon me sferën kushtetuese të parimit të një partie që i privon qytetarët nga çdo mundësi për të planifikuar rrjedhën e çështjeve publike. Liria është e papajtueshme. Ai që nuk ka mundësi të zgjedh mes llojeve të ndryshme të ushqimeve të konservuara apo sapunëve, është poashtu i privuar edhe prej fuqisë të zgjedh mes partive politike e programeve të ndryshme dhe zgjedhjes së një titullari. Ai më nuk është njeri; është vetëm një send në duart e inxhinierëve suprem social. Madje edhe e drejta për pasardhës do t'i merret prej eugjenikëve. Natyrisht se, liderët socialist do të premtojnë se tirania diktatoriale do të zgjas vetëm në atëkohë deri sa kapitalizmi dhe qeveria përfaqësuese të zëvendësohen me shekullin e artë socialist ku nevojat dhe dëshirat e të gjithëve do të plotësohen.<sup>iii</sup> Kur regjimi socialist “bëhet mjaftueshmërisht i mbrojtur prej kritikës”, siç na premton me mirësi zonja Joan Robinson, përfaqësuese e njohur e Shkollës Britanike të *Neo-Cambridge*-it, “edhe shoqëri të pavarurafilarmonike” do të lejohen të ekzistojnë.<sup>iv</sup> Andaj likuidimi i kundërshtimit është kusht për të na shpie drejt asaj që komunistët e quajnë liri. Nga kjo pikëpamje mund të kuptojmë çfarë një anglez i shquar, J.G. Crowther, kishte ndërmend kur e lavdëronte inkuizicionin si “të dobishëm për shkencë nëse e mbron një klasë shoqërore në rritje”.<sup>v</sup> Domethënia e kësaj është e qartë. Nëse të gjithë njerëzit butësisht i përulen diktatorit, atëherë nuk do të ketë më kundërshtarë për likuidim. Caligula, Torquemada, Robespierre do të ishin pajtuar me këtë zgjidhje.

Socialistët e kanë projektuar një revolucion semantik për të konvertuar domethënien e termeve në të kundërtën. Në fjalorin e tyre, “*Newspeak*” si që e quajti George Orwell-i kemi termin “parimi njëpartiak”. Etimologjikisht fjala parti buron prej emrit *part* (pjesë). Pjesa e pashoqe nuk është ndryshe prej antonimit të saj, tërësisë; është identike me të. Një parti pashoqe nuk është më parti, dhe parimi i një partie është parim i asnjë partie. Është shtypje e çdo opozicioni. Liria nënkupton të drejtën të zgjedhësh mes pajtimit dhe mospajtimit. Por në *Newspeak* detyra është për pajtim të pakushtëzuar dhe moslejim rigoroz për mospajtim. Ky mbrapshtim i konotacionit tradicional i gjitha fjalëve të terminologjive politike nuk është vetëm veçanti e komunistëve rus, por edhe dishepujve të tyre fashist dhe nazist. Rendi social, i cili në heqjen e pronës private i privon konsumatorët prej autonomisë dhe pavarësisë, dhe

kështu e nënshton secilin në zgjedhjen arbitrare të bordit planifikues qendror nuk do të fitonte përkrahjen e shumicës pa i maskuar vetitë e saja kryesore. Socialistët kurrë nuk do t'i kishin mashtruar votuesit nëse do t'i kishin treguar haptazi që qëllimi përfundimtar i tyre është t'i skllavëroj. Për përdorim ezoterik ata u detyruan të japin premtime boshe për vlerësimin tradicional të lirisë.

#### IV

Ishte ndryshe në diskutimet e fshehta në qarqe të brendshme të konspiratorëve. Aty iniciatorët nuk i fshehin qëllimet sa i përkiste lirisë. Liria, për ta, ishte një veçori e mirë në të kaluarën në kornizë të shoqërive borgjeze pasi që ia ofroi mundësinë t'i realizojnë skemat. Por kur të triumfojë socializmi nuk ka më nevojë për mendim të lirë dhe autonomi në veprim të individit. Çdo ndryshim do të ishte vetëm devijim prej gjendjes perfekte të lumturisë që njerëzimi do ta ketë arritë me socializëm.

Liria, thotë bolshevisti, është paragjykim borgjez. Njeriu i thjeshtë nuk ka ide të veta, ai nuk shkruan libra, nuk bën herezi, dhe nuk shpik metoda të reja të prodhimit. Ai thjeshtëdonë ta shijojë jetën. Atij nuk i duhen gjë interesat klasore të intelektualëve që jetojnë si opozitarë dhe novatorë profesional.

Kjo është me të vërtetë përçmimi më arrogant ndaj një qytetari të thjeshtë. S'ka nevojë të argumentohet kjo çështje. Pyetja nuk është nëse një njeriu i zakonshëm mund të përfitojë nga liria e mendimit, shprehjes, apo të shkruarit libra. Pyetja është nëse një njeri zakonisht i ngathëtpërfiton nga liria e dhënë për ata që e eklipsojnë atë në inteligjencë dhe fuqi vullneti. Njeriu i thjeshtë mund të duket indiferent madje edhe mospërfillës ndaj punëve të njerëzve më të aftë. Por ai ka qejf të gëzojë të mirat që përpjekjet e novatorëve ia vënë në dispozicion. Ai nuk kupton atë se çfarë para syve të tij është vetëm një ndarje qesharake e flokëve. Por sapo utilizohen këto mendime dhe teori prej biznesmenëve për t'ia kënaqur dëshirat e fshehta ai ngutet për t'i siguruar produktet e reja. Njeriu i thjeshtë është padyshim përfituesi kryesor i të gjitha të arriturave të shkencës dhe teknologjisë moderne.

Është e vërtetë që një njeri me inteligjencë mesatare nuk ka gjasa të ngrihet në nivelin e një kapedani të industrisë. Por sovranitetin që ia cakton tregu në çështje ekonomike i stimulon teknologët dhe promotorët t'i konvertojnë për përdorimin e tij të gjitha arritjet në hulumtimin shkencor. Vetëm njerëzit të cilëve horizonti intelektual nuk u shkon përtej organizimit të

brendshëm të një fabrike dhe nuk e kuptojnë çka e bën një biznesmen të suksesshëm, dështojnë ta vënë re këtë fakt.

Admiruesit e sistemit sovjetik thonë vazhdimisht se liria nuk është një e mirë supreme. “Nuk ia vlen të kihet” nëse nënkupton varfëri. Për ta sakrifikuar atë me qëllim për të pasuruar masën, është e arsyeshme në sy të tyre. Pos disa individëve të padisiplinuar, të cilët nuk mund të përshtaten me mënyrat e personave të nënshtruar, të gjithë njerëzit në Rusi janë tepër të lumtur. Mund ta lëmë të pavendosur nëse këtë kënaqësi e kanë ndarë edhe miliona fshatarë ukrainas që vdiqën nga uria, të internuarit nëpër kampe, dhe liderët marksist të cilët qenë të spastruar<sup>136</sup>. Por ne nuk mund ta lëmë anash faktin se standardi i jetesës i vendeve të lira të perëndimit që më i lartë dhe i pakrahasueshëm se në ato komuniste në lindje. Duke e dhënë lirinë si çmim për përvetësimin e prosperitetit, rusët kanë bërë pazar të keq. Tani nuk kanë as njërin as tjetrin.

## V

Filozofia romantike shtjelloi nën iluzionin se në kohët e vjetra të historisë individit ka qenë i lirë dhe se kahja e zhvillimeve historike e privoi prej lirisë fillestare. Jean Jacques Rousseau e shihte se natyra i jepte njeriut liri kurse shoqëria e robëronte atë. Në fakt, njeriu primitiv që nën mëshirë të secilit person që ishte më i fortë se ai dhe mund t’ia merrte atë pak çka kishte për të mbijetuar. Në natyrë nuk ka gjë që mund të quhet liri. Koncepti i lirisë gjithherë i referohet marrëdhënieve sociale mes njerëzve. E vërtetë, shoqëria nuk mund ta realizoj konceptin iluzor të individit për pavarësi absolute. Në shoqëri secili varret çka të tjerët janë të gatshëm të kontribuojnë në mirëqenien e tyre për kontributet e tyre në mirëqenien e tjerëve. Shoqëria në thelb është shkëmbim i shërbimeve. Përderisa individët kanë mundësi të zgjedhin, ata janë të lirë; nëse ata janë të detyruar me dhunë apo me kërcënime t’i dorëzohen kushteve të shkëmbimit, pavarësisht si ndihen, atyre u mungon liria. Skllavi nuk është i lirë pikërisht sepse pronari ia cakton detyrën dhe vendos çka do t’i jepet nëse e kryen atë.

Sa i përket aparatit social të shtypjes dhe shtrëngimit, pra qeverisë, nuk mund të bëhet fjalë për liri. Qeveria është në thelb anulimi i lirisë. Është mbështetje në dhunë dhe kërcënim ndaj dhunës me qëllim që të gjithë njerëzit t’u përmbahen urdhrave të qeverisë, deshën apo

---

<sup>136</sup> Shënim: Në këtë ese kuptimi i fjalës spastrimit ka të bëjë me kontekstin politik. Pra, spastrim i referohet spastrimit politik që i ka bërë partia komuniste edhe liderëve të tyre.

s'deshën. Aq më shumë që zgjerohet pushteti i qeverisë, aty ka shtrëngim, jo liri. Qeveria është institucion i domosdoshëm, një mjet për ta bërë sistemin social të kooperimit të funksionoj lirshëm pa u penguar prej akteve të dhunshme nga ana e gangsterëve qofshin me prejardhje vendase apo të huaj. Qeveria nuk është, siç disa njerëz thonë, një e keqe e domosdoshme; nuk është e keqe, por mjet, dhe mjeti i vetëm në dispozicion për ta bërë të mundur një bashkëjetesë paqësore mes njerëzve. Por është e kundërta e lirisë. Është rrahje, burgosje, varje. Çfarëdo që bën qeveria është përfundimisht përkrahur prej aksioneve të policisë të armatosur. Nëse qeveria operon një shkollë apo spital, fondet që i duhen mblidhen nga tatimet, d.m.th., prej parave të zhvatura nga qytetarët.

Nëse e marrim parasysh faktin se çfarë është natyra njerëzore, dhe nuk mund të ketë as civilizim e as paqe pa funksionimin e një aparati shtetëror të dhunës, ne mund ta quajmë qeverinë institucionin më të dobishëm njerëzor. Por fakti mbet që qeveria është shtypje e jo liri. Liria mund të gjendet vetëm në hapësirë ku qeveria nuk ndërhyr. Liria është gjithherë liri prej qeverisë. Është frenim i ndërhyrjes të qeverisë. Ajo (Liria)del fituese vetëm në fushat në të cilat qytetarët kanë shans të zgjedhin rrugën në të cilën duan të lëvizin. Të drejtat qytetare janë statuse që pikërisht e kufizojnë hapësirën ku njerëzit që administrojnë punët shtetërore janë të lejuar ta kufizojnë lirinë e veprimit të individit.

Qëllimi përfundimtar që ia mësyjnë njerëzit kur etablojnë qeverinë është për ta bërë të mundur operimin e një sistemi definitiv të bashkëpunimit social nën parimin e ndarjes së punës. Nëse sistemi social të cilin njerëzit e donë është socializmi (komunizmi, planifikimi) nuk ka hapësirë për liri. Të gjithë qytetarët janë në çdo aspekt të nënshtruar ndaj urdhrave të qeverisë. Shteti është një shtet total; dhe regjimi është totalitarist. Vetëm qeveria planifikon dhe i detyron të gjithë të sillen sipas planit. Në ekonominë e tregut individët janë të lirë të zgjedhin mënyrën se si integrohen në strukturë bashkëpunimit social. Aq më shumë që zgjerohet hapësira e shkëmbimit të tregut, ka veprime spontane nga ana e individëve. Në këtë sistem që quhet *laissez-fair*<sup>137</sup>, dhe të cilin Ferdinand Lassalle e pagëzoi si shtet *nightwatchman*<sup>138</sup>, ka liri sepse ka hapësirë ku individët janë të lirë të projektojnë për vete.

---

<sup>137</sup> Shënim: Nga frëngjishtja që do të thotë t'i lësh njerëzit të bëjnë si dojnë. Nënkupton një sistem që ndalon ndërhyrjen e qeverisë në qështje ekonomike

<sup>138</sup> Shënim: Koncepti i shtetit si roje e natës ose *nightwatchman state* iu atashohet politikanit gjerman socialist Ferdinand Lassalle, i cili, në njërin nga fjalimet e tij iu referua shtetit liberal si një shtet i

Socialistët duhet të pranojnë që nuk mund të ketë kurrfarë lirie nën një sistem socialist. Por ata përpjekën ta zhdukën dallimin mes shtetit servil dhe lirisë ekonomike duke e mohuar se ka liri në shkëmbimin e ndërsjellë të shërbimeve dhe mallrave në treg. Secili shkëmbim i tregutështë, në fjalët e shkollës së avokatëve pro-socialist “një shtrëngim mbi lirinë e popullit”. Në sytë e tyre, nuk ka një dallim që vlen të përmendet ndërmjet pagimit të tatimeve apo gjobave në gjykatë, dhe blerjes të një gazete apo bilete për kinema. Në secilën prej këtyre rasteve njeriu është i nënshtruar i pushtetit qeverisës. Njeriu nuk është i lirë, siç thotë profesor Hale, se liria domethënë “mungesë e çfarëdo pengese për përdorimin e të mirave materiale”.<sup>vi</sup> Kjo domethënë: Unë nuk jam i lirë, pasi që një grua që e ka thurur një pulovër, ndoshta si dhuratë për ditëlindje për burrin e saj, përbën një pengesë pasi që unë nuk mund ta përdori atë (pulovër). Unë jam duke e kufizuar lirinë e gjithë njerëzve tjerë duke ia u ndaluar të ma përdorin brushën e dhëmbëve. Duke e bërë këtë, sipas doktrinës, ushtrimi i pushteti privat qeverisës, që është analog me pushtetin publik qeverisës, me pushtetin që qeveritë e ushtrojnë në burgosjen e një burri në Sing Sing<sup>139</sup>.

Ata që e shtjellojnë këtë doktrinë mahnitëse vazhdimisht do të vinë në përfundim se liria nuk gjendet askund. Ata pohojnë se çfarë quajnë presion ekonomik nuk është në thelb ndryshe prej presionit që skllavopronari praktikon ndaj skllavit. Ata e kundërshtojnë atë që e quajnë pushtet privat qeveritar, por ata nuk e kundërshtojnë kufizimin e lirisë nga pushteti qeverisës publik. Ata duan ta qendërsojnë gjithçka që quajnë kufizim të lirisë në duar të qeverisë. Atasulmojnë institucionet e pronës private dhe ligjet, siç thonë ata, që qëndrojnë “të gatshëm ti zbatojnë të drejtat e pronësisë – që i bie, ta mohojnë lirinë e çdokujt të veproi në mënyrë që ti shkel ato.”<sup>vii</sup>

Një gjeneratë më parë, të gjitha amviset e përgatisnin supën me recetë që e kishin marrë prej nënave të tyre apo librave të gatimit. Sot, plot amvise preferojnë të blejnë supën e gatshme, ta ngrohin dhe t’ia u servojnë familjes. Por, thonë doktorë shkencash, kompania e supës është në një pozitë t’ia kufizoj lirinë amvisës pasi që, duke kërkuar para për supë, ajo i vë një pengesë në mënyrën e përdorimit të saj. Njerëzit që nuk e patën privilegjin të mësohen prej këtyre mësuesvetë spikatur, mund të thonë që produkti i konservuar është zbuluar nga fabrika e konservimit, dhe që korporata në prodhimin e saj i ka larguar pengesën më të madhe konsumatorit në marrjen dhe përdorimin e produktit të konservuar, pra, mosekzistencën e saj.

---

cili funksionin primar e ka të rojës së natës, pra, në parandalimin e vjedhjes. Më vonë ky koncept është përbrendësuar nga filozofia politike libertariane ose nga minarkistët.

<sup>139</sup> Shënim: Burg në Nju Jork

Vetëm ideja e një produkti nuk mund ta kënaq askënd pa ekzistuar. Por ata e kanë gabim, thonë doktorët. Korporata po e dominon amvisen, po ia shkatërron lirinë individuale me fuqinë e saj të koncentruar jashtë mase, dhe se është detyrë e qeverisë ta parandalojë një vepër të tillë të rëndë. Korporatat, thonë, nën patronazhin e Fondacionit Ford, një grup tjetër ikëti soji, i sojit të Profesori Berle, duhet t'i nënshtrohet kontrollit të qeverisë.<sup>viii</sup>

Pse e blen amvisja produktin e gatshëm në vend se ta përdorë metodën e nënës apo gjyshes? Pa dyshim pasi ajo mendon se kjo mënyrë është më e dobishme se metodat tradicionale. Askush nuk e detyroi. Kishte njerëz – që quheshin sekser, promotorë, kapitalist, spekulant, kumarxhi të këmbimeve të bursës – të cilët kishin idenë për t'i kënaqur dëshirat latente të miliona amvisave me investimin në industrinë e konservimit. Dhe ne kemi kapitalist tjerë po aq vetjak të cilët, në qindra korporata të ndryshme, furnizuan konsumatorët me qindra gjëra tjera. Aq më mirë që një korporatë shërbente nevojat e publikut, aq më shumë konsumatorë do të ketë, e aq më shumë do të zgjerohet. Shkoni në shtëpitë e një familje mesatare amerikane dhe ju do të shihni se për kë po rrotullohen rrotat e makinave.

Në një shtet të lirë askush nuk është i ndaluar të pasurohet duke shërbyer konsumatorët më mirë se sa që shërbehen prej tjerëve. Vetëm çka duhet është mend dhe punë. “Civilizimi modern,[...]” thotë Edwin Cannan, i fundit në një linjë të gjatë ekonomistësh britanik të shquar, “bazohet në parimin që i bënë gjërat më të këndshme për ata që kënaqin tregun, dhe të pakëndshme për ata që dështojnë ta bëjnë”.<sup>ix</sup> Gjithë kjo bisedë për ta koncentruar fuqinë ekonomike është e kotë. Aq më e madhe të jetë një korporatë, aq më shumë njerëzve i shërben, e aq më shumë varet në kënaqësinë e konsumatorit, plotëve, shumicës. Fuqia ekonomike, në ekonominë tregut, është në duar të konsumatorëve.

Biznesi kapitalist nuk është këmbëngulje në gjendjen e prodhimit të arritur dikur. Por është inovacion i pashuar, përpjekje e përditshme për t'i përmirësuar kushtet e konsumatorëve me produkte të reja, më të mira edhe më të volitshme. Çdo veprim aktual i gjendjes së prodhimit është kalimtare. Aty dominon vazhdimisht tendenca për tëzëvendësuar atë çfarë është arritur deri më tani me diçka që i shërben konsumatorëve më mirë. Si rezultat konsekuent nën kapitalizëm kemi një qarkullim të vazhdueshëm të elitës. Çka e karakterizon njeriun që mund ta quajmë kapëdan të industrisë është aftësia të kontribuoj me ide të reja dhe t'i vë në praktikë. Sado e madhe qoftë një korporatë, ajo merr fund në atë moment që nuk ia del të përshtatet çdo ditë ndaj metodave më të mira për t'i shërbyer konsumatorët. Por politikanët dhe gjoja se reformuesit e shohin vetëm strukturën e industrisë siç ekziston sot. Ata

mendojnë se janë mjaft tëmençur t'ia marrin bizneseve kontrollin e plantazheve siç janë sot, dhe t'i menaxhojnë ato duke u nguluar në rutinëekzistuese. Përderisa i ambicionuari, cili do të bëhet manjat i të nesërme, është tanimë duke përgatitur me plane për gjëra të padëgjua më parë, të gjithë që kanë ndër mend ata (politikanët/kinse reformuesit) është të drejtojnë punët përgjatë gjurmëve tashmë të rrahura. Nuk kemi asnjë rast të ndonjë inovacioni industrial të zbuluar dhe të vënë në praktikë prej burokratëve. Nëse nuk dëshirojmë të zhytemi në ngecje ekonomike, duhet të lihet njëdorë e lirë atyre tëpanjohurve<sup>140</sup>sot të cilët kanë zgjuarsi për ta udhëhequr njerëzimin drejt një rrugemekushte shumë më të kënaqshme.Ky është problemi kryesor i organizmit ekonomik të një vendi.

Prona private e faktorëve material të prodhimit nuk është kufizim i lirisë të njerëzve për të zgjedhur çka u pëlqen më së miri. Përkundrazi, është mjet që njeriut të thjeshtë, në kapacitetin e tij si blerës, i jep epërsi nëçështje politike. Është mjet për t'i stimuluar njerëzit më novatorqë të dëshmojnëvetën e tyre dhe më të mirën e aftësive të tyre në shërbim të të gjithë njerëzve.

## VI

Megjithatë, nuk përshkruhen në mënyrë shteruese ndryshimet gjithëpërfshirëse që kapitalizmi solli për kushtet e njeriut të thjeshtënëse merremivetëm me epërsinë që shijon në treg si konsumatorë dhe nëçështje shtetërore si votues dhe me përmirësimet e pashembullta nëstandartet e jetesës. Jo më pak i rëndësishëm është fakti se kapitalizmi e ka bërë të mundur për të ruajtur, akumuluar kapital dhe për ta investuar atë. Humnera në gjendjen para-kapitaliste dhe shoqërinë e kasteve që ndau pronarët e tokave nga të varfërit pa të ardhura është ngushtuar. Në kohë më të vjetra ustai kishte pagë aq të ultë sa që nuk mund tëvente mënjane asgjë, dhe sidoqoftë nëse ia dilte, ai mund të bënte kursime vetëm duke mbledhur e fshehur disa monedha. Nën kapitalizëm kompetenca e tij e bën të mundur të kursej, dhe ekzistojnë institucione që ia mundësojnë të investoj fonde nëbiznese. Një sasi jo e papërfillshme e kapitalit tëshfrytëzuar në industritë amerikane, ështëëe barasvlershme me kursimet e punëtorëve. Rrogëtarët dhe njerëzit me pagëduke fituar vetë interesa dhe dividendë në marrjen e depozitave të kursimit, politikave të sigurimit, obligacioneve dhe stoqeve të zakonshme, nëse përdorim terminologjinë e marksizmit, ata janë eksploatorë.

---

<sup>140</sup> Shënim: Të panjohurit në këtë shkrim janë ata novatorë të cilët nëpërmjet inovacionit të tyre do të bëjnë transformime të mëdha ekonomiko-teknologjike.



Njeriu i thjeshtëështëdrejtpërdrejtë i interesuar në lulëzimin e njëbiznesi jo vetëm si konsumatorë dhe si punëtorëe nëpunës, por edhe si investitorë. Dominon prirja për ta zhdukur dallimin mes atyre që posedojnë faktorët e prodhimit dhe atyre që nuk i posedojnë. Por, natyrisht, ky trend mund të zhvillohet vetëm ku ekonomia e tregut nuk sabotohet prej politikave sociale. Shteti i mirëqenies me metodat e saj tëparasë së lehtë, zgjerimit të kreditit dhe inflacionit të padiskutueshëm vazhdimisht kafshon të gjitha kërkesat që paguhen në njësitë e tenderit ligjor të vendit. Kampionët e vetëquajtur të njeriut të thjeshtë ende udhëhiqen nga ide të padobishme se politikat që favorizojnë debitorët në kurriz të kreditorëvejanë më të dobishme për shumicën e njerëzve. Paaftësia e tyre për të kuptuar karakteristikat esenciale të ekonomisë të tregut manifestohet edhe në dështimin e tyre për të parë faktin e qartëse atyre që ata iu shtiren për ndihmë janë kreditorët me kapacitetin e tyre si kursimtar, mbajtës të sigurimeve, dhe mbajtës të obligacioneve.

## VII

Parimi dallues i filozofisë sociale perëndimore është individualizmi. Ia mësyn krijimin e një hapësire ku individ i është i lirë të mendoj, të zgjedhë, dhe të veproj pa u kufizuar prej ndërhyrjes tëaparatis social të shtrëngimit dhe shtypjes, shtetit. Gjitha të arriturat shpirtërore dhe materiale të civilizimit perëndimor janë rezultat i operimit të idesë së tij të lirisë.

Kjo doktrinë dhe parimet e individualizmit dhe të kapitalizmit, aplikimi i saj nëqështje ekonomike, nuk ka nevojë për apologjet dhe propagandist. Tëarriturat flasin për vete.

Çështja për kapitalizmin dhe pronën private mbështetet, ndaras nga konsiderata tjera, poashtu në efikasitetin e pashembullt të përpjekjeve të saja prodhuese.Është ky efikasitet që e bën të mundur për biznesin kapitalist ta mbaj një popullatë në rritjeme një standard të jetesës vazhdimisht në përmirësim. Mirëqenia e shumicës si rezultat krijon një ambient social nëtë cilin individët me aftësi të jashtëzakonshme janë të lirë t'i ofrojnë qytetarëve gjithë ato që janë në gjendje ti japin. Sistemi social i pronës private dhe qeverisë të limituar është sistemi i vetëm që tenton t'i debarbarizoj të gjithë ata që kanë kapacitet që të arrijnë kulturë personale.

Është argëtimi tepruartë përulen të arriturat materiale të kapitalizmit duke vërejtur se ka gjëra mëesenciale për njerëzimin se vetura më të mëdha dhe më të shpejta dhe se shtëpi të pajisura me nxemje qendrore, klimë, frigorifer, makinë për tesha, dhe televizor. Me të vërtetë ka kërkesa të tilla të larta dhe fisnike. Por këto janë më të larta dhe më fisnikepasi që ato nuk

mund të aspirohen nga përpjekje të jashtme, por kërkojnë determinimin dhe përpjekjen personal të individit. Ata që e drejtojnë këtë kundërshtim ndaj kapitalizmit shfaqin një pikëpamje të vrazhdë dhe materialiste në supozimin që kultura morale dhe shpirtërore mund të formohet ose nga qeveria ose nga organizimi i aktiviteteve të prodhimit. Gjithçka që faktorët e jashtëm mund të arrijnë lidhur me këtë është të krijojnë një ambient që u ofron individëve mundësi dhe kompetencë për të punuar në përsosurinë dhe edifikimin e tyre personal. Nuk është faji i kapitalizmit që masa preferon më para një ndeshje boksi se sa një performancë të “Antigonës” të Sophocles, muzikë jazz e jo simfonitë e Beethoven-it, dhe stripa në vend të poezisë. Por është e sigurt, përderisa gjendja para-kapitaliste ende mbizotëron në pjesët më të mëdha ta botës, të mirat që janë të arritshme vetëm nga një pakicë njerëzish, kapitalizmi u jep shumicës një shans të favorshëm të orvaten për to.

Nga çfarëdo këndvështrimi që mund ta vështrojmë kapitalizmin nuk kemi arsye t'i vajtojmë ditët gjoja të mira. Edhe më pak është e arsyeshme të aspirojmë utopitë totalitariste, qofshin naziste apo sovjetike.

Ne sonte po e inaugurojmë takimin e nëntë të Shoqërisë Mont Pelerin. Është e përshtatshme të mbahet mend, se takimet e këtij lloji në të cilat opinionet e kundërta me shumicën e bashkëkohësve tanë dhe qeverive të tyre janë të mundshme vetëm në klimën e lirisë, liria që është shenja më e çmuar e civilizimit perëndimor. Le të shpresojmë që kjo e drejtë për mospajtim nuk do të zhduket kurrë.

**Përktheu nga anglishtja: Lekë Salihu**

---

<sup>i</sup> Thomas R. Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 2nd ed. (Londë, 1803), fq. 531.

<sup>ii</sup> V.I. Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, s.d.) fq. 84.

<sup>iii</sup> Karl Marx, *Sur Kritik des Sozialdemokratischen Programms von Gotha*, ed. Kreibich (Reichenberg, 1920), fq. 23.

<sup>iv</sup> Joan Robinson, *Private Enterprise and Public Control* (botuar për Association for Education in Citizenship by the English Universities Press, Ltd., s.d.), fq. 13–14.

<sup>v</sup> J.G. Crowther, *Social Relations of Science* (London, 1941), fq. 333.

<sup>vi</sup> Robert L. Hale, *Freedom Through Law, Public Control of Private Governing Power* (New York: Columbia University, 1952), pp. 4 ff.

<sup>vii</sup> Po aty., p. 5.

<sup>viii</sup> A.A. Berle, Jr., *Economic Power and the Free Society, a Preliminary Discussion of the Corporation* (New York: The Fund for the Republic, 1954).

<sup>ix</sup> Edwin Cannan, *An Economist's Protest* (London, 1928), pp. VI ff.

---