



UNIVERSITETI I EVROPËS JUGLINDORE
УНИВЕРЗИТЕТ НА ЈУГОИСТОЧНА ЕВРОПА
SOUTH EAST EUROPEAN UNIVERSITY

PUNIM I MASTERIT

TEMA: GLOBALIZMI DHE IDENTITETI EVROPIAN

Mentor: Prof. Blerim Reka

Punoi: Arjeta Osmani Shabani

Janar, 2019
Tetovë

PËRMBAJTJA

Abstrakti	3
Hyrja	
KAPITULLI I PARË : GLOBALIZMI	7
1. Çfarë është globalizimi?	7
1.1.Të kuptuarit e nocionit “globalizim”	8
1.2. Sqarime mbi përpjekjet e globalizmit	8
2.Dimenzionet e globalizimit	10
3. Shkaqet e globalizimit	13
4. Rreziqet dhe të mirat e globalizmit	15
5. Anti-globalizimi	16
KAPITULLI I DYTË : KOMBI DHE SHTETI NË FILLIM TË SHEK. XXI	17
1. Kombi i shtetit dhe kombi i kulturës	17
1.1 Përkufizimet e kombit	17
1.2.Shteti dhe Kombi	21
2. Nacionalizmi dhe globalizmi	21
3. Identiteti evropian dhe identitetet evropiane	25
KAPITULLI I TRETË : NOCIONI I UNIVERSALIZMIT	30
1. Kanti dhe nocioni i shtetit universal	31
2. Universalizmi kulturorë dhe kultura globale	34
KAPITULLI I KATËRT : DREJT NJË BOTE POST-MODERNE ?	40
1. Fukuyama dhe teoria e fundit e historis	40
1.1. Pesimizmi i shekullit 20-të: fashizmi dhe komunizmi	41
1.2. Ndërhurja teorike e Fukuyamas me Kantin, Hegelin dhe Marks	42
1.3. Lufta për njohje	43
1.4. Njeriu i parë dhe njeriu i fundit	44
1.5. Krishterizmi, islamizmi dhe protestantizmi	45
1.6. Nacionalizmi dhe patriotizmi	46
1.7. Koncepti i Fukuyamas mbi demokracinë	47
1.8. Kritika mi librin	48
2. Huntingtoni dhe teoria e përplasjes së civilizimeve ;	58
3. Një sovranitet i ri-i ndërvarur	63
3.1. A bazohet sistemi politik I UE-së bazohet në parimin e sovranitetit klasik shtetëror, apo mi parimin e supranacionalitetit?	66
Përfundimi	67
LITERATURA	67

Abstrakti

Globalizmi është një temë e diskutueshme, ndërsa e padiskutueshme është rëndësia e tematikës, dhe kjo jo vetëm për edukimin *politik*. Pyetje bazë të politikës mbi demokracinë, legjitimitimin apo raportin me ekonominë preken në thelbin e tyre nga debati mbi globalizmin.

Çështja e rolit të komunikimit publik, që po bëhet gjithnjë e më e rëndësishme për edukimin (politik) mund të trajtohet në mënyrë mbresëlënëse në shembullin e kësaj tematike. Si një term kyç, në fakt i ri por i gjithëpranishëm, globalizmi instrumentalizohet në funksion interesash të ndryshme. Ndaj njohja e këtyre proceseve duhet të shkojë shumë larg, përtej të kuptuarit më të mirë të diskutimit rreth globalizmit.

Dhe në mbyllje, në rastin e marrjes me globalizmin bëhet fjalë për debatin aktual mbi çështje qendrore të së ardhmes, për të cilat duhet të përgatiten si politika ashtu edhe edukimi.

Në kuadër të këtij punimi të gjatë do të ndalemi te nocioni Globalizëm, te dimensionet e tij, sikundër janë ai ekonomik, politik, shoqëror, ambiental, kulturor etj. Por edhe te identitetet evropiane, nacionalizmin, civilizimet dhe pikërisht te përplasjet në këtë drejtim.

Një vend i veçantë do t'i kushtohet edhe një procesi të kundërt, i quajtur tashmë si antiglobalizëm, i konceptuar, gjithashtu, si një proces global kundër globalizmit apo, sikundër thuhet shpesh, një globalizëm me kokë teposhtë.

Në këtë studim do të përqendrohemi edhe tek sfidat e globalizmit, përparësitë dhe të metat e tij. Gjithashtu do të përmendet edhe universalizmi kulturorë, integrimet rajonale dhe ata globale, mundësia e relativizimit të një sovraniteti të ri të ndërvarur, gjegjësisht drejt një bote post-moderne!

Hulumtimi do të bazohet në sfidat e procesit të globalizimit, si një fenomen i cili na prek të gjithëve, duke pasur parasysh, në këtë rast, vlerësimin objektiv të mundësive dhe rreziqeve nga ky proces, pa mos rënë në kurrthet e një mohimi të paargumentuar apo të adhurimit të skajshëm; dy tendenca aq të pranishme në botën tonë bashkëkohore.

Në kuadër të punimit shkencor do t'i kushtohet rëndësi të veçantë fushëprerjeve dhe kufijve të globalizimit, pasi që jo gjithçka bën pjesë në këtë proces apo, thënë ndryshe, edhe globalizimi i ka kufijtë e tij.

Një tjetër dimension është ai ekonomik, i cili mbetet në fokusin e debateve të shumta, ndoshta më i lakuari, për sa i takon globalizimit.

Për sa i takon dimensionit ambiental, mund të themi se problemet e tanishme më preokupuese për njerëzimin mbeten ngrohja globale, shpyllëzimi i pyjeve tropikale, që imponojnë një përpjekje globale për evitimin e rreziqeve të paralajmëruara.

Për sa i takon dimensionit shoqëror mund të konstatojmë se bota po shndërrohet në një „fshat global“, ku përveç bashkësive tradicionale sikundër janë familja apo fqinjësia, po krijohen edhe bashkësi të tjera, shpesh të konsideruara si virtuale (Chat, E-Mail). Këto fenomene shtrojnë një çështje nëse hapësirat tradicionale të komunikimi po ngulfaten nga format e reja të komunikimit.

Për sa i takon dimensionit kulturor mund të shtrohet për diskutim çështja e ngufatjes së veçantive kulturore kombëtare. Këto dilema nëse kulturat lokale dhe rajonale po zhduken apo ekziston njëfarë ndërgegjësimi për ruajtjen e veçantive të tyre. Gjithashtu, në Bashkimin Evropian po bëhen mjaft debate për sa i takon ekzistencës së njëfarë kulture

evropiane. Disa sociokulturologë thonë se ajo ekziston dhe i ka karakteristikat e saj. Sipas tyre, kultura evropiane është një mozaik i kulturave nacionale dhe rajonale. Pra, pikërisht ky mozaik përbën karakteristikën e saj të parë.

Përveç kësaj konsiderohet se nga të gjithë kulturat nacionale dhe rajonale mund të nxirret esenca e përbashkët që paraqet bazamentin e kulturës evropiane. Para së gjithash këto janë vlerat humane të mbrujtura me shekuj, veçmas në Evropë.

Në hapësirën mesdhetare janë mbrujtur nocionet mbi njeriun, demokracinë, familjen dhe jetën shoqërore... Natyrisht, tash më as mesdhetarët nuk kanë monopol mbi këto vlera, të cilat janë bërë pjesë e gjithë evropianëve.

Një tjetër dimension që kërkon një qasje serioze është edhe ai politik. Konsiderohet që politika në kontekst të globalizimit duhet që të luftojë probleme masive. Thuhet se globalizimi dhe konkurrenca lokale pjesërisht kufizojnë hapësirën e veprimit për politikën kombëtare, se shumë probleme mund të trajtohen në mënyrë të përshtatshme vetëm në nivel ndërkombëtar apo global. Duhet gjetur mënyra dhe arena të tjera për zgjedhjen e problemeve politike në vende të ndryshme. Kështu integrimi evropian përcaktohet si një përgjigje sukses-premtuese ndaj sfidave të globalizimit.

Në këtë temë do të trajtohen edhe problemet kulturore si në hapsirat rajonale ashtu edhe në ato globale, ku, për këtë temë S.Huntingtoni bën ndarjen kulturore

(religjioze)ndërmjet perëndimit si kulturë perendimore dhe lindjes si kultura të jashtme ku i potencon vetëm religjionin islam dhe atë ortodoks por edhe religjionet tjera.

Dhe,në këtë fushë hulumtimi më nxiti fakti se vet jeta është lëvizje, është ndryshim i vazhdueshëm, ashtu sikundër është edhe vetë procesi i globalizimit. Prandaj, mund të konstatojmë se në këto procese që janë në lëvizje të vazhdueshme gjithnjë ka diçka të fshehur që pret të zbulohet; diçka e re që ende mbetet e pathënë dhe e pahulumtuar.

HYRJE

Qëllimi i këtij studimi është që të japë kontributin tim për fenomenin globalizëm bazuar në tezat e shumta të analistëve, mendimtarëve apo sociokulturologëve për sa i takon procesit të globalizimit dhe sfidave të tij.

Gjat këtij studimi do të tentohet që të hidhet sa më shumë dritë mbi dilemat e shumta për sa i takon “erozionit të shtetit kombëtar”, identitetit kombëtar dhe evropian, shuarjes së dallimeve kulturore etj. Gjithashtu do të tentohet të sqarohen disa çështje për sa i takon fenomeneve të ndërvarësisë ndërmjet shteteve; nëse në të vërtetë ka në këtë drejtim ngritje cilësore apo kemi të bëjmë vetëm me një tentim artificial i destinuar që të dështojë.

Nëpërmjet formave të ndryshme të hulumtimit do të jepen të dhëna për sa i takon problemeve globale ekzistuese, për zgjidhjen e të cilëve ka mendime të ndara.

Gjegjësisht, nëse mund të zgjidhen në mënyrë të përshtatshme në nivel global ose jo, sikundër pohojnë antiglobalistët.

Një çështje tjetër diskutimi mbetet edhe trajtimi i pozicionit të shtetit në fund të shek. të 20-të, i cili konsiderohet se ka ndryshuar dhe se është nën influencën e vazhdueshme të proceseve të ndërvarësisë, të cilët i mundësojnë të arrijë qëllimet e veta nëpërmjet bashkëpunimit. Por, në këtë drejtim ekzistojnë mendime të ndara. Ka që pohojnë se procesi i ndërvarësisë zhvillohet në nivel rajonal dhe se rajonalizimi është tipari karakterizues i epokës, dhe jo globalizimi. Të tjerë pohojnë se këto procese kanë një shtrirje mbarëbotërore.

Gjithashtu, do t’i kushtohet hapësirë edhe procesit të kundërt siç është antiglobalizimi, me qëllim që të kuptohet globalizimi dhe tendencat kundër saj. Në këtë drejtim do të ndalemi te lëvizjet antiglobaliste, që më së shpeshti i përshkruajnë vizionet e tyre si “globalizim kokëposhtë”, duke iu kundërvënë kështu globalizmit “neoliberal”, që, sipas tyre, promovon dhe favorizon elitat politike dhe financiare.

Një tjetër qëllim i hulumtimit do të jetë edhe zbërthimi i shumë dilemave që po e preokupojnë botën intelektuale për sa i takon procesit të globalizimit. Ekzistojnë dilema nëse globalizimi është imponim i disa “vlerave” dhe kufizim i lirisë apo zgjerim i lirisë dhe autonomisë së individit karshi fuqisë së shtetit etj.

KAPITULLI I PARË : GLOBALIZMI

1. Çfarë është globalizimi?

Nëse shiqojmë zhvillimet ekonomike nëpër histori, do të shohim se, çdoherë ka pasur ndonji zbulim të rid he ndyshime të mëdhaja në çdo sfer.Por, ajo që proceset bashkëkohore I bën të veçanta dhe të dallueshme është pyetja për të gjithë përvojën e deritanishme , për njohurit ekonomike, politike, kulturore, juridike, morale – ndryshime këta që janë të përmbledhura në termin “ globalizim” .

Vështir është të definiohet koncepti I globalizimit. As në debatet shkencore, e as në opinionin e gjërë nuk ka definicion të till. Gjersa V. Huton, A Gidens mendojnë se e vetmja gjë për të cilën pajtohem është se e kuptojm seriozisht procesin e globalizimit. Ajo është agens I transformimeve ekonomike, politike dhe shoqërore. "Svetot e na robot"¹.

Megjithate tema jonë është një provë e thjeshtë në konstituimin e globalizimit, e cila me renovimin e përmbajtjeve sociologjike u bë pjes e studimeve sociologjike. Jo rastësisht ,sociologu bashkëkohor gjerman Ulrich Bek, në librin e tij çka është globalizimi?, e dha titullin- Hapet horizonti botëror: për sociologjin e globalizimit ². Interesant është se U.Bek fillet e një sociologjie të tillë I gjenë në tani më të haruarin kohën e Komunizmit të Marksit dhe Engelsit. Do të thotë se do të ishte mashtrim të mendohet problematika e globalizimit si diçka krejtësisht e re dhe e panjohur para literaturave bashkëkohore të këtij problemi.

Kurse ne pjesën e dytë të shek.XX zhvillohet globalizimi I përshpejtuar, I afirmuar nga proceset e postindustrializimit, postmodernizimit , dezorganizimit të kapitalizmit, me krijimin e mundësive për zgjerimin e vlerave materiale dhe me çlirimin e mardhënieve tradicionale-shoqërore.Vështirësitë fillojnë pikërisht me përcaktimin e konceptit. As në debatin shkencor dhe as në atë të gjerë publik nuk ka një përkufizim të njohur si të tillë nga të gjithë.

1.1.Të kuptuarit e nocionit “globalizim”

Me termin globalizim (Francuski mondialization) në kohen e fundit ndeshemi thuhetse çdo ditë : në politik, në ekonomi dhe në shkencat sociologjiologjike. Globalizimi si process hyri në të gjitha sferat e jetës më tepër a më pak pa u vërejtur – si një lloj *globalizimi I qetë* –mes mënyrës së jetesës, prodhimeve kulturore e të tjerat, ekonomis së tregut , gjuhës dhe komunikimeve të përditshme dhe mbi të gjitha mes medimeve. Nga ana tjetër globalizimi në mënyr shumë më të zëshme bëhet prezente si fenomen në ngjarjet politike, ekonomike, nga të cilat njeriu bashkëkohor nuk mund të izolohehet.

¹ B. Huton, A. Gidens, “Makedonia vo globalizacija” Skopje 2004, str. 5

² Bek Ulrich, Sto e globalizacija ?, Tera Magika, Skopje, 2003, str. 30-35

1.2. Sqarime mbi përpjekjet e globalizimit

Globalizimi paraqet edhe përdorim ma të tepërt të gjuhës angleze, jo vetëm si komunikim interpersonal por edhe si komunikim mes vendeve dhe kulturave të ndryshme. Prandaj , lirisht mund të themi se zgjërimi dhe përdorimi I globalizimit nuk mund të injorohet si problem serioz teorik dhe praktik, I cili ndryshe kuptohet dhe shprehet sin ë bisedat e përditëshme ashtu edhe në aspektin socio-ekonomik e politik.

Pasi definimi I globalizimit nuk gjendet dhe ndryshe kuptohet nga ndo sferë, autorë të shumtë që meren me këtë problematikë , në aspekte teorike japin përkushtime të ndryshme për nocionin globalizim.

Entoni Gidens procesin e globalizimit e lidh me procesin e modernizimit të shek. XVIII. Ai mendon se “globalizimi është njëra nga pasojat e modernitetit” ³.

- Ronald Robertson njëri nga themeluesit e teoris për kulturën e globalizimit thot se “globalizimi I përket ngërthimit të botës vetëdijes intensive për botën si Tërësi” ⁴.

- Anthony Giddens poashtu për globalizimin ndër të tjera mendon: „... Intensifikimi i marrëdhënieve sociale mbarëbotërore, përmes të cilave vende të largëta mbajnë lidhje me njëra tjetrën, në mënyrë të tillë që ngjarjet në një vend karakterizohen nga të njëjtat procese sikurse edhe në një vend tjetër shumë kilometra larg, dhe anasjelltas...”

- Malkom Voters “globalizimin e definon si process shoqëror në të cilin përkufizimet gjeografike në pikpamje të atyre shoqërore dhe kulturore humbin dhe proces ku njerëzit sa më shumë vetëdijsohen se ata nuk janë” ⁵.



³ Entoni Gidens, Posledice modernosti, Filip Visnic, Beograd, 1998, str .166

⁴ [http:// www.dadalos.org/globalizierung_alb/grundkurs_1.htm](http://www.dadalos.org/globalizierung_alb/grundkurs_1.htm)

⁵ Malkom, Voters, Globalizacija, Institut za demokratija, Skopje, 2003, str. 14

Disiplinat e ndryshme shkencore pjesëmarrëse (në rradhë të parë shkenca e ekonomisë, e historisë, politikës dhe sociologja) e kanë të vështirë të japin një përkufizim të konceptit. Kjo nuk është për t'u çuditur, detyra i ngjan kuadratit të famshëm të rrethit, kufizimit konceptual të „çkufizimit”.

Në një meta-nivel Varëck flet për funksionin e këtij koncepti në diskursin publik, çka nxjerr me forcë në pah faktin, që mbi globalizimin nuk mund të flitet saktë, nëse nuk diskutohet rreth menyrës, se si flitet rreth tij.

Dimenzionet ekonomike të globalizimit pa dyshim kan një domethënie të madhe dhe plotësojnë një kusht dhe forcë të rëndësishme për proceset e globalizimit në hapsira tjera. Por këtu nuk duhet të përfshihet fakti se , globalizimi atakon shumë më tepër ritjen e proceseve ekonomike që nuk duhet të reduktohet thjesht në procese ekonomike, gjë që vazhdon të ndodh edhe sot.

Në rastin e Altvater dhe Schumann/Martin vihet në dukje një aspekt i rëndësishëm i kritikës së globalizimit, pikërisht shndërrimi i ekonomisë në të pavarur, fakti që ajo nuk mund të kontrollohet apo të zhvillohet më nën „petkun” e politikës. Egzistojnë tentime të shumta kundër globalizimit për të cilat shkurt do të folim më vonë.

Duhet dalluar globalizimin si dukuri dhe globalizimin si proces. Si dukuri globalizimi paraqitet qysh në shekullin 16. njëkohësisht me zhvillimin e kapitalizmit dhe modernizimit. Në pjesën e dytë të shekullit 20. zhvillohet globalizimi i përsheptuar, që afirmohet me proceset e postindustrializimit, postmodernizmit, dezorganizimit të kapitalizmit, me krijimin e mundësive për zgjerimin e vlerave materiale dhe me çlirimin e marrëdhënieve tradicionale shoqërore.

- Elmar Altvater globalizimin e paraqet si një proces i kapërcimit të kufinjve të lindur historikisht. Kështu ai nënkupton të njëjtën gjë si erozioni (pra nuk është zhdukje) i sovranitetit kombëtaro-shtetëror dhe prezantohet si shkëputje e ekonomisë së tregut nga shtrati i rregullave morale dhe detyrimeve të institucionalizuara të shoqërive ...“

- Klaus Müller mendon se “Dinamika e globalizimit shtyhet përpara nga forca ekonomike, por efektet e tij më vepruese ndihen në fushën e politikës”⁶. Duhet dalluar globalizimin si dukuri dhe si proces. Globalizimi si dukuri paraqitet qysh në shek.XVI me zhvillimin e kapitalizmit dhe modernizimit⁷.

⁶ <http://www.dadalos.org>

⁷ Grubacic Andrej, Globalizacija “neprestajanja”, Svetovi, Novi Sad, 2003, str.22

2. Dimenzionet e globalizimit

Nga grafiku jonë pesë dimensional duhet qartë të vërehe se të gjitha janë të ndërlydhura e të pandara mes veti. Vetëm të përmendi disa shembuj:
-problemet e mjedisve nuk mund të trajtohen si të izoluara as nga dimensionet “ekonomike” as nga ajo e “politikës”. Ky gërshetim ndërkombëtar nga fusha tematike bën pjesë në dallimet e globalizimit.



2.1.Fushëprerjet dhe kufinjte

Dimensionet e ndryshme formojnë fushëprerjet e tyre ndryshueshmërisht të mëdha me „globalizimin“, sepse në fakt është e rëndësishme të shihet, se çfarë bën pjesë në globalizim dhe që ai nuk ezaurohet aspak në procese thjeshtë ekonomike, edhe pse duhet thënë se globalizimi ekonomik paraqet filluesën dhe një forcë të rëndësishme lëvizëse. Por po aq e rëndësishme është të kuptosh, se jo gjithçka bën pjesë në globalizim apo përcaktohet prej tij në mënyrë vendimtare.

Edhe globalizimi ka kufijtë e tij. Ky aspekt duhet mbajtur parasysh si një hap më tej për një trajtim të diferencuar. Nga njëra anë bëhet fjalë për fushëprerje - ndryshueshmërisht të mëdha në varësi të dimensionit, nga ana tjetër është fjala për t'u distancuar nga pushteti i konceptit dhe përdorimit të tij të gjithëpranishëm, në mënyrë që të mund të rrokim kufijtë e tij.

2.2.Dimensioni ekonomik

Shembuj për të gjitha dimensionet mund të gjenden pa problem në shtypin e ditës, ku dimension i ekonomik është në plan të parë (rritja tejet e madhe e tregtisë dhe investimeve direkte, globalizimi i tregjeve financiare si shembull parade, prodhimi i integruar ndërkombëtar, sipërmarrje ndërkombëtare, konkurrenca lokale e shteteve dhe rajoneve, fundi i ekonomive kombëtare).

Këtu theksohet shpesh fakti, që këto procese janë mbiquajtur gabimisht me etiketën e „Globalizimit“, meqenëse ato përqendrohen kryesisht në Amerikën e Veriut, Evropë

dhe ne Azinë Juglindore (Japoni). Për këtë arsye, më i përshtatshëm duket, se është termi i „Triadizimit”⁸.

2.3. Dimensioni i mjedisit

Probleme globale si ngrohja e atmosferës së tokës, vrima e ozonit apo shpyllëzimi i pyjeve tropikale e bëjnë të qartë globalizimin në mënyrën më mbresëlënëse, pasi këtu bëhet fjalë pa diskutim për probleme *globale*, të cilat kanë nevojë për një trajtim global. E megjithatë, në aspektin e mjedisit natyrisht ka edhe probleme lokale dhe rajonale, edhe atëherë kur ato dëshmojnë të kenë karakter ndërkuftar, si p.sh. ndotja e lumenjve.

Më tej bëhen të qarta varësitë e „kuftizuar” në kohë dhe hapësirë kur mbajmë parasysh faktin, se mbijetesa e shteteve të vogla ishull, të cilat janë grupuar në organizatën AOSIS dhe që janë të kërcënuar në ekzistencën e tyre nga ngritja e mëtejshme e nivelit të detit, varet nga sjellja e shkuar dhe e ardhshme e të gjithëve, veçanërisht e njerëzve, që banojnë në shtetet me industri shumë të zhvilluar. Ndaj nuk duhet të habitemi, që këtyre problemeve u ishte kushtuar edhe konferenca e parë e një rratje të tërë Konferencash botërore në vitet '90, ajo mbi mjedisin dhe zhvillimin në rio de Janeiro në vitin 1992 ku u soll në jetë Axhenda 21⁹.

2.4. Dimensioni shoqëror

Bota po shndërrohet në një „global village”, përveç komuniteteve tradicionale si familja apo fqinjësia po dalin në skenë komunitete të reja komunikimi (Chat, E-Mail), por: ato nuk zëvendësojnë dot këto hapësira tradicionale komunikimi, sa për të përmendur një shembull nga dimensionin shoqëror.

2.5. Dimensioni kulturor

Prodhimet e Hollywood-it mund të shihen në të gjithë botën, nuk duhet mohuar një lloj „Amerikanizimi” i kulturës, por: kjo nuk do të thotë, se kulturat rajonale apo lokale po zhduken. Krejt e kundërta: ndërgjegjësimi për këto kultura bën pjesë pikërisht në dukuritë shoqëruuese të globalizimit, arsye kjo për të cilën në debat është shfaqur edhe termi „Glokalizim”¹⁰

2.6. Dimensioni politik

Politika duhet të luftojë probleme masive. Globalizimi dhe konkurrenca lokale kufizojnë hapësirën e veprimit për politikën kombtare, shumë probleme mund të trajtohen në mënyrë të përshtatshme vetëm në nivel ndërkombëtar apo global.

Duhet gjetur forma dhe arena të tjera të politikës. Kështu integrimi evropian përcaktohet si një përgjigje sukses-premtuese ndaj sfidave të globalizimit.

⁸ proceset e "globalizimit" ekonomik kufizohen në një pjesë të vogël shtetesh – triada – për këtë arsye do të ishte më e saktë të flitej për triadizim. Këtë aspekt e ilustron edhe grafiku i grupit të Lisbonës, i cili paraqet rrymat ndërkombëtare të kapitalit sipas destinacionit të tyre. Triadizim në vend të globalizimit? Fenomeni i triadizimit tregohet përveç kësaj edhe në modelet gjeografike të aleancave strategjike të sipërmarrjeve. Nga 4200 marrëveshje strategjike bashkëpunimi lidhur nga firma të ndryshme në mbarë botën në periudhën 1980-1989, 92% kanë patur për palë kontraktuese Japoninë, Evropën Perëndimore dhe Amerikën e Veriut

⁹ është një program global veprimi për zhvillim të qëndrueshëm. Axhenda 21 paraqet në këtë mënyrë një shembull parade për Global Governance, sepse ajo është strukturuar në mënyrë të tillë që të marrin pjesë dhe të jenë të integruara me njëra tjetrën të gjitha nivelet: nga "Axhenda globale 21" deri në projektet e panumërta në mbarë botën në kuadër të "Axhendës Lokale 21". Në **Preambulën e Axhendës 21** thuhet: "Njerëzimi gjendet në një pikë vendimtare të historisë së tij. Jemi duke përjetuar një pabarazi në rritje mes dhe brenda popujve, një varfëri gjithnjë e më të madhe, gjithnjë e më tepër uri, sëmundje, analfabetizëm si dhe një dëmtim në rritje të sistemeve ekologjike, prej të cilave varet mirëqenia jonë. Përmes bashkimit të interesave për mjedisin dhe zhvillimin si dhe përmes një vëmendjeje më të madhe ndaj tyre mund t'u përgjigjemi nevojave bazë, të përmirësojmë standartin e jetesës për të gjithë njerëzit, të mbrojmë dhe të menaxhojmë më mirë sistemet ekologjike si dhe të garantojmë një të ardhme të sigurt dhe të begatë. Kjo nuk mund të arrihet asesi nga një komb i vetëm, por nga ne të gjithë po; në një partneritet global, i cili orientohet për nga zhvillimi i qëndrueshëm." www.unglobalcompact.org

¹⁰ **GLOKALIZIM** = globalizim + lokalizim ose si me then me botën E hapur, por duke qenë vetvetja.

Politika e organizuar sikurse edhe më parë kryesisht në nivel territorial dhe në kuadrin e shteteve kombtare ka mbetur prapa në krahasim me ekonomine e organizuar gjithnjë e më tepër në mënyrë internacionale apo globale, e çliruar nga kufinj të dhe materia. Vendorsja e kapitalizmit në „shtratin“ e një shteti social kërcenon të dështojë në këtë disarport bazë.

Por jo për gjithçka, për çfarë qortohet globalizimi, është vërtetë ai përgjegjës. Shpesh ai shërben për politikanët si kokë turku dhe armë argumentimi për të gjitha qëllimet. Ky aspekt bëhet i qartë nëse merren në analizë shembuj nga fusha e politikës, që nuk bëjnë pjesë në fushëprerjen me globalizimin.

Si dimensione të globalizmit mund të përmendim edhe:

2.7. Dimensimoni i hapsirës

Ky dimension nënkupton lidhjet që egzistojnë në botën në të cilën jetojmë, dukurit si : thellësia, frekuenca, dukuritë e pakufishme të natyrës dhe të jetës njerzore etj. Të gjitha këto ndikojnë në mënyrë të ndërsjelltë në globalizimin e tyre duke prishur në këtë mënyrë kufijtë e limituar të të kuptuarit të tyre.

2.8. Dimensini kohor

Ky dimension ka të bëjë me kuptimin mbi lidhjen e ndryshueshme që funksionin në relacionet midis së shkuarës, së tashmes dhe së ardhmes, lidhje të cilat duhet të kushtëzohen dhe të orientohen me krijimin e një vizioni më optimal drejt krijimit të imazhit për të ardhmen. Në disa të dhëna theksohet se një përqindje e madhe (rreth 70-80%) e profesioneve të ardhshme nuk njihen nga brezat që shkollohen tani. Andaj mund të themi se këtë dimension fillozofia e edukimit global e ka vendosur në përmbajtjet shkollore.

2.9. Dimensioni i çështjeve

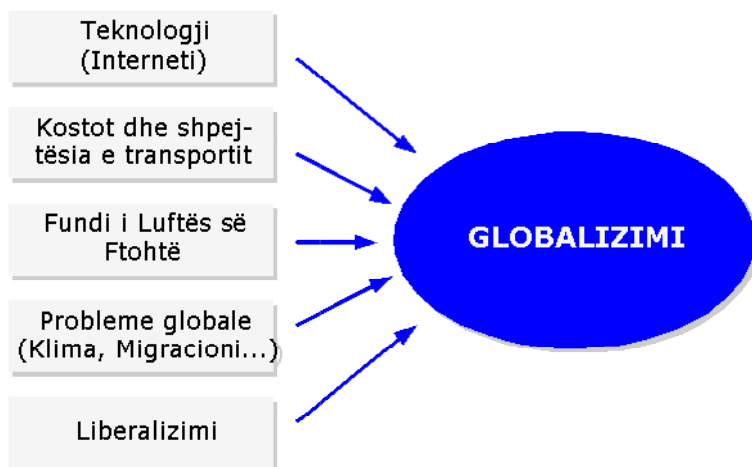
Ky dimension nënkupton njohjen e lidhjeve që funksionon midis çështjeve , si mjedisi , shoqëria , të drejtat e njeriut, paqja , zhvillimi , të cilan në këndvështrimin global I thyejnë kufijtë e ngushtë dhe krijojnë mundësi për mardhënie integrale të mirëfillta.

2.10. Dimensioni i brendshëm

Ky dimension nënkupton dhe synon të përfshijë njëriun në tërësinë e dukurive shoqërore, të dukurive të natyrës dhe ta ndërgjegjësojë për varësin e tij me këtë realitet. Gjithashtu synon ta bëjë individin që më lirshëm të shprehë kërkesat shqetësimet , detyrimet, dëshirat, ndjenjat dhe ta përfshijë atë në kompleksitetin e vetë shpirtëror, intelektual, fizik etj.

3. Shkaqet e globalizimit

Dukuritë komplekse mund të shpjegohen vetëm në mënyrë multikazuale. Për këtë në debatin mbi globalizimin të gjithë janë të të njëjtit mendim, të gjitha të tjerat mbeten të diskutueshme. Në varësi të përkufizimit apo të konceptit mbi globalizimin ndryshojnë edhe shkaqet dhe forcat e tij lëvizëse. Grafiku i mëposhtëm paraqet shkaqet e përmendura më shpesh, pa pretenduar që lista është e plotë.



Nuk ka dyshim, që risitë teknologjike, veçanërisht në fushën e informacionit dhe të komunikimit, kanë luajtur dhe vazhdojnë të luajnë ende një rol qendror. **Interneti** është në shumë pikëpamje shëmbëlltyra e globalizimit. Globalizimi i tregjeve të financës, dërgimi brenda sekondës i shumave në madhësi të paimagjinueshme rreth e përfaqë globit nuk do të kishte qenë i mundur pa këtë teknologji, po kështu organizimi i prodhimit të integruar në nivel ndërkombëtar dhe shumë e shumë të tjera.

Rritja e tejmadhe e tregtisë si një element tjetër qendror i globalizimit ekonomik është jo pak rezultat i faktit, që kostot e **transportit** kanë rënë në mënyrë të rrufeshme dhe që mallrat mund të transportohen shumë më shpejt. Kjo vlen në mënyrë të veçantë për sektorin e shërbimeve: Produkte si softëare apo database mund të dërgohen në këndin tjetër të botës brenda sekondash me anë të transmetimit të të dhënave.

Edhe **fundi i Luftës së Ftohtë** përmendet shpesh si arsye. Ndërsa bota në konfliktin mes lindjes dhe perëndimit ishte ndarë në dy kampe, tanimë ky kufi - „Perdja e hekurt“ - nuk ekziston më që prej viteve 1989/90. Shtetet e dikurshme të „Bllokut të Lindjes“ janë hapur tanimë përkundrejt tregut botëror. Gjithnjë e më shumë shtete tregojnë se kanë besim te demokracia dhe ekonomia e tregut si parime bazë të organizimit.

Një rol shumë të rëndësishëm - para së gjithash në nivelin e vetëdijes - kanë luajtur **problemet globale**. Këtë nuk e tregojnë vetëm „bizneset e mbarë një bote“ në shtetet e zhvilluara industriale. Problemet globale kërkojnë një ndërkombtarizim të politikës dhe mbështesin një vetëdije globale. Organizata të tilla si Greenpeace ose Amnesty International, që u përkushtohen të tilla temave globale si mjedisi dhe të drejtat e njeriut, janë Global Players. Tashmë janë duke u ravijëzuar premiset e një shoqërie botërore.

4. Problemet pasojë e globalizimit

Globalizimi na prek të gjithëve në mënyrë të drejtpërdrejtë. Qartësimi i këtij aspekti dhe i rëndësisë madhore të kësaj problematike është qëllimi i këtij kursi bazë. Këtu luan një rol qendror vlerësimi objektiv i mundësive dhe rreziqeve, vlerësim ky i distancuar nga të gjitha djallëzimet apo himnet e zakonshme të adhurimit.

Edhe në kuadër të problemeve pasojë të globalizimit në debatin publik operohet me fjalë kyçe, të cilat duhen analizuar më tej. Një përzgjedhje të këtyre fjalëve, e cila mund

të plotësohet pa problem sipas situatës, prezanton edhe grafiku i mëposhtëm. Pikënisje të këtij fragmenti do të ishin raporte gazetash ose tekste marrë nga interneti, me të cilat ndeshemi pothuaj përditë.

Një aspekt i rëndësishëm në lidhje me sfondin informativ të fjalëve kyçe prezantohet edhe në shënimet lidhur me dimensionet e globalizimit, ku edhe pyetet, se cilat aspekte të dimensioneve të ndryshme i përkasin globalizimit (fushëprerjet) dhe cilat jo. Këtu duhet pyetur në mënyrë analoge, se për cilat aspekte të pjesshme të problemeve të përmendura duhet bërë përgjegjës globalizimi si dhe për cilat aspekte janë përcaktuese shkaqe të tjera.

Kështu, për fushën e politikës sociale ka analiza të shumta të diferencuara, të cilat vënë në qendër të tyre zinxhirin kazual strikt "Globalizimi > konkurrenca lokale > Dumping social" si dhe përpiqen të qartësojnë, se deri në ç' masë mund të kufizohet faktikisht hapësira e veprimit të shteteve kombëtare në aspektin e politikës sociale nga proceset e globalizimit.

5. Rreziqet dhe të mirat e globalizimit

Proceset globalizuese të ekonomisë së tregut dhe efektet mund t'i njohim në të gjitha aspektet e jetës sonë të përditshme në rrethinën tonë të afërt nga uniformimi i prodhimeve të njëjta të konsumit të përgjithshëm (mallrat ushqimore dhe teknika, të gjitha mund të blihen në supermarkete, pra në një vend, pa shkuar jashtë vendi). Më tutje zhvillimi i teknologjisë së lartë informative e ka shndërruar botën në "fshat global", përmes internetit, kanaleve globale televizive siç është CNN-i, telefonja mobile të cilën sot e shfrytëzojnë edhe fëmija. Pra në çdo moment janë të pranishme lidhjet me të gjithë dhe informatat për gjithëçka që na intereson dhe na rrethon. Proceset globalizuese i shohim edhe në qarkullimin e pakufizuar të transaksioneve ekonomike dhe financiare në bursa, që ka të bëjë me pronën transnacionale të kapitalit, fabrikave, ndërmarrjeve, të cilat e kanë përfshi çdo cep të planetit tonë. Konkretisht kriza ekonomike globale e tanishme, rrjedhat e të cilës kanë filluar nga SHBA-të, brenda natës e kanë përfshi botën. Krejt kjo në mënyrë të dhimbëshme po e pasqyron faktin se sa proceset globalizuese e kanë pushtuar botën. Ka disa pjesë pozitive të globalizimit që askush nuk mund ti mohojë siç është : zhvillimi i shpejt i teknologjisë së lartë, largimi i barrierave doganore, zhvillimi i komunikimit botëror, krejt kjo në nivel global mjaft e ka ngrit standardin mesatar të jetës; standardin personal dhe publik, kjo mund të shihet edhe nga të dhënat ekzakte siç janë: shfrytëzimi dhe rritja e shpenzimit të energjis elektrike, automobilave, radio – televizionit, telefonit dhe mjeteve tjera teknike për krye të një banori në botë. Mandej shekulli mesatar i jetës së njerëzve pothuaj se është bërë dy herë më i gjatë, kryesisht kjo vlenë për vendet e pa zhvilluara . Në mënyrë dramatike është përhap demokracia në botë, janë rritë të drejtat njerëzore, racore, gjinore dhe është zvogëluar puna e fëmijëve. Është shënuar rritje e konsiderueshme botërore e atyre që din shkrim – lexim dhe kemi rënje globale të urisë.

Mirëpo, mjaft shumë po shprehen dhe po bien në sy anët negative dhe pasojat e globalizimit. Kundërshtarët e globalizimit, të ashtuquajturit anti-globalist po i mohojnë disa nga të arriturat dhe përparësitë e globalizimit të cekura më lartë. Ata pohojnë se

varfëria globale po rritet dhe nuk po zvogëlohet, po rritet jazi në mes të pasurve dhe të varfërve. Kjo po argumentohet me shpërndarje të pa barabartë të pasurisë botërore. Më të pasurit e 20% të popullatës botërore posedojnë 82.7%, të pasurisë së gjithëmbarshme të botës, kurse me të varfërit e 20% vetëm 1.2%. Sipas nobelistit Paul Krugman edhe në SHBA, pabarazitë janë më të mëdha se sa gjatë Krizës ekonomike botërore të viteve 1929–1933-të, edhe pse pasuria dhe efikasiteti i ekonomisë amerikane në mënyrë të fuqishme është rritë.¹¹ Pasojat ishin direkte dhe u vërejtën më shumë në strukturat e tregjeve.¹²

Industrializimi global dhe ndotja e ambientit ka për pasojë “nxemjen globale” e cila po ndikon në shkrirjen e akullnajave në Polin e Veriut dhe të Jugut. Ndryshimet tjera negative globale klimatike, siç është dëmtimi i mbështjellësit të Ozonit, shkatërrimi i pyjeve, zhdukja e shumë bimëve dhe llojeve të kafshëve. Në rritje është gjithashtu krimi i organizuar global: kartelet e drogës, mafia, tregtia me drogë, me njerëz dhe me armë. Botës po i kanoset rreziku edhe nga terrorizmi global, jo shumë larg këto grupe s’pari kanë vepruar kryesisht në vendet e tyre siç ishin Brigadat e kuqe në Itali dhe Frakcionet e armatës së kuqe në Gjermani. Mirëpo sot Al Kaida posulmon në tërë botën: prej SHBA-ve dhe Evropës e gjerë në Irak, Pakistan, Filipine duke përfshi këtu sulmin e fundit në Indi në qytetin Mumbai. Njëri nga faktorët kryesor negativ të procesit globalizues është dobësimi dhe mosekzistimi i mbikqyrjes shtetërore demokratike në rrafshin e globalizimit ekonomik. Kudrejt për drejt kemi për pasojë dobësimin e ndikimit shtetëror në transaksionet financiare transkufitare. Pamundësia e mbikqyrjes publike të kompanive transnacionale mundëson ikjen e kapitalit në të ashtuquajturat vendet të “parajsës tatimore” siç janë vendet ekzotike si Ujdhësat Kajmone, si dhe parajsave tatimore evropiane (Monaco, Lihtenshtajni, Luxemburgu), ku paguhet tatimi minimal. Këto vende janë bërë kaherë uaza financiare për pastrimin e parave që vijnë nga bota e krimit të organizuar. Kurse prodhimtaria industriale shumë shpejt dhe në mënyrë masive po shpërngulet nga Perëndimi në Lindje për shkak të mëditjeve shumë të ulëta të punës, me kushte mizerje të punës dhe atyre ekologjike. Krejt kjo ka shkaktuar zvogëlimin e shpenzimeve të prodhimit për kompanit transnacionale.¹³

¹¹ Shkaqet e krizës së viteve 1929 – 1933 ndahen në dy grupe të mëdha: shkaqet e brendshme dhe shkaqet e jashtme. Tek të parat hyjnë këto: aplikimi i teorisë të gabuar ekonomike, siç ishte teoria “laissez-faire”, e cila bazohej në vetë-rregullimin e tregjeve. Objektivat makroekonomikë, të tillë si: synimi për zhvillim ekonomik të qëndrueshëm, ulja e papunësisë, ulja e inflacionit dhe balancimi i pagesave, nuk ishin në vëmendjen e duhur nga ana e qeverisë përkatëse. Aktiviteti ilegal në këto vite u rrit. Klima e biznesit nuk ishte e mirë. Kishte shpërndarje të pabarabartë të të ardhurave dhe të shërbimeve. Tregu ishte në dorën e kompanive të caktuara, duke u kthyer në një monopol të tyre. Tek shkaqet e jashtme hyjnë: marrëdhëniet jo të mira tregtare midis shteteve dhe mos balancimi i të ardhurave midis eksporteve dhe importeve. Ekonomitë ishin të lidhura midis tyre dhe problemet në një ekonomi të madhe mund të kalonin tek të tjerat, dhe më pas të ktheheshin përsëri mbrapsht në vendin e origjinës.

¹² Ku vlera e tregut ra me 85% nga 1929 deri në vitin 1932. Norma e papunësisë u rrit në nivelet më të larta në historinë e SHBA duke arritur në 25.2% në vitin 1933, kur vetëm 4 vite më parë në 1929 ajo ishte 3.2%, pra brenda 4 vitesh papunësia u rrit me 22%.

¹³ Ekonomia kineze është përfuturi më i madh i globalizimit dhe ilustrimi më i mirë i anëve pozitive dhe negative të procesit globalizues. Si prodhuesja kryesore e prodhimeve industriale botërore, Kina po arrin profite enorme dhe suficit tregtar të lartë e cila poshprehet në rritjen e standardit jetësor të banorëve të saj. Në anën tjetër, në një provincë kineze të vogël dhe të padukshme banorët po vdesin masovikisht nga sëmundjet ekancerit si pasojë e ndotjes së ambientit nga industria e ndotur e cila funksionon pa asnjëmbrojtje ekologjike.

6. Anti-globalizimi



Në kontekstin e globalizimit egziston edhe antiglobalizimi. Problemi në realitet është dykahësh. Antiglobalizimi shqipëtohet edhe me termin Anti - kapitalizëm, anti-korporacion ose globalizim alternativ. Mund të shqipëtohet edhe si “globalizim nga poshtë”, për shkak se është bazu edhe idea dhe ideologjia që mund të shprehen në kompetenca të përbashkëta të solidaritetit internacional, e cila është në kundërshtim me globalizimin neoliberal⁷. Internacionalizimi është ajo që idhtarët e antiglobalizimit e përkrahin, e ata janë vepra që kan për qëllim ti ndryshojne rregullat e ndrimeve ndërkombëtare në dobi të të shteteve të varfura dhe të dobta. Egziston dallim I qartë mes shteteve të cilat janë të forta dhe të pasura dhe duan të jenë të gjithëfuqishëm, gjersa, të tjerët jetojnë në varfëri, uri dhe në humbje të qëndrimit e unit të tyre. Antiglobalizimi në realitet shprehet përmes lidhjes së fortë antiglobalizuese, e cila është reaksion I proceseve të globalizimit.

Lëvizja e Antiglobalistëve më fortë shprehet nëpër protesta e dedikuara proceseve globalizuese ekonomike dhe institucioneve inerncionale siç janë: MMF, Banka Botërore, Organizata tregtare botërore (STO), APEC, NAFTA, IOM, SIS dhe shumë të tjera.

Idhtarët e lëvizjes së antiglobalizimit mendojnë se duhet institucionet e globalizimit të ndryshojne ose të zavendësohen me të tjera të reja. Sipas tyre, këta institucione duhet të jenë demokratike, ti mbrojnë interesat e shteteve të varfura, e jo ti kushtëzojnë vendet që kan marr ndihma të hollash, me qëllim që ti lotësojnë dhe kënaqin interesat e shteteve egoiste të cilat janë bartës të fuqia ekonomike. Ata veprojnë dhe numri I tyre ritet nëpër krejt botën, me qëllim që të shtyhen elitë politike dhe korporative që të pajtohen me ata kërkesa dhe në atë mënyrë të formohen struktura të reja sipas logjikës e ajo është nga poshtë lartë, e jo nga lartë poshtë. Organizata më e madhe e antiglobalizimit është ATAC¹⁴. Numri më I madh I udhëheqësve të kësaj organizate janë shkenctarë.

¹⁴ Pas këtij mbishkrimi fshihet një rrjet i çlirët organizatash dhe individësh jashtëzakonisht heterogjene (në pjesën më të madhe shkencëtarë), si zëdhënësi i të cilëve ndërkohë është shndërruar ATTAC (Association for the Taxation of Financial Transactions for the Aid of Citizens - www.attac.org).

KAPITULLI I DYTË : KOMBI DHE SHTETI NË FILLIM TË SHEK. XXI

1. Kombi i shtetit dhe kombi i kulturës

1.1 Përkufizimet e kombit

Shoqëritë pwr gjatw rrugwtimit historik janë organizuar në familje të zgjeruara e fise, si dhe në komunitete më të gjera në sajë të identiteteve kolektive më gjithëpërfshirëse, si identiteti etnik, fetar, i qytet-shtetit, krahinor etj. Kombi, si kategori sociologjike, është burim relativisht i ri i identitetit kolektiv që është shfaqur ne Europë që nga shekulli XVIII. Natyrisht, ideja kombëtare u shfaq si zhvillim dhe vazhdimësi në kursin e nevojës së njerëzve për t'i përkitur ndonjë 'bashkësie të përfytyruar'.

Sidoqoftë, nevoja për t'i përkitur ndonjë grupi dhe për t'u bashkuar me pjesëtarët e tij nuk është diçka e re në historinë e njerëzimit. Mirëpo, ajo që është dukuri e re është vetë identiteti kombëtar. E reja në lidhje me këtë është dimensionin politik dhe gjeografik, siç pretendon nacionalizmi. Për dallim nga format e tjera të identiteteve kolektive, kombi është grup njerëzish politikisht të vetëdijshëm¹⁵ që kanë një ndjenjë të përbashkët përkatësie në sajë të veçorive dhe rrethanave të caktuara të cilat do të diskutohen më poshtë.

Kur përpqen të përkufizojnë kombin, teoricienët (historianë, antropologë, sociologë e të tjerë) zakonisht analizojnë origjinën në kuptim të burimit dhe prejardhjes së tij. Ajo çfarë ata kërkojnë të gjejnë është konteksti socio-historik që ka zëvendësuar format e vjetra të identitetit grupor me identitetin kombëtar. Disa argumentojnë se ka qenë vetë procesi i modernitetit¹⁶ që nuk u ka lënë vend autoriteteve dinastike dhe fetare dhe ka detyruar një formë të re legjitimiteti për autoritetet më të gjera qendrore. Kjo zhvendosje ishte ndihmuar ose nga kapitalizmi i shtypit që mundësoi shpërndarjen e librave ne gjuhën 'kombëtare' (Anderson 2006) ose nga industrializimi dhe sistemi arsimor (Gellner 2006). Kjo qasje është emërtuar si 'moderniste' pasi që prejardhjen e identitetit kombëtar e gjen në kohën moderne në sajë të procesit të modernizimit.

Teoricienët e tjerë pajtohen me supozimin qendror të modernistëve sipas të cilit kombi është dukuri moderne, mirëpo kësaj i shtojnë një vërejtje të rëndësishme: ata argumentojnë se kombet nuk kanë dalë nga asgjekund, por lidhjet paramoderne etnike i kanë transformuar në identitete kombëtare. (Smith 1988)

Ndërkaq, të tjerët formimin e kombeve e shohin si proces më subjektiv. Ata argumentojnë se identiteti kombëtar është pëlqimi i njerëzve për të vazhduar jetën në bashkësi dhe për t'u ndërë pjesëtarë të të njëjtit komb. Ky solidaritet që çon te formimi i kombeve, një teoricien e ka cilësuar si formë e "referendumit të përditshëm." (Renan 1990)

Në lidhje me pikëpamjet teorike, dilemat themelore në diskutimet mbi kombin dhe teorizimin e tij, ose me fjalë të tjera përpjekjet për të gjetur përkufizimin, origjinën dhe krijimin e kombit, është çështja se deri në ç' masë kombi dhe nacionalizmi janë dukuri

¹⁵ Megjithatë, kombi nuk është domosdoshmërisht njësi politike/administrative që është karakteristike për shtetin.

¹⁶ Termin 'modernitet' e kam përdorur sipas kuptimit historik dhe gjeografik që e përdor Giddens (2005:1, 55-58) për t'iu referuar organizimit të jetës shoqërore karakteristike për Europën që nga shekulli XVII e tutje dhe që atëherë edhe për pjesë të tjera të rruzullit. Karakteristikat kryesore të modernitetit janë institucionet ekonomike: kapitalizmi, industrializmi dhe institucionet e tjera shtetërore si: kontrolli i mjeteve të dhunës nga ana e shtetit modern etj. Ndërsa kam shmangur termin *kohë moderne* që më shpesh i referohet periudhës menjëherë pas Mesjetës.

moderne? Përpjekja për t'iu përgjigjur kësaj dileme ka rezultuar në ndarjen më fundamentale të teorive mbi kombin: domethënë në mes perspektivës primordialiste¹⁷, moderniste¹⁸ dhe etno-simboliste.¹⁹ (Özkirimli 2000 dhe Day and Thompson 2004)

Në teori, dy janë shpjegime se si krijohen dhe manifestohen kombet. Njëra është kur pjesëtarët e një kombi kanë një ndjenjë të përkatësisë së përbashkët dhe identifikohen me karakteristika të përbashkëta, siç është prejardhja e përbashkët, raca, kultura, gjuha ose feja. Kjo formë e manifestimit është quajtur me termin komb etnik ose kulturor dhe pandeh se proceset identifikuese trashëgohen dhe nuk mund të përzgjidhen, ndërsa njësia

¹⁷ Ata që mbrojnë idenë se kombet janë esenciale, entitete të përjetshme dhe forma të hershme të grupimit shoqëror, ose si rezultat i fushatave politike të nacionaliste ose si krijesa nga lart-poshtë nga shtete tashmë ekzistuese, quhen **primordialistë** ose **esencialistë**. Kjo ide ishte propozuar nga romantistët gjermanë, ndër ta Herder, Fihte dhe Kant.

¹⁸ Të tjerët që kombet i shohin si dukuri moderne dhe konstruksione shoqërore (termi 'konstruksion shoqëror' emërton nocione dhe entitete konvencionale të krijuara nga njerëzit në një kontekst të caktuar kulturor dhe shoqëror dhe që ekzistojnë ngaqë njerëzit besojnë se ekzistojnë dhe funksionojnë në sajë të marrëveshjes së tyre për t'u sjellë sikur të ekzistonin ato) emërtohen si **modernistë** ose **konstruktivistë** dhe kjo është perspektiva dominuese. Në krye të kësaj qasjeje qëndron Ernest Gellner (vepra e të cilit kombinon elemente nga ajo e Durkheim-it, Weber-it dhe traditës së antropologjisë sociale), Benedikt Anderson dhe historiani Eric Hobsbawm, ndër të tjerësh. (Day and Thompson 2004) Në të vërtetë, kjo qasje përfshin pikëpamje divergjente, dhe jo një pikëpamje unike, meqenëse ekzistojnë vetëm disa bindje të përbashkëta në mes modernistëve. (Özkirimli 2000) Sidoqoftë, ajo çfarë kanë të përbashkët ata është besimi se kombet dhe nacionalizmat janë dukuri moderne dhe bashkëkohore. Ata besojnë se kombet janë formuar nga ndryshimet rrënjësore në kohën moderne dhe të cilat kanë pamundësuar vazhdimin e rregullit të kohës dhe i ka shtyrë njerëzit në forma të reja të organizimit të jetës shoqërore e politike. Studuesit e kësaj kategorie argumentojnë se është bërë e mundur dhe e domosdoshme të 'imagjinojnë' ose të 'përfytyrojnë' (mu në këtë kuptim Anderson e përdor shprehjen 'komunitete të imagjinuara' për t'iu referuar kombeve. Pra, 'të imagjinuara', ngase pjesëtarët e një kombi kurrë nuk do të takohen dhe as që kanë dëgjuar për shumicën e bashkëpjesëtarëve të tyre, por vetëm imagjinojnë ekzistimin e tyre dhe të identitetit të përbashkët) forma të reja të organizimit kolektiv – domethënë kombet – duke qenë se ato të vjetrat ishin bërë të pavlefshme nën ndikimin e rrethanave të reja ekonomike (industrializimi, kapitalizmi), politike ose shoqërore (Revolucioni Francez, lindja e shtetit burokratik, shekularizimi) të shkaktuara nga proceset e modernitetit.

Transformimet e theksuara nga secili studiues dhe faktorët që e kanë shkaktuar atë janë goxha të ndryshëm: ndërsa për Gellner-in është industrializimi, modernistët e tjerë e vënë theksin në forca të tilla moderne si kapitalizmi, ose, në rastin e Anderson-it, 'kapitalizmi i shtypit'. Kjo bëri që koncepti i legjitimitetit të ripërkufizohet në kohën kur parimet dinastike e fetare të legjitimitetit ishin braktisur dhe solli elita të reja (Anderson, 2006). Sistemi arsimor dhe teknologjia e komunikimit u mundësoi këtyre elitave që mesazhin e tyre ta bartin tek popullatat gjithnjë në rritje (Anderson, Gellner, Hobsbawm). Për pasojë, lojalitetet e shkallës më të ngushtë të krijuara nga kontakti ndërpersonal janë zëvendësuar me "lidhjet në shkallë më të gjerë me shoqërinë 'jopersonale' dhe 'anonime' pjesëtarët e së cilës kurrë nuk do të takohen as që kanë dëgjuar për shumicën e bashkëpjesëtarëve të tyre (Anderson, Gellner, Breuilly, Brass)." (Day and Thompson 2004)

¹⁹ Etno-simbolistët, mund të konsiderohen ose si qasje e veçantë ose si pjesë e pikëpamjes konstruktiviste/moderniste. Kjo shkollë pohon se kombet janë formuar nga elitat nacionaliste duke u bazuar në lidhjet apo përkatësitë etnike para-moderne të një popullate të caktuar. (Özkirimli, 2000) Pra, ata pajtohen me karakterin modern të nacionalizmit (si ideologji dhe lëvizje), por pohojnë se kulturat e mëhershme etnike sigurojnë themelin mbi të cilën ngrehen identitetet e sotme kombëtare.

Përfaqësuesi kryesor i kësaj perspektive është sociologu Anthony D. Smith, i cili pohon se ndërsa kombet mund të jenë moderne, origjina e tyre nuk është e tillë, por gjurmët e tyre mund të gjenden në etnitë e mëhershme. Për Smith-in, kombet nuk janë 'shpikur nga asgjëja', por proceset karakteristike të modernitetit (të përshkruara nga modernistët) i transformojnë këto etni në kombe, por pa i shkatërruar ato. (Smith 1991)

Teoricienë të këtij mendimi e kanë përkufizuar kombin në mënyra të ndryshme, duke përdorë kritere të ndryshme për të shpjeguar karakteristikat e tij, përkufizimin dhe proceset përkatëse. Tiparet e përbashkëta të popullatave janë parë si karakteristika kryesore të kombit dhe rëndom ato kanë qenë prejardhja, gjuha, kultura dhe feja e përbashkët. Sidoqoftë, këto kritere janë tejet të diskutueshme, ngaqë – përveç efektit bashkues – ato mund të kenë edhe efekt ndarës. Për shembull, ndërsa gjuha e përbashkët mund të përfshijë në një komb popullata të shumëllojshme për sa i përket karakteristikave të tjera (fetare, kulturore, etj.), megjithatë, ajo mund të përjashtojë popullata tërësisht homogjene për sa i përket po të njëjtave karakteristika, por që nuk kanë gjuhë të përbashkët. Në anën tjetër, gjuha e përbashkët nuk mjafton për të krijuar identitet të përbashkët kombëtar, përkundër tipareve të tjera të përbashkëta, siç është prejardhja e përbashkët, përkatësia etnike etj. Ilustrim i kësaj mund të jetë rasti i sllavëve të jugut (kroatët, boshnjakët dhe serbët, janv tre kombe qw kanë të përbashkët gjuhën, por në procesin e krijimit të miteve kombëtare, prirjen të dallojnë gjuhën e tyre 'amtare' nga 'dialektet' e tjera) Disa gjuhë janë të veçanta dhe përjashtuese për identitetin kombëtar të disa kombeve, siç është rasti me gjuhën shqipe që është e veçantë për shqiptarët dhe që përjashton të tjerët që nuk flasin shqip, gjuha baske për basqet e kështu me radhë. Sidoqoftë, popuj të ndryshëm mund të kenë gjuhë të përbashkët (për shembull anglishten), megjithatë të mos konsiderohen pjesëtarë të njëjtit komb; ndërsa një komb mund të flasë disa gjuhë, siç është rasti me kombin indian. Gjuha është parë si 'nishani' më i rëndësishëm i kombit, posaçërisht në Europën Lindore, ndërsa në raste të tjera mund të shihet si faktor ndarës, ose së paku, si jo relevant në krijimin e kombit.

E njëjta mënyrë analize mund të përdoret për të shqyrtuar karakteristikat e tjera të kombeve, si kulturën, fenë e të tjerat si dhe raportet e tyre me identitetin kombëtar.

Siç shihet, përkufizimi i kombit nuk është detyrë e lehtë, nga shkaku i kompleksitetit dhe kuptimeve kundërtëse të tipareve dalluese të tij.

politike e administrative që e formon ajo është quajtur shtet-komb. Ky lloj shteti u shfaq në kontekst të kombeve që ishin ndarë në territore e disa shtete. Si rezultat i kësaj ndarjeje, identiteti kolektiv ishte bazuar në parime etnike dhe kulturore. Kjo donte të thoshte se thelbi i kombit ‘tonë’ mendohet të jetë ruajtur i pastër nga shkrirja dhe përzjerja me kombe të ‘tjera’. Me fjalë të tjera, kurdo që identiteti kolektiv nuk mund t’i referohet një shteti kombëtar, ai bazohet në parimin kulturor, duke e konsoliduar, kështu, një komunitet homogjen kulturor si bazë për shtet-kombin e ardhshëm.

Sidoqoftë, ky shtet-komb nuk korrespondon gjithnjë me kufijtë ‘e vërtetë’ të territoreve ku shtrihet kombi që pretendon ta përfaqësojë. Në procesin e formimit arbitrar ose jo të shteteve, ku jo gjithmonë demografia luante rol vendimtar, shumë kombe ishin ndarë, siç ishte rasti me irlandezët, shqiptarët e të tjerë.²⁰

Forma tjetër e krijimit dhe manifestimit të kombit është kur pjesëtarët e një kombi kanë ndjenjë të përbashkët të përkatësisë që buron nga ndjenja e fatit të përbashkët. Ky model zakonisht emërtohet si *komb qytetar* dhe përfshin të gjithë ata që pranojnë kredon politike të kombit pavarësisht gjuhës ose përkatësisë etnike të tyre. Ky është një proces në të cilin në një territor të caktuar me kufijtë të njohur jetojnë grupe të ndryshme njerëzish. Parimi i identitetit kolektiv në këtë territor është politik: qytetarët i nënshtrohen njësoj sundimit të Ligjit në atë territor.

Shpesh për të krahasuar këto dy modele të krijimit të kombeve përmenden mënyrat se si Franca e Italia, në njërën anë, dhe Gjermania, në anën tjetër, kanë përkufizuar kombësinë e tyre dhe kanë arritur të shtet-kombet përmes rrugëve të ndryshme varësisht nga rrethanat e veçanta të secilës prej tyre. Franca ka përfshirë këdo brenda një territori të caktuar, prej të cilës më vonë ka krijuar kombin, ndërsa Gjermania ka përfshirë vetëm popujt që kishin të përbashkët tipare të caktuara etnike ose kulturore.²¹ Sidoqoftë, kjo nuk domethënë se të gjitha shtetet e Europës Perëndimore kanë ndjekur rrugën franceze, por as që të gjitha shtetet e Europës Lindore kanë ndjekur rrugën gjermane të krijimit të kombeve.

Dallimet në mes kombeve etnike/kulturore (komuniteteve të trashëguara) dhe kombeve qytetare (shoqërive të një territori) kanë implikime të mëdha në atë se si kuptohet pluralizmi dhe si rregullohen dallimet në shoqëri, në karakterin e shoqërisë civile dhe përkufizimin e qytetarisë. Konsiderohet se kombet qytetare pranojnë më lehtë popullata të ndryshme në gjirin e tyre në sajë të identitetit politik. Megjithatë, këto vende gjithashtu kanë një ndjenjë të zhvilluar të identitetit etnik dhe kulturor. Për më tepër, qëndrimi karshi imigrantëve dhe qytetarëve të natyralizuar tregon se këta të fundit nuk janë aq të barabartë me të zotët e shtëpisë. Këtë e ilustron natyralizimi i kushtëzuar me provimet e shtetësisë (që provojnë njohjen e kulturës dhe gjuhës së shtetit përkatës), betimin dhe parakushte të tjera (qëndrimi i pandërprerë për një periudhë të caktuar në shtet, puna vullnetare, etj.) si dhe ndalimi i disa zakoneve të pakicave, që forcon idenë e për një ‘Leitkultur’, sido që mund të definohet kjo.

Zakonisht supozohet se formimi i kombeve në Amerikë dhe Europën Perëndimore ka pasur efekte integruese dhe kohezive, meqenëse koncepti i kombit qytetar ose kombi i përkufizuar territorialisht ka bashkuar grupe të ndryshme etnike dhe kulturore në kombe,

²⁰ Kjo është një vërejtje e rëndësishme, ngase në shumë raste kjo ka qenë burim konfliktesh etnike, veçanërisht në Europën jug-lindore dhe ish Bashkimin Sovjetik pas shpërbërjes së shteteve komuniste, por edhe gjetiu, si në Kurdistan e Palestinë që janë kombe pa shtet.

²¹ Koncepti francez ishte parë si përfaqësues i përvojës së Europës ‘perëndimore’ dhe ishte quajtur model qytetar e territorial i kombit që prodhon nacionalizma ‘territorialë’, ndërsa koncepti gjerman është prototip i përvojës ‘lindore’ dhe ishte quajtur model etnik-gjenealogjik që prodhon nacionalizma ‘etnik’. (Smith 1991: 11,79-84)

në saje të ndjenjës së tyre të përkatësisë së përbashkët që buron nga ndjenja e fatit të përbashkët. Mbase, kjo është arsyeja përse disa autorë i referohen këtij modeli të kombësisë si 'nacionalizëm i mirë', në krahasim me 'nacionalizmin e keq' që ka rrënjë etnike.²²

1.2.Shteti dhe Kombi

Shteti modern është zhvilluar krahas me industrinë dhe marrëveshjet e komplikuar tregtare. Termat shtet dhe komb përdoren shpesh si sinonim i një vendi, shumica e njerëzve janë të lidhur me atëdheun e tyre. Kombi është një grup i madh i njerëzve, të cilet janë të lidhur së bashku dhe që ndërlidhen me ngjajshmëri ndërmjet tyre, për shkak të kultures së përbashkët, në veçanti gjuha e përbashkët duket që ka qene faktor i rëndësishëm në krijimin e kombëve. Shteti është njësi politike i cili ka sovranitetin me të lartë, gjegjësisht përgjegjësinë me të lartë për zbatimin e detyrave të veta. *Kombi* është një grupim kulturor dhe gjuhësor i njerëzve, ndërsa *shteti* është njësi politike me sovranitet. Kombet nuk përputhen patjetër me kufijtë politik të shtetëve, disa kombe shtrihen jashtë kufijëve të shtetit.

Shtrije të kombëve jashtë kufijëve shtetror kemi anembanë globit.²³ Përputhje ende më të vogël ndërmjet shtetit dhe kombit kemi në Afrikë dhe Azi.²⁴ Ndjenja e nacionalizmit në disa vënde reflekton si burim konstant i tensionëve, pasi popujt mundë të ndjehën se kanë një kombësi të përbashkët e rrjedhimisht duan të kenë një shtet të tyre. Kufijtë e shumë shtetëve nuk përputhen me shtrirjen gjeografike të kombëve. Arritja e përputhshmërisë së kufijëve shtetror me ata kombëtar nuk do sillte në zgjidhje absolute të problemëve, pasi që kufijtë kombëtar dhe mund të lëvizin gradualisht, pasi që kombe të reja gradualisht do të paraqitëshin dhe të vjetra do zhdukeshin kjo është e ditur historikisht, deri me tani kësaj zallahie i kanë mbijetuar veqmas shqiptaret dhe hebrenjtë. Sistemi i shtetëve pra nuk përputhet me sistemin e kombëve, pikat të cilat shtetet dhe kombet dështojnë të përputhen ka gjasa të jenë politikisht të nxehta.²⁵

²² Gellner 2006: 96-97

²³ kultura gjermane shtrihet jashtë kufijëve të Gjermanisë si në Austri, një pjesë e madhe e Zvicërres, një pjesë e vogël e Italisë dhe disa pjesë të vogla në Evropën Lindore.

²⁴ , kufijtë e të cilave kanë mbetur nga koha e vjetër koloniale.

²⁵ si Levizja për ndarjen e Kubekut në Kanada, Lufta e Pakistanit Perëndimor dhe atij Lindor që rezultojë me krijimin e një shteti të ri Bangladeshit, Levizja nacionaliste baske në Spanjë, konflikti ndërmjet belgëve frankofon dhe atyre që gjuhen amtare e kanë holandishten, aktivitetet e Organizatës për Çlirimin e Palestinës për krijimin e shtetit të tyre, trazirat e herëpashershme të kurdëve përgjatë historisë në Irak Iran e Turqi, luftërat e përgjakshme etnike të dekadës së fundit të shekullit të kaluar në at që dikur quhej Jugosllavi.

2. Nacionalizmi dhe globalizmi

2.1. Nacionalizmi si ideologji dhe si lëvizje politike e shoqërore

Nacionalizmi, si sistem apo mënyrë e besimit, si një ideologji dhe si lëvizje politike dhe shoqërore ka pasur rol të rëndësishëm në krijimin e botës moderne dhe ka luajtur një rol kryesor qëndror në proceset konfliktuale të globalizmit. Si ideologji, nacionalizmi ofron një sistem idesh mi organizimin e njerëzimit në ashkësi apo në komunitete etnike si dhe për formimin e organizimit politik dhe marrëdhëniet mes shteteve të ndryshme. Nacionalizmi edhe pse është kontrakt me globalizmin, në një formë është promovuar nga globalizmi edhe atë sidomos përmes proceseve të migrimit, tregtisë së lirë, transnacionalizmit kulturor, dhunës politike etj. Ironia me nacionalizmin është pikërisht se si ideologji nënvizon karakterin e veçantë të kombeve dhe shteteve por në vetvete është edhe një rezultat i një procesi global ku të gjitha shtetet janë të kyçura në një sistem të vetëm politik dhe normativ ndërkombëtar. Globalizimi, në anën tjetër shihet si një formë e integritetit të shteteve dhe shoqërive, lirisë më të madhe, qarkullimit më të madh të njerëzve dhe mallrave, ofrimit të mundësive më të mëdha për njerëzit. Pastaj proceseve të liberalizimit politik, bashkëpunimit ekonomik dhe kulturor, veprimit të korporatave multinacionale dhe OJQ-ve, ndikimit të medieve globalisht etj. Në dekadat e fundit ekziston fokusi edhe te ajo që dallon njerëzit, traditat, identitetin, kulturën, etnicitetin, pra politika e dallimit apo nacionalizmi me fjalë tjera. Kjo ka implikime edhe për globalizimin, në fakt nacionalizmi nuk ka vdekur, me gjasë ka “fjetur për një kohë”. P.sh. në vitet e '60-ta në Japoni ka ekzistuar një krenari kombëtare, një interes kombëtar dhe mision nacional por nuk është quajtur nacionalizëm. Situatë e ngjashme ka qenë edhe në Gjermaninë e asaj kohe. Kurse në shekullin XXI meqenëse është krijuar një treg global, qarkullim global i mallrave dhe teknologjisë si dhe njerëzve, kjo provokon reagime dhe përgjigje “nga ato shtete që ndihen se interesat e tyre janë rrezikuar”. Në këtë kontekst mund të thuhet se nacionalizmi lind edhe si reagim ndaj globalizimit por në një mënyrë nacionalizmi është edhe produkt i globalizimit në kuptimin pozitiv. P.sh. rënia e shteteve multi-etnike si ish BRSS, ish RSFJ, etj., ka ndodhur edhe për arsye se njerëzit e dinë rëndësinë e lirisë për një vend si dhe angazhohen për identitet kombëtar dhe të drejtat e tyre. Si dhe presionet ekonomike dhe sociale përveç dështimit të këtyre shteteve në aspektin politik dhe demokratik si dhe shkeljen dhe abuzimin e të drejtave të njeriut deri edhe tek kampanjat për spastrim etnik (rasti i Serbisë p.sh. në Kosovë, Bosnjë, Kroaci dhe i Rusisë në Çeçeni etj.). Këtë proces e ndihmuar edhe informatat dhe komunikimi masiv duke iu falënderuar pra procesit të Globalizimit dhe lirisë së medieve. Nacionalizmi si doktrinë në thelb thërret për krijimin e shteteve të pavarura etnike dhe jo gjë ka ndodhur edhe me vendet e zhvilluara por në periudha të mëhershme kohore. Nacionalizmi i referohet identitetit, kulturës dhe historisë së një populli.

Disa faktorë që promovojnë nacionalizmin janë:

Humbja e ekonomisë dhe kontrollit vendor në duar të investitorëve të huaj, armiqësia ndaj imigracionit, frika për papunësi, mospëlqimi i kulturave të huaja, frika nga terrorizmi dhe subverzionet, armiqësia ndaj medies globale, plani/ atraksioni për secesion apo ndarje etj.

Disa faktorë që pengojnë nacionalizmin janë:

Ligji ndërkombëtar, ruajtja e paqes dhe sigurisë ndërkombëtare, prosperiteti dhe mirëqenia e gjerë, integrimi ekonomik, migrimi, udhëtimet dhe kërcënimet globale,

turizmi, punësimi jashtë vendit, komunikimet globale, fundja e besimit në sovranitetin ekonomik etj.

2.2. Formimi i doktrinės së nacionalizmit dhe sa i lidhur është kombi me këtë doktrinë?

Moderniteti karakterizohet nga formimi i shteteve në Evropë dhe kudo nëpër vendet e botës. Secili komb dhe shtet komëtar ka nacionalizmin e vet. Nacionalizmi si doktrinë përëhet nga idetë moderne siç janë sovraniteti popullor, vetëvendosja, vëllazëria apo solidariteti, demokracia, barazia para ligjit, mirëqenia, përparimi, ruajtja e trashëgimisë dhe e veçantisë kulturore etj. Shumica e nacionalizmave kërkojnë që t'i realizojnë këto ide universale duke i pajtuar me specifikat kulturore të kombit përkatës. Kombi shqiptar në tërësi dhe Shqipëria, si shtet i shqiptarëve, nuk përbëjnë përjashtime nga ky rregull. Kombi me nacionalizmin është kurdoherë i lidhur, aq sa është absurde dhe e pakuptimtë të thuash se sot ka në botë kombe pa nacionalizëm. Sigurisht që mund të ketë anëtarë të kombit që mund të jenë indiferentë ndaj identitetit dhe interesave kombëtare, mund të jenë internacionalistë apo kozmopolitë, mirëpo kombi si kolektiv kulturor, social dhe politik nuk mund të mos ketë nacionalizëm. Në një shtet kombëtar që ndodhet në kushte normale, nacionalistët aktivë, ata që punojnë në sferën publike për interesat e kombit, nuk përbëjnë shumicën e qytetarëve, mirëpo në rastet kur kombi rrezikohet atëherë shumë më tepër qytetarë janë të gatshëm të marrin përsipër përgjegjësi e detyra, madje edhe sakrifica për të shpëtuar kombin dhe pavarësinë e tij. Në çaste ngadhënjimi dhe humbjeje anëtarët e kombit bëhen bashkë dhe ndihen si një kolektiv i bashkuar. Kështu, identiteti shqiptar nuk perceptohet nga të gjithë njëloj dhe shqiptari i zakonshëm nuk e fillon ditën duke e pyetur veten se “çfarë do të bëj sot për kombin tim”, mirëpo në raste të veçanta, ai ose ajo e ndien shqiptarinë në mënyrë më intensive, si p.sh. gjatë luftës së Kosovës në vitet 1998-1999 apo qoftë edhe për kualifikimin e ekipit kombëtar në Kampionatin European. Siç e cekim më parë, për shqiptarët jashtë kufijve të Republikës së Shqipërisë, identiteti kombëtar ka qenë njëherazi shkak i persekutimit dhe i diferencimit për sa i përket ekzistencës dhe shanseve të jetës, prandaj edhe nacionalizmi ka qenë gjithnjë i pranishëm i veprimtarinë legale dhe ilegale të tyre.

2.3. Ligjërimi nationalist dhe dy përbërësit kryesorë mbi të cilët ai qëndron?

Ligjërimi cilësohet si nationalist kur ka në qendër një shqetësim, ngre një çështje për kombin dhe jo, bie fjala, për njerëzimin, klasën, gjininë, fenë etj. Identitetet klasore, gjinore, fetare etj, mund të jenë pjesë e ligjëritimit nationalist, por këto shihen të lidhura dhe në varësi të kombit. P.sh., njerëzimi për nacionalistët është i ndarë në kombe, që kanë secili karakteristikat e veta; begatia e kombeve dhe barazia midis tyre i shërben edhe begatisë së njerëzimit në tërësi. Në këtë kuptim, çdo nacionalizëm kultivon njëfarë

egoizmi për kombin përkatës, diçka që kur teprohet kthehet në një ndjenjë epërsie ndaj kombeve të tjera, në një dëshirë për të sunduar kombet e tjera dhe në kësi rastesh kemi të bëjmë me nacionalizëm të skajshëm, që emërtohet si shovinizëm dhe imperializëm. Për sa u përket dy përbërësve kryesorë të nacionalizmit, për mua janë ideja e kombit dhe ideja e lirisë. Do të më dukej kundërtëse që dikush që i thotë vetes nationalist të pranonte robërinë e huaj për kombin e tij. Mund ta pranojë përkohësisht, prej nga rrethanave të pafavorshme apo për të shmangur të keqen më të madhe, që mund të ishte zhdukja e kombit, por jo që ta dëshironte robërinë e kombit si diçka të mirë në vetvete. Nacionalizmi si term përdoret në kontekste të ndryshme, varësisht prej situatave dhe atyre që thirren në këtë emër. Dikush e interpreton pozitivisht, duke e ngatërruar shpesh me patriotizmin dhe kombin, e dikush e cilëson si ide të rrezikshme dhe jo adekuate me rrjedhat e kohës. Të kthehemi së pari në origjinën e kësaj dukurie (kushtimisht po e quaj dukuri).

Shekulli XIX njihet si koha e artë e nacionalizmit, apo edhe koha e lindjes së nacionalizmit praktik. Në këtë shekull, nacionalizmi lulëzoi duke iu falënderuar atyre që konsiderohen autorë ose themelues të nacionalizmit. Në Amerikë ishin Tomas Xheferson dhe Tomas Pejn që i vendosën themelet e nacionalizmit amerikan. Në Itali ishte Xhyzepe Garibaldi, Viktor Hygo në Francë dhe Oto Bizmarku në Gjermani ata që themeluan nacionalizmin e shteteve përkatëse.²⁶

Pyetja që të vjen vërdallë ka të bëjë me atë se për çka u dashtë të lindë nacionalizmi dhe çka i shtyri këto personalitete të marrin timonin e kësaj çështjeje.

Shkaktar kryesor i lindjes së nacionalizmit është vakuumi ideologjik që kishte mbretëruar në atë kohë, por shkaktar i tillë mbetet dhe sot në ato vende ku nacionalizmi është i theksuar.

Kur tek një popull mungon aspekti shpirtëror dhe mungesa e trajtimit të duhur të besimeve të ndryshme, atëherë pashmangshëm lind nevoja që populli përkatës të ketë diçka në të cilën mbështetet dhe identifikohet. Dihet botërisht koha dhe mënyra e ndarjes se fesë nga shteti, me ç'rast nacionalizmi zuri vendin e besimit dhe faktikisht u bë "religjion" në vete. E njëjta ndodhë edhe sot në disa vende, duke përfshirë edhe vendin tone, ku nacionalizmi radhitë shtetin, kombin, etninë para besimit fetar dhe çdo gjëje tjetër. Njëri nga parimet themelore të nacionalizmit është flakja e prangave fetare dhe pranimi i një rendi sekularist.

Por, çka fshihet në të vërtetë nën petkun e nacionalizmit?

Nacionalizmi u bë vegël në duart e kapitalistëve të mëdhenj dhe të pronarëve të fabrikave, me qëllim të ruajtjes së tregut në vendin e tyre, me prodhimet e tyre.

Kapitalizmi botëror objektivat e këtilla i përmbushi me zgjimin e ndjenjave nacionaliste, të cilat i inkurajonin masat e gjera që të blejnë vetëm prodhime të vendit e jo edhe mallra të importuara të cilësisë më të mirë.

A nuk ndodhë edhe sot e njëjta gjë në vendet me nacionalizëm të theksuar, e sidomos edhe në vendin tonë, ku në emër të nacionalizmit – duke "ngatërruar" me patriotizmin – përfitojnë një pjesë e konsiderueshme të individëve të caktuar.

Patriotizmi dhe nacionalizmi shpeshherë përdoren pa vend, ndonjëherë me qëllim e ndonjëherë edhe nga mosdija. Patriotizmi është ndjenjë natyrore dhe instiktive e njeriut, kurse nacionalizmi nuk është ndjenjë, por ai paraqet një ideologji. I pari është

²⁶ <https://www.facebook.com/StudentetMuslimaneShqiptare/posts/710180442401223:0>

sentimental, kurse i dyti është një pseudo-religjion, në të cilin mbështeten ndjenjat patriotike.

Shkolla e mendimit nacionalist është ndërtuar mbi dy instinkte shtazarake të njeriut, të cilat ky i ka të përbashkëta edhe me krijesat tjera, e që janë: “instinkti i grupit” dhe “dashuria për shtëpinë”.

Nacionalizmi fillon me këto dyja, e që më në fund të përfundojë në një pseudo-religjion, i cili shkakton që këto ndjenja të qeta të shndërrohen në një fanatizëm të rrezikshëm.

Për nacionalizmin, kombësia është vetëm një rastësi e natyrës, kurse në të vërtetë duhet të jetë zgjedhje dhe vullnet i ndërgjegjes së individit apo popullit që e determinon fatin e tij.

E keqja e kësaj është e tmerrshme, sepse insistohet në kombësi të paprekshme dhe të shenjta, duke mos toleruar lindjen e kombësive të reja që bazohen në kulturat e vendeve përkatëse, ku lind një komb i ri.²⁷

²⁷ Amerikanët e kohës së Xhorxh Uashingtonit e kishin gjuhën dhe historinë e njëjtë me ata të Anglisë, por ata u veçuan nga Britania dhe u bënë popull i pavarur. Austria dhe Gjermania kanë një gjuhë, një histori dhe kulturë, por ekzistojnë si dy kombe. Në Zvicër kemi shumë etni dhe popuj të ndryshëm, por ata identifikohen në emërtimin e përbashkët zviceranë, si pjesëtarë të kombit helvetik.

3. Identiteti evropian dhe identitetet evropiane

3.1. Në të vërtetë, çfarë përfaqson identiteti evropian ?

Duke qëndruar larg çdo pretendimi madhështor, le të përpiqemi të ndriçojmë të paktën disa aspekte të këtij subjekti që është kthyer në temë debati dhe polemikash, që ndez pasionet gjithandej në Evropë .

Çdokush pajtohet me idenë se ky identitet duhet të jetë një cilësi esenciale e të gjithë banorëve të Evropës. E thënë ndryshe, bëhet fjalë për një identitet ku sejcili gjen shprehjen e vet ndërkohë që grupi sheh pasqyrimin e interesave të veta, pra një *identitet kolektiv* bile edhe social. Sidoqoftë, për të qenë konkret, ky identitet ka nevojë të nyjëzohet në elementët e tij, ose më mirë të themi në fusha të përbashkëta : një *bashkësi fati* ose jetese solidare, një *bashkësi e zgjedhur* që lejon përmbushjen e idealeve shpresëndjellëse, një *bashkësi vlerash* abstrakte – pluralizëm, tolerancë, barazi, drejtësi, jo-diskriminim²⁸ - që në fund të fundit përbëjnë bazën e një shoqërie civile, një *bashkësi ligji* ose ligjshmërie (veç dy-tri shprehje mungojnë – *bashkësi “bashkësish”, bashkësi interesash* dhe *bashkësi aksionesh* – që identiteti evropian të shëndrrohet në Bashkim evropian)²⁹. Përballë konfuzionit, mbetet të thuhet se nëqoftëse identiteti evropian ende nuk është përcaktuar si koncept, të paktën ndjehet nevoja për t’ a përcaktuar si të tillë : « .. ndoshta detyra më e rëndësishme që vihet sot përballë Bashkimit evropian është t’ i vihet një refleksioni të ri dhe mjaftueshmërisht të qartë lidhur me atë çka quhet identiteti Evropian, një nyjëzim i ri i përgjegjesive evropiane, një interes i shumëfishuar ndaj thelbit të integritetit evropian në të gjitha implikimet e saj lidhur me botën bashkëkohore, si edhe rikrijimi i etosit (karakterit të përveçëm) të tij, ose në qoftë se preferoni, karizmës së tij »³⁰.

Dilema, përballë të cilës ndodhemi, i ngjan asaj të shën Agustinit, i cili në « *Rrëfimet* » e tij shprehej lidhur me kohën : « *Çfarë është pra koha ? Nëqoftë se asnjëri nuk më pyet, e di shumë mirë ; në qoftë se më pyesin dhe kur dua t’ a shpjegoj, nuk mundem* ». Ja pra, përse është më e thjeshtë që identiteti evropian të krahasohet me kaleidoskopin që ndryshon në mënyrë të vazhdueshme, nëpërmjet përzierjes së perceptimeve të të kaluarës me kërkimin e një të ardhme koherente.. si një bashkësi shumëformëshe dhe e ndërlikuar që para së gjithash përmban një kuptim të përkatësisë ndaj një hapësire të përbashkët të ligjshme.³¹

Nëqoftëse, sikundër dhe duket, të gjitha rrugët të shpien drejt asaj trashëgimie të përbashkët shpirtërore dhe morale, që konkretizohet nëpërmjet “hapësirës së përbashkët”, elementët më të qënësishëm duhen kërkuar në « *kulturën evropiane* ». Shiquar si një « *dinamikë e bashkësisë që lidh të shkuarën, të sotmen dhe të ardhmen* », kultura evropiane i ngjan atij shkëmbit konglomerat, të shtypur nga pesha e kohës, por që lejon të shihet ndërthurja e shtresave të ndryshme kronologjike : bota matriarkale e

²⁸ Armin von BOGDANDY - *The European Constitution and European Identity: A Critical Analysis of the Convention's Draft Preamble*, në Weiler and Eisgruber, eds., Altnéuland: The EU Constitution in a Contextual Perspective, Jean Monnet Working Paper 5/04.

²⁹ Në lidhje me bazën e përbashkët si dhe mbi vlerat mbi të cilat ngrihet Bashkimi evropian, shih : SZAZADVEG – *European values & Identity : A reflection for an indispensable discussion*, Szazadveg Foundation, Austrian Institute for European Security Policy.. 2005.

³⁰ Vaclav HAVEL - *fjalim në Parlamentin evropian*, 8 mars 1994.

³¹ Council of Europe – *European identity : a kaleidoscope undergoing constant development*, « The notion of Identity », Discussions, April 17-18, 2001

bujqve-kafshërritës neolitikë që zbuluan « *civilizimin e Evropës së Vjetër* » ; shoqëria mashkullore dhe luftarake e « *popujve të Kurganeve* » që shtyp të parën për t'i dhënë jetë indoevropianëve ; invazioni i Keltëve me ritet e mistershme të varrimit ; qytetërimi helen me qytet-shtetet e saj, me filozofët dhe artistët e saj gjenialë ; bota romake dhe përsosjet e saj të Ligjit, të administratës, të politikës dhe të arkitekturës ; makrokozmosi gjermanik dhe got si dhe pushteti i tij regjenerues mbi një Romë në agoni ; universi bizantin me burimet e tij fetare judeo-kristiane, me mistikën e tij sllave dhe kodet e pakrahasueshme ligjore ; suvala gjigande arabo-myslimane dhe frymëzimet e saj shkencore dhe teologjike ; mërgata çifute me kapacitetet e saj intelektuale, ekonomike dhe artistike ; bashkësia latine me hierarqitë e saj mbretërore, me mjeshtërinë e saj teknologjike dhe ushtarake e tjera.

Sidoqoftë, identiteti evropian mund të konceptohet veçse në kryqëzimin e një vargu lëvizjesh të gjera ndërkulturore të natyrës morale, politike dhe ideologjike, të cilat kanë mundur të realizojnë këtë amalgamë të të gjitha kontributeve të veçanta. Feja e krishtere, kjo « *çimento e Evropës së parë* »³², është nga elementët kryesorë të këtij vargu. Duke njohur barazinë e të gjithëve përpara Zotit, dinjitetin e personit njerëzor në kërkim të të mirës së përbashkët, ajo ndërton dhe vendos bazamentin e mendimit dhe shëndrrohet në faktor të njësimi të besimeve, të organizimeve sociale dhe të mjeteve të të shprehurit. Të këtij vargu janë edhe praktikatat politike si dhe përvojat administrative sikundër Principatat, Mbretëritë dhe Perandoritë. Në këtë mënyrë vendoset rendi dhe formohet trupi social, ndërtohen aleancat dhe krijohen familjet, kështu diferencohen elitat. Paralelisht çfaqen një varg rrjetash njerëzore : zejtarët dhe korporatat, murgjit dhe pelegrinët, kalorësit dhe kryqtarët, fisnikët dhe eruditët, tregëtarët dhe udhëtarët. Megjithatë, kapitali i gjerë i përbashkët i kulturës si dhe udha e përbashkët e popujve, shkurt historia, nuk janë gjë tjetër veçse një emërues i përbashkët as i mjaftueshëm dhe as ngushëllues. Duhet menduar njëkohësisht për elementë të tjerë sikundër etika politike, qytetaria, arsimimi – pa harruar gjithashtu edhe ato « *ngjashmeri mënyrash* » që karakterizojnë praktikën shoqërore, sikundër dhe normat dhe rregullat e përbashkëta që racionalizojnë sistemin ekonomik. Në dorë të fundit, evropianët kanë të përbashkëta edhe projektet institucionale dhe afishojnë një vullnet përkatësie. Dhe pikërisht, janë konceptet e mënyrës së trajtimit të përbashkët si dhe të shpirtit të bashkëpunimit që përcaktojnë identitetin evropian pasi nuk mungojnë as principet që i veçojnë as edhe praktikatat kundërshtuese : mjafton të përmenden identitetet kombëtare të jashtëqendëruara, nacionalizmat agresivë, ideologjitë konkurrense, pushtetet diktatoriale ose autoritare. Këtij kapitulli të fundit i përkasin luftrat e Mëdha Botërore, shfarosja e çifutëve si dhe episode të tjera po aq të lavdishme për t'u harruar një herë e mirë.

3.2. Në çfarë distance qëndron identiteti shqiptar përkundrejt identitetit evropian ?

Nga një pikpamje historike, shqiptarët nuk ishin të vetmit që ju bashkëngjitën peripecisë otomane. I parë nga Evropa, gjithë Ballkani ose pothuaj i gjithi s'është gjë tjetër veçse « *një rajon i ndërmjetëm, i gjendur mes Perëndimit, Lindjes dhe Afrikës, i qëndëruar mbi Mesdheun* »³³, i përthithur në një dinamikë post-bizantine dhe ish-otomane, ku identitetet lokale kanë qenë ndërtuar sipas shembullit të disa modeleve njëkohësisht perëndimore dhe lindore, sipas një « *alkimie të integriteteve dhe të flakjes që*

³² Shih : Dominique HAMON & Yvan Serge KELLER - *Fondements et étapes de la construction européenne*, PUF, 1997.

³³ Albert DOJA - *Formation nationale et nationalisme dans l'aire de peuplement albanais*, Europa, Volume 3, No 2 – 2000.

ka krijuar popujt e Evropës juglindore të sotme ». Në këtë plan, ballkanikët përbashkojnë më tepër vlera se sa veçohen nga diferencat, duke frymëzuar Cvijiç dhe të tjerë antropogjeografë për të përpunuar modele të llojit *homo balkanicus*, të frymëzuar nga një mentalitet ballkanik i veçantë.

Elementët e parë të një diferencimi rajonal çfaqen në planin socio-politik, nga momenti i vendosjes së kufijve dhe të institucioneve të pushtetit. Në këtë mënyrë, identiteti rajonal, bile dhe kombëtar, paraqitet i pajisur me funksione të reja – individ dhe pushtet, shoqëri dhe elita, gjë e cila implikon një diskriminim të njohurive, të principeve dhe të vlerave, qëllimi i të cilave është prodhimi i stereotipeve që ushqejnë të sotmen. E kaluara shëndrrohet në këtë mënyrë në një fushë të gjerë gërmimesh dhe historia përbën atë lëndë të përpunueshme sipas dëshirës, e domosdoshme për të ngritur kufij të rinj imagjinarë mes *Vetvehtes* dhe *Tjetrit*. Ndaj kësaj prespektive, nuk mjafton më të ngrihet pyetja se ç’përfaqson identiteti kombëtar por në rradhë të parë në *favor të kujt* dhe *kundër kujt* ai është ndërtuar³⁴.

Nga momenti që instalohet dikotomia mes *Vetvehtes* dhe *Tjetrit*, bota ndrron fytyrë. Ajo ndahet ndërmjet qendrës dhe periferisë, ndërmjet progresit dhe regresit, ndërmjet modernizmit dhe arkaizmit. Pa asnjë dyshim, Perëndimi përfaqson modelin që duhet ndjekur dhe kopjuar ndërkohë që Ballkani mbetet shembulli që duhet harruar. Për evropianët, ballkanikët s’janë gjë tjetër veçse *të tjerët* ndërkohë që për të dytët, të parët përbëjnë atë pjesë të idealizuar të *vetvehtes*, këtë pjesë të paprekshme që çdokush dëshiron të jetë. Le të bëhemi përfundimisht shpirtgjerë ! Evropianët e civilizuar arrijnë të pranojnë gjithashtu se edhe ballkanikët e prapambetur përfaqsojnë një pjesë të *vetvehtes* ; vetëm se, bëhet fjalë për atë pjesë të turpshme që çdokush dëshiron t’a fshehë, përpara se t’a fshijë përfundimisht nga kujtimi – intolerancën, pastrimin etnik, shfarosjen, barbarinë... Megjithatë, evropianët nuk mund të neglizhojnë faktin që konstruksionet identitare funksionojnë gjithandej në mënyrë analoge : në hapësirën perëndimore evropiane, në hapësirën qendrore *Mitteleuropa*³⁵ – bile edhe në atë ballkanike. Evropa e parë – ajo e kombeve dhe e shteteve - deri në pragun e luftës së dytë botërore, ja la vendin Evropës së dytë – thujse të padukshme, pasi ish ndarë nga Perdja e Hekurt dhe ish tretur brenda dy blloqeve antagoniste. I vetmi zë në shkretëtirë që guxonte të përmendte realitetin evropian si një *bashkësi vlerash* nga Atlantiku në Ural ishte ai i Sharl de Golit në fillim të viteve 60’. Nën frymëzimin socialist lindi një vizion i ri – Evropa si një forcë të tretë, mes kapitalizmit dhe komunizmit, e cila pas shëmbjes së Murit të Berlinit u konkretizua në Evropën e tretë : forcë e re e integruar politike, ekonomike dhe përfundimisht kulturore në sferën perëndimore, konkurrencte e denjë në tregun liberal botëror. Në këtë stad të zhvillimit, Evropa « *e Re* » e shtyrë nga pragmatizmi, i bëri besim intuitës dhe në rradhë të parë arsyes. Ajo ndërkohë e kish kapërcyer barrierën e « *përplasjes mes qytetërimeve* » të konfirmuar nga Huntingtoni³⁶, duke pranuar në gjirin e vet fillimisht një Greqi që i përkiste jo vetëm botës ballkanike po edhe asaj ortodokse ; ajo e përforcoi gjestin e saj nëpërmjet pranimi të një varg vendeve të « *botës sllave* » - Poloni, Çeki, Slloveni ose Sllovaki, ndoshta e nxitur nga referencat e

³⁴ Dimitar BECHEV – *Constructing South-East Europe : the Politics of Regional Identity in the Balkans*, Europe and the Mediterranean Convergence, Conflicts and Crisis (Working Paper Series), European Studies Centre University of Oxford, Ramses 2 paper 1/06, march 2006.

³⁵

³⁶ Shih : Samuel HUNTINGTON – *Le clash des civilisations*, Ed Odile Jacob, Paris 2000.

tyre katolike. Përfundimisht, ajo recidivoi me rastin bullgar duke shtrirë këtë besim edhe mbi sferën ballkaniko-sllavo-ortodokse. I vetmi hap që ende heziton të hedhë është ai i pranimit në gjirin e vet të vendeve ballkaniko-myslimanë, natyrisht nëpërmjet argumentit të një demokracie ende të dobët. Cilëtdo qofshin argumentat dhe logjika e ndjekur, aktualisht Bashkimi evropian ka prekur pothuaj ekstremet e hapësirës së tij « *natyrore* » : kufijtë e botës ortodokse « *të mirëfilltë* » - me Rusinë në qendër, dhe ato të botës myslimane – me Turqinë në rolin e përfaqësuesit të denjë.

Projekti i institucionalizimit të identitetit evropian ka lindur nën shenjë e bashkimit. Ky bashkim i konceptuar dhe i realizuar fillimisht si një bashkim ekonomik – qymyri dhe çeliku – u shtri gradualisht edhe në fusha të tjera : kulturore, politike, ushtarake... Por para së gjithash, ideja qëndrore e këtij bashkimi ishte të ndryshonte raportet mes *Vetvehtes* dhe *Tjetrit*, në brendësi të hapësirës perëndimore, me qëllim që të tentohej t'i jepej fund mohimit fizik të Tjetrit, luftës. « *Kurrë më* » - don të thotë t'i bëhet thirrje kujtesës për të kuptuar se mënyra më e mirë për të tejkaluar një farë të kaluarë ishte federimi rreth një ideje post-kombëtare. Bërja besim ndaj shtetit ligjor, një substance të zbrazur nga përmbajtja e saj historike për t'a shëndrruar në një normë, një institucion – ja edhe kapitali i mendimit të një Ulrik Bek kur përcakton kozmopolitizmin proceduror si esencë të *evropianizmes*. Pavarësisht kësaj, asnjë kozmopolitizëm i këtij lloji nuk është në gjendje të absorbojë pushtetin e imagjinarit kolektiv. Fakti vetë i të dhënit vetvehtes të të drejtës për të përcaktuar një « *standard* » të qytetarisë evropiane nënkupton që tashmë, egziston mundësia e të përcaktuarit të këtij kufiri imagjinar në një mënyrë të ndërgjegjshme, të qenit të aftë për t'a shvendosur, për të ridimensionuar hapësirën evropiane në termat e perëndimit-Oksident dhe të lindjes-Orient.

3.3.Cila prej ideve frymëzon Kadarenë dhe të tjerë shqiptarë kur shpallin identitetin e tyre të ri evropian ?

Sipas të gjitha gjasave, asnjëra prej tyre – në qoftë se lemë mënjatë vizionin e tyre historik. Në nivelin e tyre, ata ndërhyjnë vetëm mbi klishetë e *Vetvehtes* dhe të *Tjetrit* : mjafton në këtë mënyrë të mohohet e kaluara për t'u shëndrruar në « *evropianë të vërtetë* ». Të tjerë, ata që na shiqojnë nga larg, mendojnë ndryshe :

*Të pretendosh të hedhësh poshtë këtë traditë myslimane, të imagjinosh që pjesa dërrmuese e popullsisë mund të heqë dorë nga feja e saj, është një iluzion i rrezikshëm. Po aq e rrezikshme është edhe dëshira për të t'ju vjedhur trashëgimisë otomane e cila, mër të mirë ose për të keq, ka formuar identitetin e sotëm të popullit shqiptar, sikundër ka bërë edhe për popujt e tjerë të rajonit. Të duash të heqësh qafe këtë trashëgimi është e njejta gjë sikundër braktisja e kulturës dhe e identitetit të vetvehtes.*³⁷

Pa mundur të kuptohet deri në fund mekanizmi i saj i brendshëm si dhe principet e saj themeluese, është krijuar mendimi se përfundimisht Evropa paskësh qenë e lidhur me Shqipërinë me anë të një detyrimi hipotetik të transmetimit të qytetërimit dhe të dhënies së ndihmës. Në të vërtetë, qëkur ky kontinent tashmë shumëacor paskish shprehur dëshirën për të përmirësuar imazhin e tij nëpërmjet integritetit të tre milionë e gjysëm njerëzish lëkurëbardhë ose me gjak-blu ? Me ç'rast, Evropa shumëfe paskish shpallur një

³⁷ Shih : Jean – Arnault DERENS – *Christianisme et identité albanaise*, Religioscope, Études et analyses nr. 12, mai 2007. në : <http://religion.info>.

ndjenjë mospranimi ndaj atyre dy milionë myslimanësh agnostikë, nga frika e rrënimit të pejzazhit të saj fetar ?

3.4.Çka e ndan procesin e evropianizimit prej dy proceseve tjera të globalizimit dhe atë të internacionalizimit³⁸?

Së pari, bëhet fjalë për kufizimin gjeografik, ku te procesi i evropianizimit mund të përcaktohet saktësisht, dhe së dyti, bëhet fjalë për natyrën specifike të sistemeve të tanishme nacionale, që paraqiten si ndërmjetësuese nëpërmjet të cilave zhvillohet procesi i adaptimit si në nivelin formal poashtu edhe në atë joformal. Me fjalë të tjera, tek adaptimi i institucioneve të ndryshme shtetërore dhe në sistemet kombëtare politike dhe ekonomike ndikojnë faktorët e jashtëm (ekzogjen) që rrjedhin prej Bashkësisë Evropiane dhe proceseve të tyre, edhe pse nuk duhet nënçmuar ndikimin e faktorëve tjerë të jashtëm prej bashkësisë ndërkombëtare, dhe faktorët e brendshëm (endogjen) që kanë logjikën e tyre të brendshme (p.sh. siç janë proceset e decentralizimit, demokratizimit dhe privatizimit etj.,)

Kombi shqiptar në procesin e afrimit në BE u është nënshtruar ndikimeve joformale dhe formale prej rrethit evropian, që është më i afërt dhe një rreth më i rëndësishëm për integrimin tonë brenda institucioneve evropiane. Këtu nuk ka dyshim se kombi shqiptar është popull evropian dhe si i tillë duhet të sillet. Çdo shtet pa marrë parasysh antarësimin në Bashkimin Evropian mundohet që si rezultat të fundit të negociatave (brenda BE) sa më shumë të jetë në pajtim me interesat kombëtare. Tek kjo shpeshherë harrohet se edhe vetë formimi i interesave kombëtare ndodh te shkalla e strukturuar, ku bënë pjesë edhe vetë Bashkimi Evropian.

³⁸ Ideologjia, politika dhe veprimtaria praktike e proletariatit revolucionar dhe e partisë së tij komuniste që synojnë për një lidhje të fuqishme e të qëndrueshme të proletarëve të të gjitha vendeve në luftën e tyre klasore për përmbysjen e kapitalizmit dhe për fitoren e komunizmit; përkrahja e mbrojtja e lirisë, e të drejtave dhe e barazisë së popujve të gjithë botës, lufta kundër çdo lloj shfrytëzimi, nacionalizmi borgjez e shovinizmi — si një nga parimet bazë të partive komuniste, të revolucionarëve marksist. Internacionalizmi proletar. Internacionalizimi socialist. Parimet e internacionalizmit. Me ndjenjën e internacionalizmit. Veprojmë në frymën e internacionalizmit.

KAPITULLI I TRETË : NOCIONI I UNIVERSALIZMIT

1. Kanti dhe nocioni i shtetit universal

Sipas Kantit³⁹ vullneti është element shumë i rëndësishëm në jetën tonë. Vullneti i lirë si një paradigmë e subjektocentrizmit, sipas Kant-it, është i mundshëm vetëm atëherë kur ndërhyrjet eksternale janë të pamundura. Për këtë ai themeloi edhe ligjin etik universal, ku veprimi mund edhe të shndërrohet në një rregull të përgjithshëm. Insistimi i Kant-it në atë se këto veprime janë a priori dhe ku vetëm nëpërmes ratios mund të shpjegohen, etikës i dha një dimension metafizik. Etika metafizike kantiane është domeni a priori racional, dhe në vazhden e kësaj maksime: “*Vepro vetëm sipas asaj maksime, të cilën ti mund ta duash, në të njëjtën kohë, të kthehet në ligj moral*”, është rrjedhojë e këtij diskursi. Ky është momenti i fundamentimit të etikës metafizike kantiane, që me premiset e saj universaliste e ndërron tërësisht qasjen parakantiane, ku etika ishte dimension i jashtëm. Nëse është vullneti i mirë, siç pohon Kant-i, domosdo edhe rezultati i një veprimi do të jetë i mirë. Për këtë ai thoshte se: “Është e pamundur të mendohet në botë e, në përgjithësi, edhe jashtë saj, diçka që mund të konsiderohet si e mirë pa kufizime, me përjashtim vetëm, të vullnetit të mirë” (I. Kant, Themelimi i zakoneve shoqërore). Sipas këtij konstatimi, d.m.th., për logjikën e zakonshme mund të konsiderohen të mira, p. sh., veprimet të cilat na sjellin lumturinë e çastit, mirëpo, ato për moralin normativ kantian janë veprime që për bazë kanë ‘simpatinë’ dhe jo ‘detyrën’. Ideja kryesore e Kant-it në këtë drejtim është se thelbi i veprimeve të mira morale janë a priori dhe jo a posteriori. Andaj, në terma kantianë i bie që një veprim i mirë është atëherë kur nuk e paragjykon finalitetin, por kur parimisht dhe racionalisht veprimi bëhet mbi bazën e detyrës. Veprimi që bëhet mbi bazën e ego-s, nuk mund të themi se është veprim i mirë, edhe nëse aty vepron vullneti i mirë, sepse me këtë rast nuk do të kishim një vullnet të lirë për të vepruar lirshëm, pa interferime nga jashtë që vullneti i mirë do t’kishte mundësi ta realizonte vetveten. Kant-i është i mendimit se: “Vullneti i mirë si i tillë është jo për atë që ai shkakton apo kryen dhe as sepse është i dobishëm në arritjen e disa qëllimeve të caktuara, por vetëm se përmban vullnetin, i cili është i mirë në vetvete”. Megjithëse, të kundërtën e Kant-it, e mendonte Leibniz-i. Sipas Leibniz-it për të qenë vullneti i lirë, ai duhet të ketë edhe mundësinë apo hapësirën të gaboje. Sipas Leibniz-it mungesa e gabimit e suspendon praninë e një vullneti të lirë. Për Leibniz-in është kontradiktë logjike nëse ekziston vullneti i lirë, e që i njëjti t’mos ketë mundësinë e gabimit.

³⁹ Emanuel Kant (gjer.: *Immanuel Kant*, 22 prill 1724 Königsberg, Prusi — 12 shkurt 1804 po aty) ishte një filozof i madh gjerman dhe një ndër filozofët më të shquar të asaj kohe. Vepra e tij *Kritikë e arsyes së kulluar* shënon pikë-kthesën qendrore në historinë e filozofisë dhe fillimin e filozofisë moderne. Rëndësia e tij qëndron në ndihmesën që dha në metodologjinë e re të studimit të gnoseologjisë, themeluar mbi kritikizmin. Gnoseologjia e Kantit vë në pikëpyetje themelet e dijes për të pastruar ato fusha të vlefshme të ndërgjegjes. Duke kaluar nëpërmes teorisë së thelluar të Isak Njutonit ai u afrua me iluminizmin dhe i dha nisje një kërkim që e çoi atë gjer në tejkalimin e koncepteve dhe idealeve të tij. Shëndeti i Kantit përkeqësohet me shpejtësi, ai vuan nga një formë e “coma vigil” ose një pagjumësi e vazhduar dhe aftësitë e tij të koordinimit zvogëlohen. Ndërpjet praktikisht përpilimin e një vepre (të nisur në vitin 1796) “Mbi kalimin nga parimet metafizike të shkencës së natyrës te fizika”, vepër kjo e cila duhej të paraqiste një rishikim dhe kulmin e mbarë filozofisë së tij transcendentale. Atëherë largohet edhe nga senati akademik. Vdes më 12 shkurt 1804 duke mermëritur “Es ist gut” (“kjo është e mira”). Mbi varrin etij do të shkruhen fjalët e “Kritikës së arsyes praktike”: “Qielli me një mbi mua, ligji moral në mua”

Mirëpo, për Kant-in mendja është origjina e koncepteve dhe parimeve a priori, e të cilat me ngjizjen e tyre mundësohet njohja jonë dhe vullneti po ashtu. Ai mendjen e shtresëzon në dy kategori; në mendjen teorike dhe në atë praktike, dhe në këtë rast është mendja praktike, e cila është autonome, që vullnetin e lirë do ta vendosë a priori në predispozitat e imperativit kategorik. Është mendja praktike e cila dimensionin e mendjes teorike e zhvendos në rrafshin praktik, e që pastaj përmes kësaj të shpjegohen edhe konceptet antinomike. Për të qenë një veprim i mirë, që do t' mund të bëhej normë universale, për Kant-in është kyçe domosdoshmëria e autonomisë së të vepruarit të subjektit. Andaj, ai shprehet: “Parim i autonomisë është, pra: mos zgjidh përveçse në mënyrë që maksimat, nga të cilat frymëzohet zgjedhja, të jenë, në të njëjtën kohë, të përfshira në vullnet si një ligj universal”.

Është ky moment që etika metafizike e Kant-it i dha vullnetit karakterin e autonomisë, e cila vetvetes i jep fuqinë e ligjit. Kant-i refuzon themelimin e vlerës morale në çfarëdo ndjenje si parimi i lumturisë së përgjithshme. Sipas tij, ndjenjat e simpatisë, të lumturisë së përgjithshme e të tjera, mund të bazohen vetëm në të dhënat përvojësore, për të cilat është e domosdoshme llojllojshmëria e pafundme e të menduarit. Në bazë të mendimeve të tilla nuk mund të krijohen rregullat etike universale. Vlerat morale nuk do të duhej të vareshin nga objekti real i veprimit, as nga forcat e fuqisë fizike që të realizohet objekti. Kjo vlerë mund të gjendet vetëm në parimin e vetvullnetit. Andaj objekti i vërtetë i vlerësimit moral është vullneti i mirë, por jo i mirë sipas asaj çka shkakton ose arrin, por ekskluzivisht me dashjen e kulluar a priori, domethënë, e të mirës në vetvete. Çfarëdo interferimi nga jashtë për të arritur qëllimin është heteronomi, është diçka e huaj, ligjësi që na privon nga përgjegjësia, të cilën si qenie racionale duhet ta kemi. Vetëm atëherë, konsideron Kant-i, kur të jemi të lirë nga çdo autoritet, kur të krijojmë vendime dhe të zgjedhim detyra, mund ta meritojmë aprovimin moral. Duke theksuar detyrën si të vetmen formë në të cilën është e mundur veprimtaria morale, Kant-i e radikalizon rolin e etikës. Jo për shkak të mëshirës, dashurisë, prirjes, por për shkak ekskluzivisht të detyrës mund të kryhen ekskluzivisht veprat morale. Sipas tij, ndjenja e detyrës përkthehet në respekt ose ndjenjë morale, e vetmja ndjenjë jo e nxitur nga një përfytyrim empirik, por nga përfytyrimi a priori i ligjit moral.

Kant-i, pikërisht për këtë, mendon se moraliteti është kushti i vetëm që qeniet racionale të mund të jenë qëllim në vete dhe që të mund t'i përkasin mbretërisë së qëllimeve. Ai mendon se dinjiteti si karakteristikë morale dhe humane mund të përcaktohet vetëm nga po këto kondita. Për këtë “(...) autonomia është, pra, themeli i dinjitetit të natyrës njerëzore, e të çdo qenie racionale” (I. Kant, Kritika e gjykimit). Gjithë kjo duhet ta ketë si pjesë inerente edhe lirinë.

Lirisë si koncept, por edhe si dimension, Kant-i i bëri një trajtim shumë të veçantë dhe skematik. Çdo qenie racionale po nuk u bazua në idenë e lirisë, e shumta që do të arrijë do të jetë një imperativ hipotetik, ku ne për veprimet tona do të kemi si qëllim finalitetin dhe assesi si qëllimësi të jetë e mira me predispozita universale. Po që se subjekti nuk do të ketë liri në veprimet e veta, atëherë do të jetë e pamundur që ato veprime të merren si rregulla apo parime morale me karakter normativ universal. Ai pohon se: “...vullneti i qenieve racionale mund të jetë një vullnet i saj vetjak vetëm nën idenë e lirisë dhe kjo duhet t'i atribuohet, nën aspektin praktik të gjitha qenieve racionale” (ibid.). Për këtë Kant-i shpjegon se pse liria është dimension i fundamental për veprimtarinë e subjektit. Liria është një ide që i përket realitetit objektiv dhe si e tillë është e pakapshme me anë të

intuitës. Liria është dimension metafizik dhe si e tillë mund të kuptohet vetëm nëpërmes arsyes që është e vetëdijshme për veçoritë e saj. Në këtë kuptim, "...koncepti i lirisë nuk mund të përfytyrojë ndonjë fenomen, por vetëm sendin në vetvete që nuk është dhënë në intuitë" (G. Deleuxe, Filozofia kritike e Kantit).

Liria duhet të pranohet ashtu siç është dhe si e tillë ajo është postulati i parë moral. Për Kant-in, postulati i dytë moral është pavdekësia. Rruga e arsyetimit, nga e cila Kant-i u nis për të përkufizuar pavdekësinë, fillon me konceptin e tij për të mirën supreme. Megjithëse, virtyti është një e mirë supreme, ne si qenie racionale jemi plotësisht të kënaqur vetëm kur arrihet një paralelizëm midis virtytit dhe lumturisë. Kant-i këmbëngul, se ligji moral na drejton të veprimet në një mënyrë, jo që të bëhemi të lumtur, por që veprimet tona të jenë të drejta. Në qoftë se ne do të jemi në kufijtë e përvojës njerëzore të kësaj bote, do të duket e pamundur të arrihet e mira supreme në tërë plotësinë e saj. Ndërkohë që ligji moral na kërkon që të shkojmë drejt së mirës supreme dhe kjo nënkupton një progres të papërcaktuar drejt këtij ideali. Univesi moral, po ashtu qeniet racionale i detyron që ta përkufizojnë ekzistencën e Zotit, si bazë për lidhjen e domosdoshme që duhet të vendoset midis virtytit dhe lumturisë. Përderisa ne, të nisur nga koncepti i së mirës supreme arrijmë në përfundimin, se virtyti dhe lumturia duhet të shkojnë së bashku, duhet të përkufizojmë; "ekzistencën e një shkakut për të gjithë natyrën në të cilën përfshihet baza e kësaj lidhjeje dhe pikërisht harmonia e plotë ndërmjet lumturisë dhe moralit" (I. Kant, Kritika e mendjes së kulluar). Sipas kësaj është moralisht e domosdoshme të pohojmë ekzistencën e Zotit.

Kjo nuk do të thotë që nuk mund të kemi moral pa besim, sepse Kant-i tashmë ka treguar që, një njeri mund t'i dallojë detyrat e tij morale pa njohur idenë e Zotit, dhe që ai duhet t'i bindet ligjit thjesht për respekt të ligjit, për hir të detyrës. Apo siç thoshte edhe stoiku Epikteti kur ju drejtohej zotave; "Ju mund t'i vëni pranga këmbës time, por as vetë Zeusi nuk mund të ma marrë më të mirën, vullnetin tim të lirë". Prandaj, Kant-i, pohon se: "Përmes idesë të së mirës supreme si një objekt dhe qëllim final i arsyes së pastër praktike, ligjet morale na çojnë drejt besimit, që do të thotë t'i njohësh të gjitha detyrat si urdhra të shenjta dhe jo si detyrime, që duken jo si urdhra të vullnetit të huaj, por si ligje themelore, që mbajnë lirinë në vetvete, të cilët duhet parë nën komandën e një qenieje supreme, sepse ajo është e vetmja që është e përsosur moralisht dhe në të njëjtën kohë me një vullnet të plotfuqishëm, nëpërmjet të cilit ne shpresojmë të fitojmë të mirën supreme, të cilën ligji moral e bën atë detyrën tonë dhe objekt të sjelljeve tona".

Prandaj, metafizika e zakoneve, apo liria etike metafizike mund të burojë, jo nga ndonjë autoritet i jashtëm, por nga arsyeja natyrore. Racionaliteti a priori është kushti i vetëm dhe përfundimtar, i cili mundëson që një veprim të jetë moral, por gjithnjë duke pasur si bazament lirinë dhe vullnetin e mirë. Pa këto predispozita veprimi mund edhe të jetë i moralshëm, por assesi nuk mund të shndërrohet në një rregull moral me karakter universal. Për këtë morali kantian është një zgjatim i lirisë dhe si i tillë është edhe bazament i rëndësishëm në veprimtarinë njerëzore. Ajo çka neve na bën subjekt (individum) është racionaliteti ynë, dhe të jesh subjekt, apo qenie racionale, nënkupton një qëllim në vetvete. Po ta parafrashojmë Kant-in, kushti i pavarësisë së vullnetit të mirë është liria, e cila është kushti i lumturisë së çdo individi.

Edhe pse Kanti jetoi shumë vite më parë, në shekullin tjetër, me mjeshtri diti ta akceptojë jetën dhe mënyrën e jetesës, në sotë e kësaj dite kjo gjë vërtetohet duke u pajtuar shumë mendimtarë dhe analistë të kohës me mendimet e tij dhe duke u bazuar në ato.⁴⁰

2. Universalizmi kulturorë dhe kultura globale

Në filozofi, universaliteti është ideja se faktet universale ekzistojnë dhe mund të zbulohen në mënyrë progresive, në kundërshtim me relativizmin.⁴¹ Në teologjitë e caktuara, universalizmi është cilësia që i atribuohet një njësie ekzistenca e së cilës është e qëndrueshme në të gjithë universin, qenia e të cilit është e pavarur dhe e pafrenuar nga ngjarjet dhe kushtet që përbëjnë universin, si entropia dhe lokaliteti fizik.⁴²

Që në fillim do përmendja një dilemë që aktualisht po hasim gjithmonë e më shumë jo vetëm në qarqet akademike, por para së gjithash edhe ato politike, ekonomike, fetare e sidomos ato kulturore dhe që ka të bëjë kryesisht me proceset e reja shumë dinamike që po ndryshojnë jetën e njerëzve, shteteve, popujve dhe kulturave të vendeve të ndryshme në gjithë globin tokësor. Por, për ne shqiptarët, në një farë mënyre ky proces i ndodhur i ndryshimeve marramendëse që deri diku reduktohet në një dilemë sa abstrakte aq edhe reale, ka filluar me faktin që ka të bëjë me shpërnguljen e popullatës nga trojet e veta.

2.1. Si mund të përkufizohet tendenca kah një qytetërim i vetëm universal?

Bota në të cilën ne po jetojmë sot aspak nuk është statike, por është objekt i një transformimi sistematik dhe do shtonim tejet dinamik, në kuptimin se ne si njerëz me dhuntinë e mbajtje mendjes nga ana e krijuesit tonë të përbashkët, akoma i kemi të ngulitura imazhet bie fjala të kohës së fëmijërisë. Unë bie fjala, si sot e mbajë në mend kontaktin e parë me TV-n dhe kureshtjen që e kisha për ta formatizuar përvojën e mëparshme të jetës së vështirë për gjeneratën time me llamë të gaztë. Po ashtu, duke u nisur nga ajo se kemi jetuar në një sistem që e kufizonte lirinë e predikimit të fesë e sidomos lirinë e qarkullimit dhe të komunikimit me botën tjetër të zhvilluar, ku udhëtimi jashtë vendit ishte pothuajse një aventurë në vete. Ajo çka dua të them në këtë rast është se ne si individ dhe si shoqëri Ballkanase deri vonë kemi qenë të privuar të marrim informacione qoftë edhe profesionale nga vendet tjera, e sidomos nga bota perëndimore! Edhe kur kemi arritur të mësojmë diçka për ato ngjarje apo ato ndryshime, ne në fakt kemi marr vesh shumë vonë. Kështu që jeta jonë do thosha zhvillohej me një ritëm shumë të ngadalshëm dhe në kuadër të një kornize gjithsesi monotone dhe të njëtrajtshme. Sot jemi dëshmitarë të gjithë se ka ndryshuar dhe akoma po ndryshon edhe më shpejt çdo gjë! Mobili, kompjuteri, antenat satelitore, satelitët kozmik, televizioni kabllorik, Interneti, na mundësojnë me shpejtësi marramendëse komunikimin me cilëndo pjesë të rruzullit tokësor!⁴³ Sot në këtë rrjetëzim të nevojave dhe të interesave, askush nuk mund

⁴⁰ Frankfurt am Main | 25.10.2017 Prof. Dr. Rainer Forst, Uni Frankfurt (zu Interview Franziska Schubert) photo © peter-juelich.com

⁴¹ **Relativizmi** është idea se pikëpamjet janë të lidhura me dallimet në perceptimin dhe konsideratën. Nuk ka të vërtetë universale dhe objektive sipas relativizmit; por çdo pikëpamje ka të vërtetën e vet.

⁴² [https://sq.wikipedia.org/wiki/Universaliteti_\(filozofi\)](https://sq.wikipedia.org/wiki/Universaliteti_(filozofi))

⁴³ Thuhet se për çdo ditë në Internet hapen nga 100.000-200.000 faqe të reja! Kurse sipas disa të dhënave tjera, thuhet se vetëm në Internet janë të hapura diku rreth 500 gjerë 600 milion uebfaqe të reja!? Që dëmt. se për 10 vitet e ardhshme supozohen të hapen diku rreth 400 gjerë 500 miliarda uebfaqe tjera të reja që nënkupton tërësisht një situatë të re në gjithë globin?! Kam lexuar diku se kur janë

të supozojë se i është e mjaftueshme vetë vetja, për shkak se çdo aspekt i jetës varet nga shumë individ dhe vende. Po qese, do ta bënim një eksperimentim të thjeshtë, do të dëshmonim se ky rrjetëzim i paparë ndonjëherë i nevojave dhe interesave të njerëzve nga viset e ndryshme të botës është esenca e botës moderne.⁴⁴

Në këtë kontekst ne mund të vazhdojmë të dëshmojmë ndërlidhjen apo rrjetëzimin e sotëm të shteteve, vendeve dhe qytetërimeve të ndryshme nga cilido cep i botës. Nëse dëshirojmë të përdorim termin apo shprehjen e cila tashmë ka filluar të imponohet disi padiktueshëm edhe në gjuhën tone sidomos nga mediet e më pak nga shkencëtarët, atëherë mund dhe duhet të themi se jetojmë në botën e cila gjendet në procesin e globalizimit apo siç e quajnë disa të ësternizimit.⁴⁵ Për mendimin tim një shtytje të rëndësishme këtyre ndryshimeve u ka dhënë edhe çështja e zbulimeve të reja në dy sfera të jetës sonë të përditshme; në kompjuterizim dhe në teknologjinë e komunikimit.

Në anën tjetër, teknologjia e komunikimit i ka suspenduar të gjitha largësitë fizike, kurse në anën tjetër i ka rritë të dhënat që mund t'i kemi për njeri tjetrin, si individ, si vende, kombe apo edhe si qytetërime. Tani nuk mund të jetojmë më të izoluar nga të tjerët, ngaqë çdo ngjarje apo ndodhi kudo që të ndodhë në skaje të botës për një kohë shumë të shkurtër reflektohet në gjithë planetin tonë.

Për këtë shkak, çdo ndodhi apo çdo vendim i rëndësishëm i ndonjë personaliteti të njohur shprehet apo ndërlidhet me jetën e njerëzve dhe regjioneve të ndryshme nëpër katër anët e ndryshme të botës. Duke e huazuar idenë e Mareshalit mbi "fshatin global" ne shlirojmë sot mund të themi se vetëm bashkëpunimi ndërmjet: individëve, popujve dhe sidomos qytetërimeve mund të na çojë në tolerancë, në paqe dhe në një bashkëjetesë të tillë.⁴⁶

Kujtojmë që dhimbjet që i shkaktojmë njëri tjetrit herë pas herë nëpër historinë tonë të qenësimit ekzistencial, janë produkt më tepër i natyrës sonë të errët, se sa produkt i krijuesit tonë të përbashkët. Ngaqë, ai, në të gjithë librat e shenjët na mëson që të jetojmë në harmoni, paqe dhe në tolerancë me njëri tjetrin.

Tendenca kah një qytetërim i vetëm, padyshim që është synim i padiskutueshëm i globalizimit dhe universalizimit!

2.2. Alternativat e universalizimit

Nëse të gjithë parametrat e sotëm universal ekonomikë, social, teknologjik, etj. flasin për një proces dhe tendencë të pa evitueshëm të universalizimit në shoqëritë aktuale, atëherë është mirë dhe parimisht domosdoshmëri që këtë rrugëtim ta funksionalizojmë me gjitha cilësitë e veçantive kulturore, fetare, e kulturore të vendeve dhe rajoneve tjera

paraqitur radio stacionet e para, thuhet se janë nevojitur diku rreth 38 vjet për t'u arritur numri prej 50 milion dëgjuesve, gjersa TV-s për të arritur këtë numër iu kanë nevojitur vetëm 13 vite: Kurse, Interneti këtë shifër e ka arritur vetëm për 4 vite! Ndërsa është llogaritur se në këtë vit 2008, ai do t'i ketë jo më pak se 2 miliard konsumues!

⁴⁴ Marim p.sh. cilin do send apo punë me të cilin merremi për çdo ditë. Ja p.sh gazetat, për të mundur t'i lexojmë rregullisht ato është e nevojshme që dikush në malet e Zvicrës t'i prej disa lisa e mandej t'i përpunojë në formë letre dhe kjo letër më pastaj të transportohet në vise të ndryshme me tren, anija, kamionë etj. të cilët mund të jenë të Austrisë Gjermanisë, Francës, etj. Kurse për t'i prodhuar shtypshkronjat nevojitet përbërësi i hekurit, i cili vetëm Zoti e di se nga cili vend ka mundur të vijë! Sot, po ashtu jemi dëshmitarë që shumicën e gazetave ditore mund t'i lexojmë edhe përmes internetit gjë që në mileniumin e kaluar bie fjala ishte i paimagjinueshëm !?

⁴⁵ Westernizimi apo perëndizimi, ka të bëjë me sistemin vlerorë të perëndimit, pra sistemin e sotëm të jetesës, punës dinamike dhe të konkurrencës së pa mëshirshme deri në ekstrem!

⁴⁶ siç thotë edhe krijuesi jonë i madhërishtëm : "O ju njerëz, vërtet Ne ju krijuam prej një mashkulli dhe një femre, ju bëmë popuj e fise që të njiheni ndërmjet vete...(El-Huxhurat:13). " - Kur'an-i , Përkthim me komentim në gjuhën shqipe, Përktheu dhe komentoi H.Sherif Ahmeti

nga gjithë rruzulli tokësor. Pra jam për një universalizëm cilësorë, por jo edhe asi sasiore dhe të imponuar ekskluzivisht vetëm nga një qytetërim i vetëm, parimisht nga kush mund të vij sot (nga ai perëndimor) apo nesër (nga ai: islam, kinez apo pse jo edhe japonez!?). Kuptohet që kyçjes së secilit nga qytetërimet e sotme në procesin e ri të globalizimit, duhet t'i paraprijë, procesi i reformimit, akomodimit dhe një ri konfigurimi të brendshëm: politik, ekonomik, social, e teknologjik në mënyrë që të ruhet cilësia dhe prania permanente e veçantive të tyre kulturore e fetare. Pra, sipas këtij prejjudikimi, nuk është e mjaftueshme vetëm kyçja apo të shumtën e rasteve edhe mohimi apo refuzimi ad hoc i të mirave që sjellë procesi dhe tendenca në fjalë e globalizimit, por para së gjithash mënyra dhe kushtet në të cilat duhet të kyçemi në këtë proces.

Për mendimin tim, këtij karvani që sot ka filluar të marr dimensione tashmë të qarta dhe të prekshme signifikative sidomos në sferat e jetës: politike, sociale e sidomos ekonomike duhet t'i qasemi nga dy perspektiva preliminare.

Në njërën anë, është e mundshme që të tentohet të realizohet një qytetërim universal në të cilin të gjitha qytetërimet tjera një ditë do të bëhen pjesë e; një mënyrë të vetme të menduarit, një shoqërie të vetme, e ndoshta edhe një qeverie të vetme?! Gjë që kujtojë është një absurd i llojit të vetë edhe me faktin se historia e gjertanishme e të gjitha shoqërive ka dëshmuar të kundërtën.

Në anën tjetër, është e natyrshme e padyshim edhe e logjikshme që të mendohet se një projektim i këtillë i ngjarjeve të sipërme, nuk është as realist e as i nevojshëm edhe për një shkak të thjeshtë. Se dallimet në mes identiteteve të ndryshme kulturore, etnike, racore dhe para së gjithash qytetëruese janë dëshmuar si evidente dhe aq të theksuara gjatë gjithë qenësimit të historisë së shoqërisë njerëzore sa që janë të para destinuara gjithnjë të ekzistojnë dhe të mbijetojnë.

Tekefundit, kjo edhe nuk varet edhe aq shumë nga vullneti ynë, individual, kombëtar, racor, qytetërues apo edhe qoftë ai kulturore, por jemi të bindur të gjithë kujtojë ekskluzivisht nga vullneti i krijuesit tonë të përbashkët. Thënë më thjesht, kjo e drejtë për fat nuk na është lënë neve, sepse të prirur nga pjesa e natyrës sonë Hobsiane do të bënim vetëm shkatërrime.

Por, duke shikuar kështu tendencën e procesit të globalizimit⁴⁷ me dioptrinë e qëllimit të krijimit të një qytetërimi të vetëm, nuk dua të besojë se kjo mund të ndodhë në proceset e reja integrative që po zhvillohen aktualisht apo do të zhvillohen në të ardhmen.

Më shumë jam i prirur të besojë se kjo tendencë do çojë kah ruajtja apo konservimi i domosdoshëm i koloritit të veçantive specifike etnike, racore, kulturore dhe qytetëruese e ndoshta edhe politike, por assesi ekonomike. Thënë më shkurt, modeli i pare do të thosha më tepër prejjudikon bashkimin, unifikimin, gjersa i dyti para së gjithash prejjudikon parcializimin pra respektimin e veçantive kulturore, etnike, etj. të tjerëve. Procesi i globalizimit, si alternativë mbijetuese ka shumësinë e veçantive kulturore, e fetare.

Ndryshe është i destinuar të krijojë jo tolerancë, konflikte dhe si thotë Huntigton "përleshje të qytetërimeve"⁴⁸

⁴⁷ globalizmit (jo globalizimit, se kanë dallime si konceptuale ashtu edhe doktrinarë!?)

⁴⁸ Samuel Huntigton, Përleshja e civilizimeve", Prishtinë, botoi shtëpia Botuese Zenith, Podujevë, 2006

2.3.A është e mundur të ekzistojë vetëm një qytetërim universal?

Mendoj dhe shumë besojë që utopia e re për një dhe të vetmin qytetërim është e pamundur.⁴⁹ Këtë e ilustron me bindjet dhe njohjet që kemi të gjithë pak a shumë mbi historitë e popujve të mëhershëm para neve, të përshkruar nëpër të gjithë librat e shenjtë dhe librat e historive.

Pra, po qese ideja për një qytetërim universal, për mua dhe dua të besojë edhe për shumë kënd tjetër, na paralajmëron e besa deri diku edhe na sinjalizon ardhjen e një periudhe të atillë kohore që me gjuhën sociologjike e gjithësesi edhe atë filozofike-antropologjike identifikohet si postmoderne, i kultivon ekskluzivisht vetëm veçantitë kulturore, ato politike, etnike e sidomos veçantitë e qytetërimit të vetë duke i abstrahuar apo edhe duke i nëpërkëmbur veçantitë e qytetërimeve tjera, atëherë kujtojë që paqja, toleranca dhe mirëkuptimi ndër qytetërues do e humb definitivisht kuptimin dhe porosinë e vërtetë Biblike dhe Kuranore!

Padyshim, që do e humb edhe kuptimin e botëkuptimit të njeriut mbi këto kategori morale, fetare, e kulturore që u ndërtuan me mund dhe me sakrificë gjatë gjithë mileniumeve të qenësimit të shoqërisë njerëzore.

Kujtojë se ky Projekt i shoqërisë moderne në vetë vete fsheh një paradoks, të cilin do të thosha shumë më herët e kishte kuptuar gjeniu Zhan Zhak Ruso, kur prejudikonte se: *kemi obligim të gjithë të jemi të lire!*⁵⁰ Në fakt, për mendimin tim ne si njerëz dhe si shoqëri të civilizuara gjendemi para një paradoksi ku liria kuptimësohet si diçka që ne vetë e zgjedhim, vetë e absorbojmë, vetë e konsumojmë. Mirëpo, neve në anën tjetër po ky modernitet na thotë;;” Në emër të lirisë, ju mund të zgjidhni vetëm lirinë; jeni të obliguar të zgjidhni vetëm atë!?” Sipas kësaj skeme, ne të gjithë kemi të drejtë të zgjedhim vetëm lirinë, e jo edhe alternativën e sajë jo lirinë, në kuadër të “standardeve të demokracisë”⁵¹?! Që dmth. se ne edhe në këtë kontekst jemi të kufizuar, ngaqë nuk kemi të drejtë tani ta shijojmë jo lirinë?! Gjërat bëhen edhe më të vështira kur fillojmë t’i kuptojmë konceptet themelore të modernitetit në mënyrë operative. P.sh. çka është në të vërtetë liria? cilët janë kufijtë e sajë? çka është demokracia? çka janë të drejtat e njeriut? Në suazat e paradoksit të lartëpërmendur që e posedon moderniteti, do të thoshim se ai kërkon që domethëniet e ndryshme të koncepteve të tilla të interpretohen në një mënyrë të vetme.

2.4.Moderniteti apo post-moderniteti?

Pozicioni tjetër I të kuptuarit të procesit të universalizmit , kam përshtypjen se është më dinamik, në kuptimin e pranimi të dallimeve mes kulturave,grupeve,racave, bashkësive të ndryshme religjioze etj..

Këtë model, pra nuk e përbën zhdukja e veçantive të cilat do të viktimizoheshin në altarin e qytetërimit universal, por përkundrazi artikulimi i respektueshëm i dallimeve; etnike, racore, religjioze, kulturore, e edhe qytetëruese të cilat vetë vetiu janë shprehje e një lirie

⁴⁹ Nisur më shumë nga thënia Kur'anore:“O ju njerëz, vërtet ... (El-Huxhurat:13).”

⁵⁰ <http://eseshkolle.blogspot.com/2014/08/jean-jacques-rousseau-17121778.html>

⁵¹ Bulaç Ali, Islami dhe Demokracia, (Kapitulli: Standardet e Demokracisë), Logos-A, Shkup, 1419/1998. fq. 35-84

dhe tolerance të mirëfilltë mes popujve, shteteve dhe qytetërimeve në mbarë botën e tanishme dhe të ardhshme.

Përkundër idesë së modernitetit, e cila dosido identifikohet me format e jetës perëndimore, e cila pretendon t'i rregullojë gjitha raportet e shoqërive tjera sipas kutit të vetë, vjen reaksioni post-modernist i cili përkushtimin e ka të koncentruar në ndërtimin e një shoqërie universale, e cila e respekton identitetin e secilit civilizim tjetër kulturor. Duke lejuar, kështu që secili grupim kulturor ta kultivojë si shtet i organizuar legal vetë vetën dhe të tjerët përreth tij, siç është rasti me minoritetet. Konsiderojë që koncepti i post-modernitetit sot është duke u ndërtuar nën një lloj skepticizmi ndaj të gjitha dogmave dhe të vërtetave shoqërore të cilat në një mënyrë në të kaluarën vazhdimisht pretendonin të ishin të padiskutueshme. Post-modernizmi, fitohet përshtypja sociologjike është ndërtuar apo edhe ende po ndërtohet në një lloj dyshimi (do të thosha ndoshta edhe) shqetësues i cili i përjashton të gjitha konstruktet shoqërore që pretendojnë të bëhen të vërteta universale.

Me fjalë tjera, post-modernizmi pranon se ekzistojnë forma të ndryshme të kuptuarit të demokracisë, e me këtë edhe ndërtimin e raporteve shoqërore në forma dhe mundësi të ndryshme. Post-modernizmi, në esenë përjashton; çdo teori mbi njeriun dhe shoqërinë i cili e ngulfat krijimtarinë, çdo teori e cila veçantit dhe dallimet i trajton si diçka heretike, çdo teori e cila e dënon çfarëdo ndarje të stilit perëndimor të jetesës dhe organizimit social

I tërë ky këndvështrim i kësaj nuk dmth. se nuk ekziston një lloj rendi global, që dmth. se e gjithë laramania e veçantive kulturore dhe atyre etnike, e religjioze, nuk është e thënë në shkrihet në kazanin e asaj që ne po e quajmë globalizim.

Historia e njerëzimit gjithnjë flet për tendencën e pa mundur të krijimit të një shoqërie universale. Në një nivel të thellë të emancipimit të njeriut liria dhe kaosi në një mënyrë i duhen apo e plotësojnë njëri tjetrin.

Po qese vendosim bie fjala për uniformitetin dhe e lëmë pas dore lirinë dhe mundësinë e zgjedhjes, një rregullim i tillë rigid kujtoj se do të mund të shndërrohej në një totalitarizëm të ri i cili herët apo vonë është i destinuar të shkatërrohet.

Por, po qese, në anën tjetër bie fjala zgjedhim vetëm lirinë e pakufizuar pa zhvillim koherent, me siguri do të gjendemi në një kaos të paparë! Dihet se kaosi është armik i lirisë, sikurse që është totalitarizmi. Për këtë shkak dialektika e rendit dhe kaosit është e pandërprerë.

Po të shikohen me kujdes mendimet dhe jetesa e njerëzve anembanë botës, do të vihen re disa pika të përbashkëta. Edhe pse gëzon shumë veçori të ndryshme, njerëzimi shfaq gjithashtu një mori sjelljesh, që të shtyjnë të mendosh mbi ekzistencën e një kulture universale. Situata më tronditëse mes tyre vërehet në festimet e ndërrimit të viteve. Që nga Sidnei deri në Nju-Delhi, nga Moska në Stamboll, nga Parisi në Londër e Uashington, njerëzit tubohen nëpër sheshe dhe kur orët shënojnë 00.00 në qiell shpërthejnë fishekzjarrët shumëgjyresh. Natyrisht që kjo gjendje nuk pasqyron botëkuptimin e të gjithë njerëzimit. Sepse miliona njerëz, të cilët jetojnë në shumë vende të botës dhe u besojnë feve të ndryshme, apo ndjekin filozofi të tjera; jo vetëm që mund të mos e festojnë Vitin e Ri, por edhe mund ta kundërshtojnë atë. Këto qëndrime jo të njëjta tregojnë se njerëzit kanë kultura dhe pikëpamje të ndryshme, të paktën për këtë çështje.

Padyshim që ka edhe shembuj të tjerë, ku njerëzimi mund të gëzohet, ose jo i gjithë së bashku. Aktivitetet sportive si futbollit dhe lojërat olimpike janë ato më të përhapurat prej tyre. Sidomos lojërat olimpike dhe kampionatet e futbollit janë shndërruar në një fenomen global-universal. Njerëz të ngjyrave, racave, besimeve, kulturave dhe qytetërimeve të ndryshme, të cilët mbledhen dikund sërish nga vende të ndryshme; në pamje të parë duket sikur derdhen djersë për të siguruar epërsinë e skuadrave të tyre “kombëtare”; por nëse i hedhim një shikim më të kujdesshëm kësaj tabloje, atëherë do të vëmë re se në të vërtetë këta sportistë, me anë të konkurrencës dhe shpirtit të garës, përforcojnë kanalet e bashkëpunimit të gjithë njerëzimit. Faktikisht, në këto gara nuk fitojnë vetëm individët, apo ekipet kombëtare të shteteve të ndryshme; por, nga aspekti i aktiviteteve sportive ndërkombëtare dhe dialogut global, fiton i tërë njerëzimi. Shembujt e mësipërm vërtetojnë se një kulturë globale ekziston, ose jo, në varësi të këndvështrimit ndaj botës dhe njerëzimit. Realisht, nga aspekti ekzistencial, apo nga prizmi i krijimit të tij nga Zoti, njerëzimi ka ngjyra dhe interesa të ndryshme. Si besimet fetare, ashtu dhe filozofët, theksojnë se njerëzimi formohet nga fise, raca dhe ngjyra të ndryshme. Megjithatë, theksi në këtë rast nuk vihet për të vërtetuar dallimet, por që këto dallime të pranohen nga të gjithë.⁵² Po ashtu dhe shumë mendimtarë politikë pretendojnë se çdo komb, ose shtet, bazohet në një kulturë të caktuar. Këtu na duhet të nënvizojmë se fisi dhe kombi janë dy nocione shumë të ndryshme nga njëra-tjetra; fisi është një e vërtetë autentike dhe ontologjike, ndërsa kombi është një fakt, që është shfaqur në skenën e historisë në një periudhë më moderne. Pavarësisht këtij dallimi teknik, si në thelbin e fisit ashtu dhe në atë të kombit qëndron *kultura*. Kjo situatë ka bërë që ndërmjet njerëzve të lindin dallime dhe ndarje, të cilat kanë sjellë me vete jo rrallëherë edhe konflikte interesash, apo luftëra për pushtet ndërmjet popujve dhe kombeve. Ndërsa rezultati më shkatërrimtar e fatal i këtyre ndarjeve janë luftërat e nxehta ndërmjet kombeve, ose brenda tyre. E parë nga ky këndvështrim, mund të pretendohet se nuk ekziston një kulturë universale e globale dhe natyrisht që ky është një realitet. Nga ana tjetër, siç edhe u përpoqëm ta shpjegojmë në shembujt e festimeve të Vitit të Ri dhe aktiviteteve sportive ndërkombëtare, kjo çështje mund të analizohet edhe nga pikëpamja e vlerave, që i afrojnë njerëzit me njeri-tjetrin, madje dhe që i mbledhin ata rreth një emëruesi të përbashkët. Në krye të vlerave në fjalë renditet bashkëpunimi dhe në këtë kontekst një shembull mjaft tipik janë veçanërisht lojërat olimpike, por mund të jepen edhe shumë shembuj të tjerë. Fakti që njerëzit u përkasin kulturave të ndryshme nuk përbën kurrësi pengesë për bashkëpunimin mes tyre.⁵³ Me zhvillimin e kësaj pikëpamjeje, mund të pretendohet se njerëzimi ka, do të ketë, ose duhet të ketë një kulturë të përbashkët. Në krye të kësaj kulture të përbashkët duhet të qëndrojë ndërtimi i një bote, ku të gjithë të jetojnë në mënyrën më të mirë të mundshme. Prandaj, në esencën e kulturës globale të njerëzimit qëndron mbrojtja dhe mosdëmtimi i botës, e cila është habitat i përbashkët i të gjithë njerëzimit; pra ruajtja e mjedisit dhe si rrjedhim mosvrastja njerëzimit, i cili është një pjesë e tij. Shkurtimisht, ky koncept, që mund të emërtohet si *ambientalizëm*, nuk duhet të jetë vetëm mbrojtja e një natyre të pastër, por njëherësh përhapja dhe shtrirja anembanë rruzullit tokësor e mirëqenies, qetësisë dhe paqes së njerëzve, të cilët formojnë elementin themelor të këtij mjedisi. Duhet të ndalen mjetet e

⁵² Për shembull; në Kuranin Famëllartë thuhet se “njerëzit janë krijuar në popuj e fise të ndryshme”.

⁵³ Për shembull; Kurani Fisnik urdhëron që njerëzit, të cilët janë krijuar në fise e popuj të ndryshëm, të njihen dhe bashkëpunojnë me njëri-tjetrin.

luftës, shpërdorimi, çmenduria e konsumit të skajshëm dhe sjelljet, që shkaktojnë njollosjen dhe ndotjen materiale e morale; sepse janë pikërisht këto arsye bazë, që degradojnë dhe rrënojnë njeriun, por edhe që shterojnë burimet.

Këndvështrimi në fjalë, pra ideja për të formuar një *kulturë globale-universale*, mund të shikohet si idealizëm, madje dhe si utopi. Mund të pretendohet se kjo gjë është e paralizueshme. Padyshim që pesimizmi në këtë drejtim është shumë i përhapur, por jo i drejtë. Sepse kriteri i njerëzimit dhe i të qenit njeri ka kuptim vetëm kur mundësohet vazhdueshmëria dhe qëndrueshmëria e mjedisit dhe të gjitha gjallesave, që jetojnë mbi të. Një kulturë globale e bazuar mbi bashkëpunimin dhe dialogun ndërmjet fiseve, popujve, apo kombeve të ndryshme, jo vetëm që është në interes të njerëzimit, por njëherësh është edhe një qëndrim moral i domosdoshëm.

Si përfundim, ditët e shënuara kalendarike dhe evenimentet universale si Viti i Ri dhe lojërat olimpike janë simbole, që dëshmojnë ekzistencën e kulturës universale. Megjithatë, duhet të theksojmë se këto nuk kanë arritur ende një nivel të përkryer. Për një kulturë universale të vërtetë, nga njëra anë nuk duhet të përdhosen mjedisi dhe vlerat njerëzore; nga ana tjetër një kulturë e veçantë nuk duhet të shndërrohet kurrë në hegjemoni mbi njerëzit e tjerë. Një kulturë universale e vërtetë nënkupton të kesh aftësi për t'u bërë një trup i vetëm në fenomene, ku i gjithë njerëzimi gëzohet, apo hidhërohet së bashku.⁵⁴

⁵⁴Shif: Prof. dr. Ramazan Gozen, Pedagog i degës së Shkencave Politike dhe Marrëdhënieve Ndërkombëtare pranë Universitetit "Marmara" në Stamboll

KAPITULLI I KATËRT : DREJT NJË BOTE POST-MODERNE ?

1. Fukuyama dhe teoria e fundit e historis

Fillimisht në verën e vitit 1989 politologu amerikan Francis Fukuyama në revistën prestigjioze amerikane “The National Interest” botoi esenë e tij të njohur „Fundi i historisë?“ Siç mund ta vërejtë lexuesi i nderuar prapa titullit të esesë është vënë pikëpyetja. Tri vite më vonë, ai botoi librin e tij “Fundi i historisë dhe njeriu i fundit”. Në libër nuk ka më pikëpyetje. Në mes të verës së vitit 1989 dhe vitit 1992 ndodhin zhvillime të tilla, të cilat dëshmojnë për saktësinë e disa tezave të Fukuyamës të paraqitura në artikullin e tij. Heqja e pikëpyetjes në libër pasqyron reflektimin e drejtpërdrejtë të zhvillimeve tri vite pas botimit të artikullit.

Artikulli i Fukuyamas u botua tepër vonë për t’ia njohur primatin e paralajmëruesit të rënies së komunizmit në BRSS dhe Evropën Lindore. Kurse libri i tij u botua pas rënies së komunizmit. Vetë Fukuyama nuk e sheh veten si paralajmërues. Ai shkruan madje se rënia e komunizmit ishte gati plotësisht e paparashikuar. Por, në librin e Fukuyamas shfaqet një dhunti e jashtëzakonshme e hetimit dhe përshkrimit të zhvillimeve bashkëkohore shoqërore. Ai arrin përmes këtij libri rikthimin e shkrimit teleologjik të historisë. Dhe me këtë zë vend në historinë e filozofisë politike bashkëkohore. Fukuyama shpall fitoren ideologjike të demokracisë liberale dhe sistemit të tregut të lirë mbi monarkinë, fashizmin dhe komunizmin. Ai e përfundon artikullin e tij, në vitin 1989, duke shkruar: “Fundi i historisë do të jetë një kohë shumë e trishtuar. Lufta për njohje, gatishmëria për të rrezikuar jetën për një qëllim krejtësisht abstrakt, lufta mbarëbotërore ideologjike që thërret për guxim, kurajo, imagjinatë dhe idealizëm, do të zëvendësohet nga kalkulimi ekonomik, zgjidhja e pafund e problemeve teknike, shqetësimet mjedisore dhe kënaqësia e kërkesave të sofistikuara të konsumit. Në periudhën post-historike nuk do të ketë as art, as filozofi, vetëm ruajtje e përherëshme e muzeut të historisë njerëzore.” Teza e Fukuyamas për “fundin e historisë” është e diskutueshme. Kjo frazë, siç e thotë ai vet, nuk është e tij, por e ka burimin nga Hegeli dhe Marks. Në fakt edhe në konceptet e Hegelit edhe ato të Marksit fjala është për fundin e historisë si ideologji, si variant më i avansuar i sistemit shtetëror. Prandaj teza e Fukuyamas mund të pranohet në rrafshin ideologjik: Në këto vite të kaluara nga botimi i tezave të tij, as në rrafshin teorik dhe as në praktikën shtetërore nuk ka lindur një model tjetër ideologjik që do të mund t’i konkurronte sistemit të demokracisë liberale dhe ekonomisë së tregut në nivel global. Megjithatë mund të shtrohet pyetja: A përfundoi vërtetë historia me rënien e sistemeve socialiste në Evropën e Lindjes? Faza që ka përzgjedhur Fukuyama për librin e tij nuk është adekuate. Historia nuk është ideologji. Historia nuk mund të përfundojë, në qoftë se me histori nënkuptojmë të kaluarën, të cilën njeriu e kujton dhe e interpreton, me qëllim të orientimit në të tashmen dhe të ardhmen. Ai ka të drejtë të shpallë fitoren e demokracisë liberale, por me këtë nuk ka ndodhur shuarja e varianteve tjera ideologjike. Në Republikën Popullore të Kinës është përqaftuar sistemi i ekonomisë së tregut, por jo demokracia liberale. Vet Fukuyama e ka pranuar këtë vit se zhvillimet në Kinë përmes një procesi modernizimi pa demokraci, paraqesin një sfidë serioze për tezat e tij. Në Rusi është rikthyer autoritarizmi në variantin e tij nacionalist e hegjemon, që po tenton të sfidojë vlerat e demokracisë liberale. Ndryshimet demokratike në fillim të këtij shekulli në Veriun e Afrikës dhe Lindjen e Mesme kanë rrëshqitur në drejtim të rritjes së

fundamentalizmit islamik në variantin e tij më ekstrem. Dhe, kultura komunitare në shumë nga shtetet e Azisë e sfidon seriozisht sistemin e vlerave shoqërore në botën perëndimore.

Në qoftë se e vështrojmë tezën për “fundin e historisë” nga këndvështrimi shkencor, atëherë mund të konstatojmë se një gjë e tillë është e pamundur. Ose: edhe pas “fundit të historisë”, historia vazhdon. Pra, nuk ka fund real të historisë. Historia nuk ka përfunduar. Ajo po vazhdon edhe një çerek shekulli pas botimit të tezave të Fukuyamas.

1.1.Pesimizmi i shekullit XX-të

Në fillim të kapitullit të parë Fukuyama konstaton se optimizmi i shekullit të XIX-të është pasuar me pesimizmin e shekullit XX-të. Pesimizmi e ka bazën te dy luftërat botërore. Shekulli XX-të u karakterizua me një rrëshqitje antinjerëzore të sistemeve politike e shtetërore drejt totalitarizmit. Nazifashizmi synonte të shfrytëzoj zhvillimin e hovshëm teknologjik dhe organizimin e centralizuar politik për shuarjen e racave të caktuara (çifutët, romët etj.), kurse komunizmi i shfrytëzoi ato për asgjësimin e klasave të tëra (borgjezinë, feudalët etj.). Të dy këto sisteme u karakterizuan nga shkalla e lartë e brutalitetit të përdorimit të dhunës për të realizuar qëllimet e tyre politike, për të krijuar një sistem të ri vlerash dhe një mënyrë tjetër jetese.

Pra, si e djethta ekstreme (nazifashizmi), ashtu edhe e majta ekstreme (komunizmi) arritën të krijojnë variantet e tyre jodemokratike dhe agresive. Nazifashizmi u mundua të krijonte një parim koherent, djathtist, jodemokratik dhe jo të ligjshëm, i cili mohonte të drejtat e njeriut dhe barazinë mes njerëzve, duke e konsideruar si burim të ligjshmërisë racën dhe duke i shpallur gjermanët si “racë e zotërinjëve”, e cila duhet të sundojë popujt tjerë. Totalitarizmi sovjetik synonte të shtrijë kontrollin e plotë mbi jetën e qytetarëve, të shkatërrojë shoqërinë civile, partitë politike opozitare, shtypin, sindikatat, ndërmarrjet private dhe institucionet religjioze, duke ndryshuar strukturën e vlerave dhe besimeve përmes kontrollit të shtypit, arsimit dhe propagandës dhe dobësimin e rolit të familjes me qëllim të krijimit të “njeriut të ri sovjetik.”

Por, siç konstatuam më lartë, komunizmi nuk është shpërbërë krejtësisht si nazifashizmi. Ai ruhet ende në Republikën Popullore të Kinës, në Vietnam, Korenë e Veriut, Kubë, Laos. Sipas Fukuyamas shkaqet e mbijetesës së sistemit komunist në Kinë gjenden në faktin se kontrolli qeveritar mbi ekonominë kineze nuk ka qenë aq i plotë sa në Bashkimin Sovjetik dhe se “çereku i ekonomisë kurrë nuk ka hyrë në planin kombëtar.” Studiuesit amerikan Carl Joachim Friedrich dhe Zbigniew Brzezinski në analizën e tyre mbi tiparet themelore të diktaturës totalitare kanë numëruar gjashtë elementet e një shteti totalitar. Një nga ta është kontrolli i plotë i ekonomisë.

Komunizmi ka mbetur ende i fortë në Republikën Popullore të Kinës, shtetin me popullsinë më të madhe në botë, pavarësisht transformimeve rrënjësore në fushën ekonomike. Ajo që mund të pajtohem plotësisht me Fukuyamën është fakti se “pushteti komunist nuk paraqet më një ide dinamike tërheqëse.” Me të drejtë ai paralajmëroi me kohë edhe për pasojat e rënies së komunizmit: rrezikun e zëvendësimit të tij “me autoritarizmin nacionalist, apo ndoshta edhe me fashizëm të variantit rus apo serb.” Ky konstatim i Fukuyamas, shkruar në vitin 1992, doli të ishte shumë parashikues: Milosheviçi shkaktoi katër luftëra (kundër Sllovenisë, Kroacisë, Bosnjës dhe

Hercegovinës dhe Kosovës) brenda shtatë viteve (1992-1999) me pasoja tragjike për qindëra-mijëra njerëz, kurse Putini i pushtoi në mënyrë klasike Çeçeninë dhe Krimenë dhe është duke i mbajtur në gjendje faktike lufte edhe rajone të veçanta të Gjeorgjisë (Osetinë Jugore dhe Abhazinë), Ukrainës Lindore, Moldavisë (Transnistrinë) etj.

1.2.Ndërthurja teorike e Fukuyamas me Kantin, Hegelin dhe Marksit

Në hyrje të librit të tij Fukuyama shpjegon se me tezën e tij për fundin e historisë nuk e nënkupton fundin e zhvillimit të ngjarjeve, por historinë si proces më vete, koherent dhe evolutiv. Tezën e tij ai e ndërthur me konceptet e Kantit, Hegelit dhe Marksit. Përparimet më të mëdha në shkrimin e historisë universale sipas Fukuyamas ju takojnë përfaqësuesve të traditës idealiste gjermane: Immanuel Kantit dhe Hegelit. Edhe Kanti parashikon se historia do të ketë një fund. Fundi sipas tij arrihet me realizimin e lirive dhe të drejtave të njeriut. Hegeli shkruan se “historia botërore është përparimi në vetëdijen e lirisë” (gjermanisht: „*Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Beußtsein der Freiheit*“). Hegeli e kupton historinë si progres të njeriut në drejtim të një shkalle më të lartë racionaliteti dhe lirie. Por, ai nuk besonte në vazhdimin e pafund të procesit historik. Ai ishte i bindur se ka një fund të historisë. Madje ai e shpall fundin e historisë pas Betejës së Jenës në vitin 1806. Historia botërore në konceptimin e saj universal është “ajo histori, në të cilën historia e shtetit është e gërshtuar me artin, religjionin dhe filozofinë.” Dhe në krye të të gjitha veprimeve, pra edhe të atyre historike botërore, qëndrojnë individët si subjekte substanciale realizuese.”

Karl Marksi është njëkohësisht kundërshtari dhe mbështetësi më i madh i Hegelit. Ai e pranon dialektikën e Hegelit, por e kundërshton idealizmin e tij. Ai mendon se shteti i demokracisë liberale është shtet i borgjezisë sunduese kundër proletariatit të sunduar. „Klasa universale“, siç quhet nga Hegeli burokracia sunduese, sipas Marksit i mbron vetëm interesat e borgjezisë sunduese. Marksi besonte në një revolucion përfundimtar, i cili do të zhdukte shtetin dhe luftën klasore “në mes të proletariatit (të shtypurve) dhe borgjezisë (sunduesve) duke krijuar një sistem universal shoqëror ndërkombëtar – komunizmin mbarëbotëror.” Por, tezat e tilla të Marksit u hodhën poshtë nga zhvillimet politike dhe shoqërore në fund të viteve 80-të të shekullit 20-të me shuarjen e Bllokut Socialist në Lindje të Evropës. Këtë zhvillim Fukuyama e sheh si vërtetim të tezave të Hegelit. Ai e proklamoi fitoren e demokracisë liberale mbi sistemin socialist dhe me këtë edhe përfundimin e konfliktit politik, ekonomik dhe sistemor në mes të shteteve. Të gjithë librin e Fukuyamas e ndjek një fill i hollë influence nga Hegeli, konform interpretimit të Aleksandër Kojevit.⁵⁵ Kojëve pajtohet me Hegelin se me revolucionet demokratike i vie fundi historisë. Por, Kojëve është tepër radikal në përfundimet e tij teorike. Ai mendon se fundi i historisë nuk do të thotë vetëm fundi i betejave dhe konflikteve të mëdha politike, por edhe fundi i filozofisë. Në qoftë se mund të pranojmë tezën e fundit të historisë në rrafshin ideologjik, në asnjë rast nuk mund ta pranojmë fundin e filozofisë. Fenomenologjia, Realizmi Kritik, Filozofia Egzistencialiste,

⁵⁵ Është shumë interesant se si Kojevi, një interpretues i Hegelit me prejardhje ruse, i cili në vitin 1924 kishte mbrojtur disertacionin para Karl Jaspersit, në vitin 1928 kishte emigruar në Francë, kurse në vitin 1937 kishte marrë shtetësinë franceze dhe do të mbante ligjëratë mbi filozofinë e Hegelit në Paris, të arrijë të ndikojë konceptet teorike të Francis Fukuyamas, një djali të një refugjati japonez në SHBA.

Hermeneutika, Strukturalizmi etj. janë vetëm disa nga dëshmitë e kohës se filozofia bashkëkohore vazhdon të egzistojë pavarësisht lindjeve dhe rënieve të ideologjive në shekullin XX-të dhe në fillim të shekullit XXI. Kjo gjë mund të thuhet edhe për artin, kulturën dhe historinë si shkencë.

1.3.Lufta për njohje

Pjesa e tretë e librit të Fukuyamas mban titullin “Lufta për njohje.” Ajo fillon me dy citate. Në njërin citohet Hegelit të thotë se „vetëm duke rrezikuar jetën fitohet liria“ dhe në tjetrin citohet Kojevi, i cili shkruan: „çdo dëshirë antropologjike njerëzore është në funksion të dëshirës për ,njohje‘.” Fukuyama argumenton se historia ka ardhur në fundin e formës së saj aktuale të organizimit social dhe politik. Jeta në shtetin universal dhe homogjen është e pajtueshme plotësisht me dëshirat e qytetarëve të saj.

Në mes të Hobbesit, Lockut dhe Hegelit Fukuyama zgjedh këtë të fundit. Së pari, sipas tij, Hegeli na pajisë me një kuptim më fisnik të liberalizmit se sa Hobbesi dhe Locku dhe së dyti koncepti i Hegelit për historinë si “luftë për njohje është shumë i dobishëm për ta kuptuar botën bashkëkohore. Hegeli, ndryshe nga Hobbesi dhe Locku, interesohet më shumë për kuptimin e shoqërisë liberale të bazuar në pjesën jo-egoiste të personalitetit të njeriut dhe kërkon të mbrojë këtë pjesë si bërthamë të projektit modern politik. Njeriu i parë i Hegelit dallon shumë nga shtazët jo vetëm përmes dëshirës së tij për objekte reale „pozitive“, por edhe për objekte të tilla që janë krejtësisht jomateriale: „Në mesin e shumë dëshirave nga njerëzit e tjerë, është dëshira për t’u njohur nga të tjerët.“ Dhe ajo që e konstituon identitetin e njeriut si njeri, karakteristika më fundamentale dhe unike njerëzore, është aftësia e njeriut të rrezikojë jetën e tij. Pra, ai është në gjendje të rrezikojë jetën për njohje nga njeriu tjetër dhe sidomos për njohjen e qenies së tij si njeri.

Fukuyama shkruan se Hegeli dhe Marksii mbrojnë pikëpamjen se shoqëria primitive ka qenë e ndarë në klasa shoqërore. Ky konstatim nuk është plotësisht i saktë. Marksii dhe Engelsii mbronin pikëpamjen se Komuniteti i Parë Primitiv duhet të ketë qenë një lloj shoqërie pa klasa, një formë fillestare e organizimit social dhe politik, në të cilën sundonte pronësia e përbashkët mbi resurset e domosdoshme. Vetëm me krijimin e pronës private, akumulimin e kapitalit dhe shfrytëzimin e punës së skllavit në Shoqërinë Skllavopronare ka ardhur deri te krijimi i klasave sipas Marksit. Natyra e klasave sipas Hegelit nuk është identike me atë të Marksit: për Hegelin diferencat klasore kanë qenë të natyrës jo ekonomike. Shoqëria ka qenë e ndarë në mes të padronëve, të cilët ishin të gatshëm të rrezikojnë jetën e tyre për njohje dhe prestigj dhe skllavëve, të cilët nuk ishin në gjendje ta bëjnë këtë. Fukuyama mbron pikëpamjen se në këtë pikë Hegeli ka më shumë të drejtë se sa Marksii.

1.4.Njeriu i parë dhe njeriu i fundit

Përshkrimi i “njeriut të parë” në pjesën e tretë të librit të Fukuyamas, pasohet nga përshkrimi „i njeriut të fundit“ në pjesën e pestë e librit. Përderisa në pjesën e tretë vetëm kapitulli i 14-të mban titullin “Njeriu i parë”, e gjithë pjesa e pestë të librit mban titullin “njeriu i fundit.”

„Njeriu i parë“ i Hegelit në “Fenomonologjinë e frymës” jetonte në fillim të historisë dhe funksioni filozofik i tij ishte i padallueshëm nga “njeriu në shtetin e natyrës” të Hobbesit, Lockut dhe Rousseaut. Hobbesi e përshkruan njeriun e parë në gjendjen natyrore, në të cilën njerëzit jetojnë pa ligj dhe pa shtet. Ky njeri i parë, sipas Hobbesit, jeton i lirë nga kufizimet, morali, tradita, religjioni dhe shteti. Ai gjendet i rrezikuar nga dhuna, anarkia dhe paligjshmëria që do ta shpjerë te lufta e secilit kundër secilit. Për Hobbesin synim i njeriut është mbrojtja e ekzistencës fizike të individit, duke shmangur anarkinë, luftën e secilit kundër secilit. Këtë gjë mund ta bëjë Leviatani, i krijuar mbi bazën e një kontrate sociale, si instancë e gjithfuqishme, që e imponon respektimin e ligjeve dhe sanksionon dënime për ata që nuk ju përmbahen ligjeve.

Sipas Hegelit potenciali i lirisë së skllavit është historikisht më i rëndësishëm se ai i padronit. Skllavi nuk është i lirë. Ai nuk e njeh lirinë, vetëm mund ta përfytyrojë atë. Liria për të është abstrakte. Prandaj ideja e tij e lirisë është më shumë filozofike. Dhe skllavi e ka në ndërdije dëshirën e tij për liri dhe njohje. Kjo dëshirë e tij është motori që e ka shtyrë historinë përpara dhe jo vetëkënaqësia dhe identiteti statik i padronit.

Përderisa lufta për njohje e ka shkaktuar betejën e parë të përgjakshme në mes të njerëzve, historia ka përfunduar për shkak se shteti universal dhe homogjen ka realizuar njohjen reciproke dhe e ka përmbushur këtë dëshirë të madhe të njeriut. Pra, skllavi e ka realizuar lirinë e tij. Madje Fukuyama, duke u thirrur në Kojevin, konstaton se Amerika e ka arritur “shoqërinë pa klasa” të Marksit: “jo se janë evituar të gjitha pabarazitë, por se barrierat e mbetura janë në njëfarë mënyre “të domosdoshme dhe të paçrrenjoshme” më tepër për shkak të natyrës së gjërave, se në saje të dëshirës së njeriut.”

Por, përderisa duhet nënvizuar me të drejtë se komunizmi dështoi në tentimin për të realizuar një formë ekstreme të barazisë sociale dhe për të eliminuar pabarazinë natyrore, modeli liberal amerikan i mirëqenies sociale ka përballë dy modelet e tjera të mirëqenies sociale: sistemin (socialdemokratik) në Skandinavi dhe atë evropian kontinental (RFGJ, Austri). Sociologu danez Gosta Esping-Andersen ka zhvilluar një tipologji në mes të këtyre tri tipeve të shtetit të mirëqenies sociale bazuar në analiza empirike. Asnjë nga të tri këto modele megjithatë nuk bien ndesh me konceptin e Fukuyamas për fundin e historisë.

Fukuyama shkruan se revolucionarët që luftuan kunder Securitates së Çausheskut në Rumani, studentët trima kinezë që qëndruan para tankeve në Sheshin Tian'anmen, lituanëzët që luftuan kundër Moskës për pavarësinë e tyre, ne do të shtonim këtu edhe shqiptarët që luftuan për lirinë e tyre në Kosovë, janë njerëzit më të lirë dhe më human. Ata e ndryshuan gjendjen nga gjendja e skllavit në njerëz të lirë, duke rrezikuar jetën e tyre në betejën e përgjakshme.

Njeriu i fundit sipas Fukuyamas është një kreature që do të lind në fund të historisë. Ai e përshkruan njeriun e fundit si individ që e vendos vetë-mbrojtjen para çdo gjëje. Edhe në këtë gjendje të tij post-historike ai i ngjan skllavit të Hegelit në betejën fillestare të historisë. Megjithatë ai e ka tani përvojën historike, e cila është karakterizuar me luftëra,

evolucione dhe revolucione, të cilat e kanë lodhur përgjatë historisë. Njeriu i fundit prandaj lëvizë drejt fundit të historisë së tij, drejt demokracisë liberale. Përvoja e tij e ka mësuar që të mos e rrezikojë jetën më në „beteja të kota“ dhe për „paragjykime të kota.“ Prandaj fundi i historisë do të jetë edhe fundi i luftës dhe revolucioneve të përgjakshme. Njerëzit nuk do të kenë nevojë të luftojnë më. Ata do t'i përmbushin nevojat e tyre përmes aktivitetit ekonomik.

1.5.Krishterizmi, islamizmi dhe protestantizmi

Të dhënat empirike e vërtetojnë lehtë konstatimin e Fukuyamas se shumica e demokracive të sotme janë vende të krishtera. Por, religjioni nuk e përcakton *per se* demokracinë dhe shoqërinë e lirë. Edhe sot ka vende të krishtera, të cilat sundon një autoritarizëm i tmerrshëm, ashtu siç gjenden mjaft vende të religjioneve jo të krishtera që janë tolerante.

Fukuyama konstaton më se një herë se nuk egziston më një ideologji me shpërndarje universale, e cila mund të sfidojë demokracinë liberale. Në kohën kur u shkrua libri i Fukuyamas islamizmi konsiderohej si ideologji sistematike, që kishte mbetur e fortë përmes kodit të saj moral dhe doktrinës politike dhe shoqërore, i cili i kalonte përmasat e një grupi të caktuar etnik dhe kishte mbështetje në shkallë ndërkontinentale. Revolucionet demokratike, që përfshin vendet islame në vitin 2011, e thyen idenë e shoqërive islame si zona të paprekura nga revolucioni liberal. Procesi i transformimeve shoqërore në Afrikën e Veriut dhe në Lindjen e Mesme është ende në rrjedhë. Krahas depërtimit të një fryme të fuqishme të demokracisë liberale në këto vende, u rilind edhe një nga variantet më të ashpra të islamizmit ekstrem – fundamentalizmi islamik. Por, islamizmi nuk ka gjasa të shpërndahet përtej zonave me kulturë islame. Madje në disa prej tyre, si në Ballkan dhe në Azinë Juglindore, po rrjedh një proces i reformimit të islamit në akord me zhvillimet bashkëkohore shoqërore. Mbetet të shihet nëse përfundimi i proceseve demokratike në Afrikën e Veriut dhe Lindjen e Mesme do të sjellë më të fuqishme frymën demokratike liberale apo atë islamiste radikale.

Megjithatë, problem kryesor mbetet aktualisht fundamentalizmi islamik, i cili përmban në vete shumë ngajshmëri sipërfaqësore me nazifashizmin evropian të shekullit të kaluar. Njësoj si nazifashizmi fundamentalizmi islamik ka rizgjuar më së shumti urrejtjen për shtetet liberale. Burimi i tij duhet parë në dështimin e shoqërive islame për ruajtjen e koherencës së shoqërive të tyre tradicionale duke asimiluar me sukses teknikën dhe vlerat e perëndimit. Islami nuk ka arritur të zhvillojë idenë e sekularizmit, gjë që kristianizmi e ka arritur përmes variantit të tij protestant. Nevoja për një protestantizëm islamik me bazë sekularizmin dhe tolerancën ndërreligjioze është imediate. Një lëvizje e tipit protestant në islam do të arrinte ta bëjë çështje private raportin e besimtarit me zotin, të rekomandojë ndarjen e religjionit nga shteti, të heqë dorë nga pretendimi për të rregulluar çdo aspekt të jetës njerëzore, publike dhe private, përfshirë edhe fushën e politikës, të njohë barazinë njerëzore dhe të drejtat universale, përkatësisht të drejtën e gruas, lirinë e bindjes dhe religjionit.

1.6.Nacionalizmi dhe patriotizmi

Fukuyama shkruan se nacionalizmi është një manifestim i dëshirës për njohje. Ai synon zëvendësimin e raportit të padronit me robin me një njohje të ndërsjellë barazie. Nacionalisti është më shumë i preokupuar me njohjen dhe dinjitetin se sa me rritjen ekonomike. Historia njerëzore fillon me betejën e përgjakshme të individit për njohje dhe prestigj të pastër. Edhe konflikti ndërkombëtar fillon me luftën për njohje në mes të shteteve. Lufta për njohje e Republikës së Kosovës e argumenton saktësinë e këtij konstatimi të Fukuyamas. Sistemi egzistues i shtetit nuk do të shpërbëhet në shtetin universal homogjen, siç e pretendojnë idealistët. Kombi do të vazhdojë të mbetet poli qendror i identifikimit.

Fukuyama nuk e dallon nacionalizmin nga patriotizmi. Dinjiteti që sygjeron patriotizmi është universal, kombëtar e njerëzor, kurse nacionalizmi e njeh vetëm të drejtën e bashkësisë së tij kombëtare ose etnike. Nacionalizmi sjell deri te konflikti potencial me kombet tjera, të cilat kërkojnë poashtu njohjen e dinjitetit të tyre, kurse patriotizmi synon respektin e ndërsjellë në mes të kombeve. Filozofi kanadez Charles Taylor e profetizon rolin e patriotizmit edhe për të ardhmen si një „kështjellë të fortë të lirisë... pa mundur të zëvendësohet me diçka tjetër... Patrioti i përkushtohet veçse një mënyre të caktuar të lidhjes së një të kaluar, e cila e ka veshur atë me një identitet të dallueshëm moral dhe politik, me një të ardhme për këtë projekt që është kombi i tij dhe që ai ka përgjegjësinë për ta sjellë në jetë.“

Ideja lëvizëse e shtetit nacional është më e fuqishme se sa ajo e religjionit dhe ideologjisë. Prandaj rënia e komunizmit në Evropën Lindore u pasua nga lëvizjet nacionale dhe nacionaliste. A ishin lëvizje nacionaliste lëvizjet në Estoni, Lituani, Letoni, Kosovë, Slloveni dhe Kroaci? Pas procesit të shpërbërjes së Bashkimit Sovjetik dhe ish-Jugosllavisë të gjitha këto vende shprehën hapur dëshirën për fillimin e procesit të integritetit të shteteve të tyre, mezi të krijuara, në Bashkimin Evropian. Si mund të shpjegohet që këto shtete, të cilat fillimisht luftuan për pavarësi, përnjëherë pretendojnë të hyjnë në lidhje të reja me krijesa tjera supranacionale? Shpjegimi i vetëm është se këto lëvizjet për pavarësi në Estoni, Letoni, Lituani, Kosovë, Slloveni dhe Kroaci nuk kanë qenë lëvizje nacionaliste, por lëvizje për liri, pra lëvizje patriotike. Synimi i tyre drejt integritetit në kuadrin e kombeve të lira të Bashkimit Evropian është vetëm një përfundim logjik i këtij orientimi patriotik drejt lirisë. Lëvizje nacionaliste janë lëvizjet në Serbi dhe Rusi, të cilat synojnë të pushtojnë dhe sundojnë kombet tjera.

Fukuyama e definon Bashkimin Evropian si një lidhje të shteteve nacionale, si një Evropë të Bashkuara të shteteve kombëtare. Me këtë ai e vë në pah jo vetëm identitetin e fuqishëm kombëtar të vendeve të BE, por edhe e parashikon “fundin e historisë” në Evropën e Bashkuar të shteteve kombëtare. Ai ka plotësisht të drejtë në këtë pikë. BE është strukturë e shteteve kombëtare dhe jo federatë ose konfederatë, që synon zhdukjen e kombeve. Referendumi në Britaninë e Madhe për largim në vitin 2016 dhe referendumi në Holandë dhe Francë në vitin 2005 e dëshmojnë se kombet duan të ruajnë identitetin e tyre brenda BE. Respektimi i secilës gjuhë kombëtare dhe identitetit të secilit komb në BE është shumë i rëndësishëm. Shtetet e reja të dala nga Federate Sovjetike, Jugosllave dhe Çekoslloake janë futur në BE jo për tu shkrirë kombet e tyre, por për t’u bërë pjesë e Evropës së Bashkuar si kombe të barabarta. Projekti për Kushtetutën e BE dështoi pikërisht në lidhje me çështjen kombëtare. Kritika bazohej në atë se po synohej të

krijohej një “super shtet.” Kushtetuta e tillë do të kufizonte sovranitetin e shteteve kombëtare së tepërmi dhe përmes ndërhyrjeve të ndryshme juridike do të shfuqizonte fuqinë vendimmarrëse në nivel kombëtar. Me këtë do të zhdukeshin karakteristikat regjionale, kulturore dhe gjuhësore kombëtare dhe Evropa do të shndërrohej në një mishmash të bashkuar të eurokratëve.

1.7.Koncepti i Fukuyamas mbi demokracinë

Ndryshe nga shumë studiues të tjerë Fukuyama nuk i sheh si rrezik religjionin dhe nacionalizmin për demokracinë liberale. Madje ai konstaton se nuk ka asgjë jokompatibile, nuk egziston ndonjë konflikt thelbësor në mes të nacionalizmit, religjionit dhe demokracisë liberale. Nuk mund të pajtohemi me këtë konstatim të tij. Nacionalizmi, në variantin e tij ekstrem, ashtu si edhe fundamentalizmi religjioz janë sot sfiduesit kryesor të demokracisë liberale. Nacionalizmi serb shkaktoi katër luftëra në Evropën Juglindore në mes viteve 1992-1999. Nacionalizmi rus sot është duke bërë luftë në Ukrainë, e mban në tension Gjeorgjinë dhe Moldavinë dhe e ka zhbërë Çeçeninë. Në të njëjtën kohë fundamentalizmi islamik në Siri dhe Irak është shndërruar sot në një problem serioz për paqen ndërkombëtare.

Rasti i Gjermanisë naziste është sfidues për secilin studiues që e lidh modernizimin me demokracinë. Gjermania naziste i plotësonte të gjitha parakushtet për një demokraci stabile. Ajo ishte e integruar në rrafshin nacional, ishte zhvilluar ekonomikisht, në të dominonte shumica protestante, kishte një shoqëri të etabluar civile dhe nuk ishte më pak egalitare në rrafshin social se sa vendet e tjera të Evropës Perëndimore. Megjithatë në këtë shoqëri lindi ekstremizmi i djathtë në variantin e tij më të egër dhe më antinjerëzor – atë të nazifashizmit.

Në fakt konceptimi i demokracisë liberale në shoqëritë komunitare të Azisë është i diskutueshëm. Në disa nga këto vende njihet primati i grupit para individit. Liria e individit për t’ju shmangur presionit të bashkësisë është shumë e ngushtë. Në rast se ai synon të mbrojë dinjitetin dhe të drejtat e tij kundër grupit, ai do të jetë subjekt i ostracizmit dhe do t’i nënshtrohet një tiranie të hapur despotizmi, përkatësisht asaj që Tocqueville e quan “tirani e shumicës.” Edhe pse demokracia në disa vende të Azisë mund të duket si diçka autoritare sipas standardeve evropiane ose amerikane, sistemi mbetet minimalisht demokratik, konform një tradite joevropiane, përmes mbajtjes së zgjedhjeve shumëpartiake dhe garantimit të të drejtave dhe lirive themelore. Edhe brenda vetë vendeve të demokracisë liberale ka dallime të ndjeshme në lidhje me dy principet themelore: lirinë dhe barazinë. Këto dy koncepte në fakt janë të gërshetuara mes vete. Nuk ka barazi maksimale pa liri, ashtu siç nuk mund të ketë liri reale pa barazi. Sistemi skandinavian i mirëqenies socialdemokrate e vë më shumë theksin te barazia, përderisa ai në SHBA dhe Australi te liria. Fukuyama mbetet ihtar i variantit të SHBA. Rizgimi i fundamentalizmit islamik në variantin e tij më ekstrem përmes ISIS-it e sfidon vetëm sipërfaqësisht tezën e Fukuyamas për fundin e historisë në rrafshin ideologjik. Lëvizja radikale islame është më shumë lëvizje politike-ideologjike se sa religjioze, kulturore ose civilizuese. Përfaqësuesit e xhihadizmit islam e kanë projektuar një sistem tjetër e të dallueshëm vlerash në lidhje me shtetin, politikën, shoqërinë, kulturën, të

drejtat e njeriut dhe kanë qëllim sfidimin e demokracisë liberale, siç synonin ta bënin këtë gjë fashizmi dhe komunizmi në shekullin e kaluar. Por, islamizmi, dhe aq më pak varianti i tij fundamentalist, nuk ka gjasa reale ta sfidojë seriozisht demokracinë liberale në rrafshin universal. Fundamentalizmi islamik më shumë e sfidon vetë islamin. Vendet islame nuk kanë arritur të krijojnë një model vlerasht të pranueshëm gjithanshëm e hierarkik dhe nuk kanë arritur të kenë një shembull suksesi ekonomik ose social në vendet ku është zbatuar sistemi i tyre. Konfliktet më të ashpra sot janë brenda vetë shoqërive islame, ndryshe nga komunizmi, i cili kishte karakter global dhe kishte një superfuqi në pushtet (BRSS). Problem i madh për demokracinë do të jenë vendet si Franca, Holanda dhe nga viti i kaluar edhe Gjermania, të cilat kanë një numër të madh muslimanësh. Ato nuk kanë traditë në integrimin kulturor të të huajve si SHBA dhe Australia. Paralajmërimi i Fukuyamas për një konflikt me gjeneratën e dytë dhe të tretë të muslimanëve në këto vende duket qartë në sfond të zhvillimeve politike. Se a do të mund të zhvillojnë një model reformist islam shoqëritë e moderuara mbetet të shihet. Shqipëria dhe Kosova në këtë mes dallojnë shumë nga shoqëritë islame në Lindjen e Mesme, Afrikën e Veriut, Turqi ose Azinë Juglindore. Tradita shekullore e vendosjes së epiqendrës identifikuese më shumë te kombi se sa te religjioni, sipas sentencës së Vaso Pashës „Feja e shqiptarit është shqiptaria“, ka krijuar një harmoni tradicionale ndërreligjioze dhe hapësirë për një orientim të qartë proevropian të kombit shqiptar.

1.8.Kritika mi librin

Titujt e të pesë pjesëve të librit “Fundi i Historisë dhe Njeriu i Fundit” kanë më shumë natyrë publicistike se sa shkencore. Kjo gjë i karakterizon edhe titujt e kapitujve. Duket që Fukuyama synonte që përmes titujve të bënte librin me popullor. Përkundër titujve, përmbajtja e tekstit ka një natyrë të mirëfilltë shkencore e filozofike. Fukuyama përdorë metodë marksiste për të dëshmuar përfundimin e komunizmit. Kjo e bënte atë një objekt të jashtëzakonshëm të kritikës nga të gjitha drejtimit ideologjike. Janë lehtë të vërejtshme edhe një numër kontradiktash në tekst. Për shembull ai konstaton se për shoqëritë me polarizime të shkallës së lartë klasore, nacionale ose religjioze demokracia nuk është varianti më i mirë për zgjidhjen e konflikteve në mes të grupeve etnike dhe nacionale. Sipas tij një sistem modern diktature mund të jetë në princip më efektiv se demokracia për krijimin e parakushteve që do të lejonte rritjen ekonomike kapitaliste dhe krijimin me kohë të një demokracie stabile emergjente. Kurse në rastin tjetër ai shkruan se kontradiktat klasore, nacionale, etnike dhe religjioze mund të zbuten më lehtë në një sistem të demokracisë liberale. Një shembull tjetër kontradiktor është konstatimi i tij se të dhënat empirike dëshmojnë se modernizuesit autoritar të tregut të lirë e zhvillojnë më mirë ekonominë se sa shtetet demokratike. Regjimet autoritare sipas tij e shfrytëzojnë aparatit shtetëror për të imponuar politikën ekonomike dhe për të evituar pengesat. Në të njëjtën kohë ato imponojnë disiplinën sociale në popullsi dhe inkurajojnë një liri inovacioni dhe punësimi në fushën bashkëkohore teknologjike. Por, pak më vonë Fukuyama shkruan se ka një lidhje të qartë në mes zhvillimit ekonomik dhe demokracisë liberale. Demokracia

liberale është kompatibël me pjekurinë industriale dhe preferohet nga shumica e qytetarëve të shteteve të zhvilluara.

Kritikën më të ashpër kundër tezave të Fukuyamës e ka formuluar Samuel P. Huntington. Huntington mbron pikëpamjen se burimi kryesor i rendit të ri pas Luftës së Ftohtë nuk do të jetë ideologjik, as ekonomik, por kulturor: “Shtetet kombëtare do të mbeten aktorët më të fuqishëm në çështjet botërore, por konflikti principiell në politikën globale do të ndodhë në mes të kombeve dhe grupeve të civilizimeve të ndryshme. Lufta e civilizimeve do ta dominojë politikën globale. Kufijtë e dobët në mes të civilizimeve do të shndërrohen në kufijë të betejave në të ardhmen.” Ai mbron pikëpamjen se disa nga vlerat e demokracisë liberale nuk kanë natyrë universale, por vetëm kulturore. Një shtet, federatë, a konfederatë botërore nesër nuk do të duhej të synonte uniformitetin kulturor global ose “njeriun e Davosit” siç e quan Huntingtoni.

Fukuyama e përshkruan Bashkimin Evropian si një projekt të një shtëpie të ndërtuar për njeriun e fundit, i cili do të shfaqet në fund të historisë. Zhvillimet në Bashkimin Evropian që nga koha e botimit të librit të Fukuyamas kanë qenë të dyanshme: në favor dhe në kundërshtim të tezave të Fukuyamas. Numri i vendeve anëtare është rritur nga 12 vende në 28 vende anëtare dhe është hapur perspektiva për 6 vende të Evropës Juglindore për pranim. Është aprovuar monedha e përbashkët dhe janë akorduar një mori ligjesh nacionale me ato të BE. Por, në të njëjtën kohë kanë dështuar referendumat në Holandë dhe Francë për pranimin e Kushtetutës së Bashkimit Evropian dhe Mbretëria e Bashkuar është në proces largimi nga BE, pas referendumit të 23 Qershorit 2016. E ardhmja e këtij modeli të njeriut të fundit aktualisht është ende e pasigurtë.

Konstatimin e Fukuyamas për një rritje të dominimit të Gjermanisë në BE mund ta pranojmë si të saktë. Gjermania e sotme e dominon në mënyrë të ndjeshme BE si në rrafshin ekonomik, ashtu edhe atë politik, gjë që nuk ishte fakt real në kohën kur është shkruar libri i Fukuyamas. Megjithatë bota historike dhe pas-historike nuk kanë mbetur aq të ndara siç e ka parashikuar ai. Procesi i globalizmit, veprimi i terrorizmit ndërkombëtar edhe në botën pashistorike dhe lëvizja e refugjatëve nga bota historike në atë pashistorike dëshmojnë për interkoneksionin e vazhdueshëm mes shteteve dhe kulturave. Përkundër angazhimeve të shumta të demokracive pashistorike në mbrojtjen e vetes nga kërcënimet e jashtme dhe në promovimin e çështjes së demokracisë në vendet të cilat ajo nuk egziston, raportet në mes të demokracive dhe jo-demokracive karakterizohen nga mosbesimi dhe frika e ndërsjellë.

Shumë kritikë të Fukuyamas mbrojnë pikëpamjen se demokracia liberale nuk paraqet një gjendje stabile përfundimtare. Vetë shtete që zbatojnë këtë sistem kanë kundërshti të shumta të brendshme dhe mes tyre. Raportet brenda dhe mes shteteve nuk karakterizohen nga një sistem egalitar. Pabarazia në mes të shteteve ka natyrë ekonomike, kulturore dhe zhvillimore. Filozofi francez Jacques Derrida shkruan se “në vend të gëzimit për arritjen e idealit të demokracisë liberale dhe të tregut kapitalist në euforinë për fundin e historisë, në vend të festimit për ‘fundin e ideologjisë’ dhe fundin e diskurseve të mëdha emancipuese, le të mos e lëmë pas dore këtë fakt të qartë makroskopik, shfaqur nga faqe të panumërta të vuajtjes: asnjë shkallë e progresit nuk lejon të injorohet fakti se kurrë më parë, në shifra absolute, nuk ka pasur kaq shumë burra, gra dhe fëmijë, që janë nënshtruar, uritur ose shfarosur.”/dritare.net

Teza e Fukajamës⁵⁶ (për të cilin dimë të gjithë të paktën për tezën e tij mbi: "fundin e historisë") për mendimin tim është e paqëndrueshme edhe për shkak se ky "fundi i historisë" në një mënyrë është edhe fundi i dialektikës së gjërave në këtë botë, kjo pastaj sjellë fundin e mundësive që të zbulohet liria, e kjo më pastaj do të sillte edhe fundin e njeriut si qenie vullneti i të cilit është vullneti i krijuesit. Përkundër Fukajamës, unë mendoj se aty ku ka njerëz ka edhe liri, kurse aty ku ka liri me siguri aty do të ketë edhe kontestime politike, luftëra politike dhe ekonomike mes dinozaurëve konfesional, etnik, racor, gjinor, kulturore, e edhe qytetërues. Moderniteti i shikuar nga ky këndvështrim, do të thosha nuk mund të shënoj fundin e historisë së njëmendët. "Fundi..." Fukujamist, do thosha më tepër u adresohet fundit të ideologjive si krijesa dhe imagjinata të natyrës njerëzore, se sa proceseve politike, ekonomike, qytetëruese e kulturore që janë destinuar të mbijetojnë deri në ditën e gjykimit.

Gjatë viteve të fundit në botë është shfaqur një konsensus i jashtëzakonshëm lidhur me ligjshmërinë e demokracisë liberale si sistem qeverisës, pasi ai mposhti ideologjitë rivale, si monarkinë, fashizmin dhe më së fundi komunizmin. Veç kësaj, demokracia liberale mund të përbëjë "pikën e fundit të evoluimit ideologjik të njerëzimit" dhe "formën përfundimtare të qeverisjes njerëzore" dhe, si e tillë, ajo përbën "fundin e historisë". Kështu, përderisa format e mëhershme të qeverisjes karakterizoheshin me të meta të rënda dhe irracionalitete, të cilat çuan në rrënimin përfundimtar të tyre, demokracia liberale ishte e lirë nga këso kundërshti themelore të brendshme. Kjo nuk domethënë se në shtetet e sotme demokratike të qëndrueshme, si në Shtetet e Bashkuara të Amerikës, Francë apo Zvicër, nuk ka pabarazi apo probleme serioze shoqërore, por këto probleme rrjedhin nga zbatimi jo i plotë i parimit dypjesësh të lirisë dhe barazisë, mbi të cilat themelohet demokracia moderne dhe jo nga të metat e vetë sistemit në fjalë. Ndërkohë që disa shtete të sotme, nuk mund të arrijnë demokraci liberale të qëndrueshme dhe disa të tjera drejtohen nga forma të tjera më primitive të udhëheqjes, si: teokracia apo diktatura ushtarake, *ideali* i demokracisë liberale nuk mund të përmirësohet.⁵⁷ Artikulli fillestar ka nxitur jashtëzakonisht shumë komente dhe polemika.⁵⁸ Kritika mori forma të ndryshme, disa nga të cilat bazoheshin thjesht në keqkuptim të qëllimit original të shkrimit, ndërsa të tjerat, me mendjemprehtësi, depërtonin thellë, në thelb të diskutimit rreth aty shkrimi.⁵⁹ Shumë njerëz ishin të hutuar në lidhje me këtë artikull, në radhë të parë, për shkak të përdorimit të fjalës "histori". Duke e kuptuar historinë sipas domethënies konvencionale, si zhvillim i ngjarjeve, njerëzit theksonin rrëzimin e Murit të Berlinit, shtypjen komuniste në Kinë në Sheshin Tjenanmen dhe pushtimin e Kuvajtit nga Iraku, si tregues që "historia po vazhdonte" dhe se ky artikull, *ipso facto*, e kishte gabim.

Sidoqoftë, Fukuyama pohova se asaj që i kishte ardhur fundi, nuk ishte zhvillimi i ngjarjeve, madje as atyre të mëdha dhe të rëndësishme, por historisë. Fjala është për historinë e kuptuar si një proces më vete, koherent dhe evolutiv, kur merret parasysh përvoja e të gjithë popujve në të gjithë kohërat. Ky kuptim i historisë lidhet ngushtë me filozofin e madh gjerman Hegel (G. W. F. Hegel).⁶⁰ Ky kuptim është bërë pjesë e

⁵⁶ Fukajama, Frensis, *The end of History and the Last man*) CID, Podgorica 1999. fq 239.

⁵⁷ Marr nga vëllimi i një artikull i titulluar "Fundi i Historisë?", të cilin e kam shkruar për revistën *The National Interest*, në verën e vitit 1989.

⁵⁸ "The End of History?" *The National Interest* 16 (Summer 1989): 3-18.

⁵⁹ Për një përpjekje të hershme për t'u përgjigjur disa prej këtyre kritikave, shiko artikullin tim "Reply to My Critics," *The National Interest* 18 (Winter 1989-90): 21-28.

⁶⁰ <http://www.bota.al/2017/10/mesime-nga-hegeli-pjeset-me-te-rendesishme-te-vetes-sone-mund-ti-gjejme-ne-histori/>

ambientit intelektual ditor nga Karl Marksi (Karl Marx)⁶¹, i cili e huazoi këtë koncept të Historisë nga Hegeli, i cili është i nënkuptuar në përdorimin e fjalëve të tilla si “primitiv” apo “i përparuar”, “tradicional” apo “modern”, kur u drejtohem tipave të ndryshëm të shoqërive njerëzore. Për këta dy mendimtarë, ekzistonte një zhvillim koherent i shoqërive njerëzore, nga ato të thjeshta fisnore, që bazoheshin në skllavëri dhe bujqësi për sigurim të ushqimit, duke vazhduar me teokraci të ndryshme, monarki dhe aristokraci feudale, e deri te demokracia liberale bashkëkohore dhe kapitalizmi teknologjik. Ky proces zhvillimi nuk ishte as i rastit, as i pakuptueshëm; edhe pse nuk ka rrjedhë drejtvizore, edhe pse mund të jetë e diskutueshme, nëse njeriu është më i lumtur apo në gjendje më të mirë, si rezultat i “progresit” historik.⁶²

Fukujama dhe liri i tij mi fundin e historisë dhe njeriun e fundit ,urrresi, nuk është vlerësim i fundit të Luftës së Ftohtë, apo i cilësdo temë të ngutshme të politikës bashkëkohore. Ndërkohë që, ky libër na vë në dijeni për ngjarjet e tanishme botërore, lënda e tij i kthehet një pyetjeje të hershme: nëse për ne, në fund të shekullit të njëzetë, do të ketë kuptim që sërish të flasim për Historinë koherente dhe drejtimore⁶³ të njerëzimit që, përfundimisht, do ta çojë pjesën më të madhe të racës njerëzore në demokracinë liberale? Përgjigja të cilën unë e mendoj si : po; për dy arsye të ndryshme: njëra ka të bëjë me ekonominë dhe tjetra me atë që quhet “lufta për praninë”.

Natyrisht, nuk është e mjaftueshme të bëhet thirrje në autoritetin e Hegelit, Marksit apo cilitdo ithtar të tyre të sotëm, për të provuar vlefshmërinë e Historisë orientuese. Për një shekull e gjysmë, që kur ata shkruan, trashëgimia e tyre intelektuale është sulmuar pamëshirshëm nga të gjitha anët. Mendimtarët më të mëdhenj të shekullit të njëzetë, drejtpërsëdrejti e kanë sulmuar idenë se historia është proces koherent dhe i inteligjibil, në të vërtetë, ata kanë mohuar mundësinë, që çdo anë e jetës së njeriut të jetë e kuptueshme filozofikisht. Ne, në Perëndim, jemi bërë tërësisht pesimistë, për sa i përket mundësisë së përparimit të gjithanshëm në institucionet demokratike. Ky pesimizëm i thellë nuk është i rastësishëm, por lind nga ngjarje politike, vërtet të tmerrshme, të gjysmës së parë të shekullit të njëzetë. Dy luftëra botërore shkatërrimtare, lindja e ideologjive totalitare dhe kthimi i shkencës kundër njeriut, në formë të armëve bërthamore, si dhe dëmit të mjedisit natyror. Përvoja jetësore e viktimave të kësaj dhune politike të shekullit të kaluar –që nga të mbijetuarit e Hitlerizmit dhe Stalinizmit, e deri te viktimat e Pol Potit– nuk do të pranonin se ka progres historik. E vërteta është se ne aq shumë jemi mësuar të presim se e ardhmja do të përmbajë lajme të këqija, për sa i përket shëndetit dhe sigurisë, si dhe praktikave politike liberale demokratike, sa që mezi dallojmë lajmet e mira kur ato vijnë.

Sidoqoftë, tashmë lajmet e mira kanë ardhur. Zhvillimi më i rëndësishëm i çerekut të fundit të shekullit të njëzetë ishte zbulimi i dobësisë së madhe në zemër të diktaturave, në

⁶¹ <https://educatealbania.wordpress.com/2014/10/09/marksizmi-marxism/>

⁶² Si Hegeli, ashtu edhe Marksi, besonin se evolucioni i shoqërive njerëzore nuk ishte i pafund, por do të përfundojë kur njerëzimi të arrijë një formë të shoqërisë, e cila do të kënaqë dëshirat më të thella dhe më themelore. Kështu, që të dy mendimtarët parashtruan një “fund të historisë”. Për Hegelin ky ishte shteti liberal, ndërkaj për Marksit ishte shoqëria komuniste. Kjo nuk do të thotë që cikli natyror i lindjes, i jetës dhe i vdekjes do të mbarojë, që ngjarje të rëndësishme nuk do të ndodhin dhe se gazetaret që njoftojnë për to do të ndërpriten së botuari. Më saktë, kjo do të thotë se nuk do të ketë progres të përtejme në zhvillimin e parimeve dhe institucioneve themelore, sepse të gjitha çështjet, vërtetë të mëdha, janë zgjidhur dhe rregulluar.

⁶³ Në origjinal “Directional History”. Duke marrë para sysh mungesën e një koncepti të përshtatshëm në gjuhën shqipe që do t’i korrespondonte konceptit “directional history” në anglisht, pas këshillimeve të shumta, vendosem që në shqip ta përshtasim si “Histori drejtimore”, edhe pse jemi të vetëdijshëm që si trajtë nuk figuron në fjalorin aktual të shqipes, por që jemi të bindur që në një masë të madhe bart po atë mesazh që Fukujama dëshiron ta bartë përmes konceptit “directional history”.

dukje të fuqishme, qofshin ato të së djathtës ushtarako-autoritare apo të së majtës komunisto-totalitare. Përgjatë dy dekadave të fundit qeveritë e fuqishme, vazhdimisht kanë dështuar në vendet nga Amerika Latine tek Europa Lindore, nga ish-Bashkimi Sovjetik te Lindja e Mesme dhe Azia. Ndërkohë që, këto rënie nuk u hapin rrugë gjithmonë demokracive të qëndrueshme liberale. Demokracia liberale mbetet e vetmja aspiratë politike koherente që përfshin rajone dhe kultura të ndryshme, anëmbanë globit. Veç kësaj, parimet liberale në ekonomi – “tregu i lirë” – janë përhapur dhe kanë prodhuar me sukses nivele të pasqorë të mirëqenies materiale, si në shtetet industrialisht të zhvilluara, ashtu edhe në shtetet të cilat, në përfundim të Luftës së dytë botërore, kanë qenë pjesë e Botës së Tretë të varfër. Revolucioni liberal, në mendimin ekonomik, nganjëherë i ka paraprirë dhe nganjëherë ka ardhur pas lëvizjes drejt lirisë politike në të gjithë globin tokësor.

Të gjitha këto zhvillime, shumë të ndryshme, nga historia e tmerrshme e gjysmës së parë të këtij shekulli, kur marshonin qeveritë totalitare të së djathtës dhe së majtës, sugjerojnë nevojën për të shqyrtuar përsëri pyetjen nëse ka ndonjë fije më të thellë lidhjeje në themel të tyre apo nëse ato janë vetëm raste aksidentale të fatit të mirë? Duke shtruar përsëri pyetjen, nëse ka diçka që i thonë Histori Universale e njerëzimit, unë po e vazhdoj diskutimin që ka nisur në vitet e hershme të shekullit të nëntëmbëdhjetë, por në kohën tonë është lënë pas dore, pak a shumë, për shkak ngjarjeve të çuditshme, të cilat njerëzimi i ka përjetuar që prej atëherë. Duke u mbështetur në idetë e filozofëve, siç është Kanti dhe Hegeli, të cilët më parë e parashtruan këtë pyetje, shpresoj se argumentet e paraqitura këtu, bazohen në argumentet e tyre.

Ky libër pretendon të paraqesë jo një, por dy përpjekje të ndara për të përvijuar një Histori Universale të këtillë. Pasi që në pjesën e parë, kam vërtetuar se pse ka nevojë të shtrojmë çështjen e mundësisë së Historisë Universale, në pjesën e dytë propozoj një përgjigje fillestare, duke u orvatur të përdorë shkencën natyrore bashkëkohore, si rregullues ose mekanizëm, për të shpjeguar kahun dhe koherencën e Historisë. Shkencat natyrore bashkëkohore janë pikënisje të mira, pasi janë aktivitete të vetme shoqërore të rëndësishme që, sipas marrëveshjes së përgjithshme, janë edhe grumbulluese, edhe orientuese; edhe pse ndikimi i tyre përfundimtar, në lumturinë e njeriut, është i paqartë. Pushtimi progresiv i natyrës, i cili është mundësuar me zhvillimin e metodës shkencore në shekujt e gjashtëmbëdhjetë dhe shtatëmbëdhjetë, ka ecur në pajtim me rregulla të përcaktuara saktë, të vëna jo nga njeriu, por nga natyra dhe ligjet e natyrës.

Zhvillimi dhe shtrija e shkencave natyrore bashkëkohore ka pasur ndikim të njëjtë në të gjitha shoqëritë që e kanë përjetuar atë, për dy arsye:

Në radhë të parë, teknologjia u jep epërsi vendimtare ushtarake vendeve që e zotërojnë atë dhe, duke pasur parasysh mundësinë e vazhdueshme të luftës në sistemin e ndërkombëtar të shteteve, asnjë shtet që e çmon pavarësinë e tij, nuk mund të mos e marrë në konsideratë nevojën për modernizim të mbrojtjes.

Së dyti, shkencat natyrore bashkëkohore krijojnë mundësi të barabarta për prodhim ekonomik. Teknologjia mundëson akumulim të pakufizuar të pasurisë, si dhe kënaqjen e dëshirave, përherë në rritje, të njeriut. Ky proces garanton një homogjenizim në rritje të të gjitha shoqërive njerëzore, pavarësisht nga prejardhjet e tyre historike apo trashëgimitë kulturore. Të gjitha vendet që kalojnë nëpër modernizimin ekonomik duhet që gjithnjë e më shumë t'i ngjajnë njëri-tjetrit. Ata duhet të bashkohen në shkallë kombëtare në bazë të një shteti të centralizuar, të urbanizohen, të zëvendësojnë format tradicionale të

organizimit shoqëror si: fisi, sektori dhe familja, me forma racionale ekonomike të bazuara në funksionin që e kanë dhe në frytin që e japin, si dhe të sigurojnë shkollim universal për qytetarët e tyre. Shoqëritë e tilla janë bërë gjithnjë e më shumë të lidhura me njëra-tjetrën me anë të tregjeve globale, si dhe përhapjes së kulturës universale konsumuese. Për më tepër, duket se logjika e shkencës natyrore moderne dikton një zhvillim universal në drejtim të kapitalizmit. Ndërsa ekonomia, tejet e centralizuar, ka aftësi të arrijnë nivelin e industrializimit, në të cilën ishte Europa në vitet 1950-të, përvoja e ish-Bashkimit Sovjetik, e Kinës dhe e shteteve të tjera socialiste tregon se ajo është e papërshtatshme për të krijuar atë që është quajtur ekonomi komplekse “pas-industriale”, në të cilat informata dhe risia teknologjike luajnë një rol shumë më të madh.

Por, përdërisa mekanizmi historik, i përfaqësuar nga shkenca natyrore bashkëkohore, mjafton për të shpjeguar një pjesë, goxha të madhe, të karakterit të ndryshimit historik dhe njëtrajtshmërinë në rritje të shoqërive bashkëkohore, ajo nuk mjafton për të vlerësuar dukurinë e demokracisë. Nuk ka dyshim se vendet më të zhvilluara janë, gjithashtu, vendet me demokraci më të suksesshme. Por, ndërsa shkenca natyrore moderne na rrëfen udhën për te portat e Tokës së Premtuar të demokracisë liberale, ajo nuk na çon te vetë Toka e Premtuar, meqë nuk ka ndonjë arsye ekonomike që industrializimi i zhvilluar të prodhojë liri politike. Demokracia e qëndrueshme, nganjëherë është shfaqur në shoqëritë para-industriale, siç ka ndodhë në Shtetet e Bashkuara të Amerikës në vitin 1776, në anën tjetër, ka shumë shembuj nga e kaluara dhe e tanishmja kur kapitalizmi i zhvilluar teknologjik bashkekziston me autoritarizëm, që nga Japonia e Meixhit dhe Gjermania e Bizmarkut e deri te Singapori dhe Tajlanda e sotme. Në shumicën e rasteve, shtetet autoritare janë të zotë të prodhojnë norma të zhvillimit ekonomik, të paarritshme në shoqëritë demokratike.

Kështu, përpjekja jonë e parë, për të krijuar themelet për një histori drejtimore⁶⁴, është vetëm pjesërisht e suksesshme. Atë që e kemi quajtur “logjikë e shkencës natyrore bashkëkohore” në të vërtetë, është interpretim ekonomik i ndryshimit historik, por që si rezultat përfundimtar (ndryshe nga varianti marksist) shpie te kapitalizmi dhe jo te socializmi. Logjika e shkencës bashkëkohore mund të shpjegojë shumë botën tonë. Pse ne, banorët e vendeve demokratike të zhvilluara, jemi punëtorë të zyrave dhe jo punëtorë që me vështirësi fitojnë jetesën nga toka? Pse jemi anëtarë të sindikatave apo organizatave profesionale e jo të fiseve apo klaneve? Pse i bindemi autoritetit të eprorit burokratik e jo priftit? Pse jemi të shkolluar dhe flasim një gjuhë të përbashkët kombëtare?

Interpretimet ekonomike të historisë janë të paplota dhe të pakënaqshme, sepse njeriu nuk është thjesht një kafshë ekonomike. Në veçanti, interpretimet të tilla nuk mundin të shpjegojnë se pse me të vërtetë jemi demokratë, ithtarë të parimit të sovranitetit popullor dhe të garancisë së të drejtave themelore, nën udhëheqjen e ligjit. Për këtë arsye, në pjesën e tretë, libri i kthehet vlerësimit të dytë paralel të procesit historik. Një vlerësim që kërkon të rigjejë tërësinë e njeriut dhe jo vetëm anën e tij ekonomike. Për të bërë këtë, i kthehem Hegelit dhe shpjegimit hegelian jomaterialist të Historisë, që bazohet në “luftën për pranim.”

Sipas Hegelit njerëzit, sikurse edhe kafshët, kanë nevojë natyrore dhe dëshira për objekte jashtë tyre, siç është ushqimi, pija, strehimi dhe mbi të gjitha ruajtja e trupave të tyre. Megjithatë, njeriu ndryshon rrënjësisht nga kafshët, sepse veç kësaj ai e dëshiron

⁶⁴ Ang. Directional history

edhe dëshirën e njeriut tjetër, që do të thotë se ai dëshiron të jetë “i pranuar.” Në veçanti, ai dëshiron të jetë i pranuar si *qenie njerëzore*; me fjalë të tjera, si qenie me vlerë ose dinjitet. Kjo vlerë, në radhë të parë, është e lidhur me gatishmërinë e tij për të rrezikuar jetën e tij në luftën për prestigj të pastër. Vetëm njeriu është i zoti t’i mposhtë instinktet më themelore shtazarake, më e rëndësishmja e të cilave është instinkti për vetëruajtje për hir të parimeve dhe qëllimeve më të larta abstrakte. Sipas Hegelit dëshira për pranim fillimisht i shtyn dy luftëtarë të lashtë në një betejë vdekjeprurëse, për ta detyruar tjetrin të “pranojë” njerëzoren, duke rrezikuar jetët e tyre. Kur frika natyrore nga vdekja e gjunjëzon njërin luftëtar marrëdhënia e zotërisë dhe skllavit lind. Në fillim të historisë ajo që rrezikohet në këto beteja të përgjakshme nuk është ushqimi, strehimi a siguria, por thjesht prestigji i pastër. Dhe pikërisht sepse qëllimi i luftës nuk kushtëzohet nga biologjia. Hegeli e sheh këtë si dritëz të parë të lirisë njerëzore.

Në shikim të parë dëshira për pranim mund të duket si një koncept i panjohur, por ai është i vjetër po aq sa edhe tradita e filozofisë politike perëndimore dhe tërësisht përbën një pjesë të njohur të personalitetit njerëzor. Ajo, së pari, është përshkruar nga Platoni te *Republika*, ku shënoi se shpirti ka tri pjesë: atë të dëshirës, të arsyes dhe të asaj që ai e quajti *thymos*, ose pjesën “zemërake”. Një pjesë e madhe e sjelljes së njeriut mund të shpjegohet si kombinim i dy pjesëve të para: dëshirës dhe arsyes. Dëshira nxit njeriun të kërkojë gjëra jashtë vetes, ndërsa arsyeja ose të peshuarit mendor i tregon atij rrugën më të mirë për të arritur ato. Veç kësaj, njerëzit kërkojnë pranim të vlerës së tyre, ose të njerëzve, sendeve dhe parimeve, që sipas gjykimit të tyre, meritojnë të pranohen. Prireja për t’i dhënë vetvetes një vlerë të caktuar dhe për të kërkuar pranim të asaj vlere, është pikërisht ajo që me gjuhën e sotshme do ta quanim “vetëvlerësim.” Prireja për të ndjerë vetëvlerësim rrjedh nga pjesa e shpirtit e quajtur *thymos*. Është një ndjenjë e brendshme e njeriut për drejtësi. Njerëzit besojnë se kanë vlerë të caktuar dhe kur të tjerët i trajtojnë si më pak të vlefshëm se aq ata përjetojnë emocionin e *zemërimit*. Në anën tjetër, kur njerëzit nuk arrijnë të jetojnë me ndjenjën e tyre të vlerësimit, ata ndjejnë *turp* dhe kur vlerësohen drejtësisht, në raport me vlerësimin e tyre (për vetveten), ata ndjejnë *krenari*. Dëshira për pranim dhe emocionet shoqëruese të zemërimit, turpit dhe krenarisë janë pjesë të personalitetit njerëzor, vendimtare për jetën politike. Sipas Hegelit, ato paraqesin fuqinë lëvizëse të tërë procesit historik.

Sipas vlerësimit të Hegelit, dëshira për të qenë i pranuar si qenie njerëzore me dinjitet i ka çuar njerëzit, në fillim të historisë, në një betejë për jetë a vdekje, për prestigj. Rezultati i kësaj beteje ishte ndarja e shoqërisë njerëzore në klasë të zotërinjve, të cilët ishin të gatshëm të rrezikojnë jetët e tyre dhe në klasë të skllavëve, të cilët u dorëzuan para frikës nga vdekja. Por, marrëdhënia e zotërisë dhe e skllavit, që morri forma të ndryshme në të gjitha shoqëritë e pabarabarta aristokratike, karakteristike për pjesën më të madhe të historisë njerëzore, në fund të fundit, nuk arriti të kënaqë dëshirën për pranim as të zotërinjve, as të skllavëve. Skllavi, natyrisht, në asnjë mënyrë nuk u njoh si qenie njerëzore, por edhe pranimi që gëzonte zotëria, gjithashtu, ishte i mangët, sepse ai nuk njihej nga zotërinjtë e tjerë, por nga skllavërit njerëzorja e të cilëve ishte ende jo e plotë. Pakënaqësia me pranimin e mangët në shoqëritë aristokrate, formonte një “mospajtim” që sillte etapa të mëtejshme të historisë.

Hegeli besonte se “mospajtimi” i qenësishëm në marrëdhëniet e zotërisë dhe skllavit, më në fund u kapërcye, si rezultat i revolucionit francez, ndërsa dikush do të shtonte: atij amerikan. Këto revolucione demokratike shfuqizuan dallimin në mes zotërisë dhe

skllavit, duke i bërë ish-skllavërit zotërinj të vetvetes dhe duke ngritur parimet e sovranitetit popullor dhe sundimit të ligjit. Pranimi i pabarabartë i zotërinjve dhe skllavëve u zëvendësua me pranimin e përgjithshëm dhe të dyanshëm, ku çdo qytetar pranon dinjitetin dhe njerëzoren e çdo qytetari tjetër, ku ky dinjiteti pranohet edhe nga shteti, përmes dhënies të *së drejtave*.

Ky kuptim hegelian i domethënies së demokracisë liberale bashkëkohore dallon shumë nga kuptimi anglo-sakson, i cili ishte baza teorike për liberalizmin në shtetet si: Britania dhe SHBA-ja. Në atë traditë, kërkimi krenar i pranimi i nënshtrohet vetinteresit të iluminuar – dëshirës së kombinuar me arsyen – dhe, veçanërisht, dëshirës për vetëruajtje të trupit. Përderisa Hobbes, Locke dhe etërit e themelimit të SHBA-së, si Jefferson dhe Madison, besonin se të drejtat në një masë të madhe ekzistonin si mjete për të ruajtur sferën private, ku njerëzit do të mund të pasuroheshin dhe të kënaqnin dëshirat e shpirtave të tyre⁶⁵, Hegeli shihte të drejtat si qëllime në vete, pasi ajo që, me të vërtetë, i kënaq qeniet njerëzore, nuk është aq mirëqenie materiale sa është pranim i pozitës dhe i dinjitetit të tyre. Me Revolucionin Amerikan dhe atë Francez, Hegeli pohoi se historisë i erdhi fundi, sepse dëshira që kishte lëvizur procesin historik –lufta për pranim – tani është kënaqur në një shoqëri, e cila karakterizohet me pranim të përgjithshëm dhe të ndërsjellë. Asnjë rregullim tjetër i institucioneve shoqërore njerëzore nuk mund të kënaqë më mirë këtë dëshirë, prandaj asnjë ndryshim i mëtejshëm progresiv i historisë nuk është i mundshëm.

Atëherë, dëshira për pranim mund të jetë hallka e humbur që lidh ekonominë liberale me politikën liberale që mungon në shqyrtimin ekonomik të Historisë në pjesën e dytë. Dëshira dhe arsyeja, së bashku, janë të mjaftueshme për të shpjeguar procesin e industrializimit dhe në përgjithësi një pjesë më të gjerë të jetës ekonomike, por ato nuk mund të shpjegojnë përpjekjen për demokracinë liberale, e cila përfundimisht buron nga *thymosi*, pjesa e shpirtit që kërkon pranim. Ndryshimet shoqërore që përcjellin industrializimin e përparuar, në veçanti arsimimi i përgjithshëm, duket se lirojnë një kërkesë të caktuar për pranim që nuk ekzistonte në mesin e popullatës më të varfër dhe më të paarsimuar. Ndërkohë që standardet e jetesës përmirësohen, popullatat bëhen gjithnjë e më shumë kozmopolite dhe më mirë të edukuara. Ndërkaq, shoqëria në tërësi arrin barazi më të madhe të kushteve, atëherë njerëzit nisin të kërkojnë, jo vetëm më shumë pasuri, por edhe pranim të statusit të tyre. Po që se njerëzit nuk do të përbëheshin prej asgjë më shumë se dëshira dhe arsyeja, ata do të kënaqeshin me jetën, siç është në shtetet autoritare të orientuara nga tregu, si: Spanja e Frankos, Korea Jugore, Brazili, nën udhëheqjen ushtarake. Por ata, gjithashtu, kanë krenari *thymotike* në vetëvlerësimin e tyre dhe kjo i nxit ata të kërkojnë qeveri demokratike, që i trajton si të rritur dhe jo si fëmijë dhe ua njeh autonominë si individë të lirë. Në kohën tonë komunizmi është zëvendësuar me demokracinë liberale, sepse ai (komunizmi) siguron një formë tejet të mangët të pranimi.

Të kuptuarit e rëndësisë së dëshirës për pranim, si motor i historisë, na lejon të riinterpretojmë shumë dukuri që, përndryshe, siç duket janë të njohura për ne, siç është: kultura, feja, puna, nacionalizmi dhe lufta. Pjesa e katërt është orvatje për të bërë pikërisht këtë dhe për të projektuar në ardhmëni disa nga mënyrat e ndryshme, në të cilat

⁶⁵ Llok (Locke) dhe veçanërisht Madison (Maddison) kuptuan se një nga synimet e qeverisë republikane ishte të ruajë vetëfirmimin krenar të qytetarëve.

manifestohet dëshira për pranim. Për shembull, besimtari fetar kërkon pranimin e zotave të tij apo të praktikave të shenjta, ndërkohë që nacionalisti kërkon të pranohet gjuha, kultura dhe grupi i tij etnik. Të dy këto forma të pranimit janë më pak racionale, sesa pranimi universal i shtetit liberal, sepse ato bazohen në dallime arbitrare në mes së shenjtës dhe profanes, ose në mes grupeve shoqërore njerëzore. Për këtë arsye, feja, nacionalizmi dhe tërësia e zakoneve etike dhe adeteve (më gjerësisht “kultura”) tradicionalisht janë interpretuar si pengesa për krijimin e institucioneve të suksesshme demokratike, politike dhe të ekonomisë së tregut të lirë.

Por, e vërteta është shumë më e ndërlikuar, meqë suksesi i politikës liberale dhe ekonomisë liberale shpeshherë mbështetet në forma irracionale të pranimit, të cilat mendohej se liberalizmi i tejkalon. Në mënyrë që demokracia të funksionojë, qytetarët duhet të krijojnë një krenari irracionale për institucionet e tyre demokratike dhe, gjithashtu, duhet të zhvillojnë atë që Tokvill (Tocqueville) e quajti “art i të shoqëruarit”, që bazohet në lidhje krenare me bashkësitë e vogla. Këto bashkësi, shpeshherë, bazohen në fe, etni ose në forma të tjera të pranimit, të cilat janë larg pranimit universal, në të cilin bazohet shteti liberal. E njëjta vlen edhe për ekonominë liberale. Në traditën ekonomike liberale në Perëndim, tradicionalisht puna është kuptuar si veprimtari në thelb e pakëndshme që kryhet për hir të kënaqjes së dëshirave të njeriut dhe për lehtësim të dhembjeve të tij. Por, në kultura të caktuara me etikë të fortë të punës, siç është ajo e ndërmarrësve protestantë, të cilët e krijuan kapitalizmin europian apo e elitave, të cilët e modernizuan Japoninë pas restaurimit të Meixhit (Meiji), puna bëhej për t’u arritur pranimi. Deri në ditët e sotme, etika e punës në shumë vende aziatike mbështetet jo aq shumë në stimuj materialë, sa në pranimin nga grupet mbizotëruese shoqërore që e siguron puna, që nga familja e deri te kombi, në të cilat bazohen këto shoqëri. Kjo lë të kuptohet se suksesi i ekonomisë liberale bazohet, jo vetëm në parime liberale, por, gjithashtu, kërkon forma irracionale të *thymos*.

Lufta për pranim na pajis me njohuri për natyrën e politikave ndërkombëtare. Dëshira për pranim që shkaktoi betejën e parë të përgjakshme ndërmjet dy luftëtarëve individualë për prestigj, logjikisht shpie tek imperializmi dhe perandoria botërore. Marrëdhënia e zotërisë dhe skllavit, në nivel të brendshëm, në mënyrë të natyrshme përsëritet në nivel shtetesh, ku kombet si tërësi kërkojnë pranim dhe hyjnë në luftëra të përgjakura për epërsi.

Nacionalizmi, një formë e kohës ende jo gjithaq racionale e pranimit, ka qenë nxitës i luftës për pranim përgjatë qindra viteve të fundit dhe burim i konflikteve më të mëdha të këtij shekulli. Kjo është bota e “politikës së fuqisë,” e përshkruar kështu nga “realistë” të tillë të politikës së jashtme, siç është Henri Kisinxher (Henry Kissinger)

Por, nëse në rrënjë lufta është nxitur nga dëshira për pranim, është e arsyeshme që revolucionin liberal – i cili i shfuqizon marrëdhëniet e zotërisë dhe skllavit, duke i bërë ish-skllavërit zotë të vetvetes – duhet të ketë po të njëjtin ndikim edhe në marrëdhëniet ndërmjet shteteve. Demokracia liberale zëvendëson dëshirën irracionale për të qenë i pranuar si më i madh se të tjerët me dëshirën racionale për t’u pranuar si i barabartë. Atëherë, bota e ngritur mbi demokracinë liberale duhet të ketë më pak nxitje për luftë, meqenëse të gjitha kombet në mënyrë të ndërsjellë pranojnë ligjshmërinë e njëri-tjetrit. Dhe, me të vërtetë, në shekujt e fundit ka dëshmi të konsiderueshme empirike se shtetet demokratike liberale nuk sillen si imperialistë me njëri-tjetrin, madje edhe atëherë kur janë plotësisht të zotë të nisin luftën me shtetet që nuk janë demokratike dhe që nuk i kanë të përbashkëta vlerat themelore. Aktualisht nacionalizmi është në rritje në rajonet si:

Europa Lindore dhe ish-Bashkimi Sovjetik, ku popujt për një kohë të gjatë janë privuar nga identiteti i tyre kombëtar dhe, sidoqoftë, në mesin e nacionaliteteve më të vjetra dhe më të sigurta të botës, nacionalizmi po pëson një proces ndryshimi. Kërkesa për pranim kombëtar në Europën Perëndimore është zbutur dhe përshtatur me kërkesën për pranim universal, siç ka qenë rasti me fenë, tre apo katër shekuj më parë.

Pjesa e pestë dhe e fundit e këtij libri merret me çështjen e “fundit të historisë,” dhe krijesës që shfaqet në fund, “njeriut të fundit.” Në rrjedhën e debatit fillestar rreth artikullit të *National Interest*-it, shumë njerëz pretendonin se mundësia e përfundimit të historisë sillet rreth çështjes nëse ekzistojnë alternativa të zbatueshme dhe me shanse për sukses të demokracisë liberale, të dukshme sot në botë. Kishte debat të madh në lidhje me çështje të tilla si: nëse komunizmi ka vdekur me të vërtetë, nëse feja apo ultranacionalizmi mund të rikthehen përsëri, dhe të tjera. Por, çështja më e thellë ka të bëjë me mirësinë e vetë demokracisë liberale dhe jo vetëm me atë se a do t’i mundë rivalët e tij të tanishëm. Duke pohuar se demokracia liberale është, tani për tani, e sigurt nga armiqtë e jashtëm, a mund të themi se shoqëritë e suksesshme demokratike do të mbesin ashtu pambarim? Apo, a është demokracia liberale pre e kundërshtive të brendshme serioze, aq serioze, sa që mund ta rrënojnë këtë sistem politik? Nuk ka mëdyshje se demokracia bashkëkohore përballet me një numër të problemeve të rënda, që nga droga, mungesa e strehimit dhe krimi e deri te ndotja e ambientit dhe kotësia e konsumerizmit. Por, siç duket, këto probleme nuk janë të pazgjidhshme në baza të parimeve liberale dhe as aq serioze sa të rrënojnë shoqërinë në tërësi, siç u shemb komunizmi në vitet e tetëdhjeta.

Duke shkruar në shekullin e njëzetë, interpretuesi i madh i Hegelit, Aleksandër Kozhev (Alexandre Kojève), në mënyrë të prerë pohon se historia ka mbaruar, sepse ajo që ai e quan “shteti universal dhe homogjen” – atë që ne mund ta kuptojmë si demokraci liberale përfundimisht e ka zgjidhur problemin e pranimi, duke e zëvendësuar marrëdhënien e zotërisë dhe skllavit me pranim të përgjithshëm dhe të barabartë. Atë që njeriu e kërkonte gjatë rrjedhës së historisë –ajo që më parë i lëvizte “etapat e historisë” – ishte pranimi. Në botën moderne, ai më në fund e gjeti atë dhe mbeti “plotësisht i kënaqur.” Kozhev këtë e pohoi shumë seriozisht dhe meriton të merret seriozisht edhe nga ne, sepse problemi i politikës së njeriut gjatë mileniumeve të kaluara, është e mundur të kuptohet si orvatje për të zgjidhë *problemin* e pranimi. Pranimi është problemi qendror i politikës, sepse ai është filli i tiranisë, imperializmit dhe dëshirës për të dominuar. Por, ndërkohë që ka anën e errët, ai nuk mund thjesht të largohet nga jeta politike, sepse ai njëkohësisht është baza psikologjike për virtytet politike, siç është: guximi, patriotizmi dhe drejtësia. Të gjitha komunitetet politike duhet të shfrytëzojnë dëshirën për pranim, ndërkohë që duhet të ruhen nga efektet e dëmshme të tij. Nëse qeveria kushtetuese bashkëkohore, e ka gjetur me të vërtetë formulën, me anë të së cilës të gjithë pranohen në mënyrën që shmang shfaqjen e tiranisë, atëherë ajo, me të vërtetë, duhet të ketë pretendim të posaçëm për stabilitet dhe jetëgjatësi në mesin e regjimeve që janë shfaqur në tokë.

Por, a është pranimi, të cilin e gëzojnë qytetarët e vendeve demokratike liberale të sotme “plotësisht i kënaqshëm”? E ardhmja afatgjatë e demokracisë liberale dhe alternativat e saj që mund të dalin ndonjëherë, para së gjithash, varen se si do t’i përgjigjen kësaj pyetjeje. Në pjesën e pestë skicojmë dy përgjigje të gjera të së majtës dhe së djathtës. E majta do të thoshte se pranimi universal në demokracinë liberale është detyrimisht i paplotë, sepse kapitalizmi krijon pabarazi ekonomike dhe kërkon ndarje të punës që, *ipso*

facto, nënkupton pranim të pabarabartë. Në këtë kuptim, niveli absolut i mirëqenies së një kombi nuk jep zgjidhje, sepse do të vazhdojë të ketë të tillë që janë relativisht të varfër dhe rrjedhimisht të padukshëm si qenie njerëzore për bashkëqytetarët e tyre. Me fjalë të tjera, demokracia liberale vazhdon të pranojë njerëzit e barabartë në mënyrë të pabarabartë.

Kritika e dytë e pranimi universal dhe, për mendimin tim më e forta, vjen nga e djathta thellë e shqetësuar nga ndikimet nivelizuese të përkushtimit të Revolucionit Francez për barazi njerëzore. Kjo e djathtë zëdhënësin më të shkëlqyeshëm e gjeti te filozofi Fridrih Niçe (Friedrich Nietzsche), pikëpamjet e të cilit, në njëfarë mënyre, i ka parashikuar vrojtuesi i madh i shoqërive demokratike, Aleksis de Tokvil (Alexis de Tocqueville). Niçe besonte se demokracia moderne përfaqësonte jo vetësundim të ish-skllervëve, por fitoren e pakusht të skllavit dhe njëfarë morali të skllavit. Qytetari tipik i demokracisë liberale ishte “njeriu i fundit”, i cili, i shkolluar nga themeluesit e liberalizmit modern, besimin krenar te vlera e tij më e lartë e këmbëu me vetëruajtjen e rehatshme. Demokracia liberale prodhoi “njerëz pa gjoks,” të përbërë nga dëshira dhe arsyeja, por që u mungonte *thymosi*, të cilët janë të aftë të gjejnë mënyra të reja për të kënaqur një mori dëshirash të ulëta, përmes llogaritjes së vetinteresit të tyre afatgjatë. Njeriu i fundit nuk ka dëshirë për t’u pranuar si më i madh se të tjerët dhe pa një dëshirë të këtillë, asnjë epërsi apo arritje nuk është e mundur. I kënaqur me lumturinë e tij dhe i paaftë të ndjejë turp që nuk është i zoti të mposhtë këto dëshira, njeriu i fundit mbaron të jetë njeri.

Duke ndjekur vijën e mendimit të Niçes, jemi të detyruar të shtrojmë pyetjet vijuese: a nuk është njeriu, i cili është plotësisht i kënaqur vetëm me pranim universal dhe të barabartë, diçka më pak se qenie e plotë njerëzore? Më saktë, një objekt neverie, “njeri i fundit”, pa vullnet për përpjekje dhe pa aspiratë. A nuk është një anë e personalitetit të njeriut, që qëllimisht kërkon luftë, rrezik, sfidë dhe vallë a nuk do të mbesë kjo anë e paplotësuar nga “paqja dhe mirëqenia” e demokracisë liberale bashkëkohore? A nuk varet kënaqja e ca qenieve njerëzore nga pranimi, që qenësisht është i pabarabartë? Vërtet, a nuk e përbën dëshira për pranim të pabarabartë bazën për një jetë që mund të jetohej, jo vetëm në shoqëritë e kaluara aristokratike, por gjithashtu edhe në ato demokratike liberale moderne? A nuk varet, në një masë të caktuar, mbijetesa e ardhme e tyre nga shkalla e aspiratës së qytetarëve të tyre për të qenë të pranuar, jo vetëm si të barabartë, por edhe si më të lartë se të tjerët? Dhe, a nuk mund t’i çojë njerëzit frika, që përbuzshëm të bëhen “njerëzit e fundit”, ta tregojnë veten në mënyra të reja dhe të paparapara, sa të bëhen sërish “njerëz të parë”, të egër e të përfshirë në luftëra të përgjakshme për prestigj, kësaj radhe me armë bashkëkohore?

Ky libër mëton të merret me këto pyetje. Ato dalin në mënyrë të natyrshme porsa të pyesim se a ka diçka të tillë që quhet progres? Dhe, a mund të ndërtojmë një Histori Universale koherente dhe drejtimore të njerëzimit? Totalitarizmat e së djathtës dhe së majtës në pjesën më të madhe të këtij shekulli na kanë mbajtur shumë të zënë për të vrarë mendjen seriozisht me këtë pyetje. Por, venitja e këtyre totalitarizmave, tani kur shekullit po i vjen fundi, na fton që edhe njëherë të shtrojmë këtë pyetje të moçme.

2. Huntingtoni dhe teoria e përplasjes së civilizimeve

Po ja nis me mendimin e Fukuyamës i cili thot se: Samuel Huntington nuk kishte të drejtë për çdo gjë. Më shumë se kaq, madhështia e tij qëndron në aftësinë për të konceptualizuar ide të mëdha në një mori fushash të ndryshme.

E para esse në radhën e serisë që shënon 25 vjetorin e publikimit të 'Përplasja e Civilizimeve' nga Samuel Huntington. Kontribues tjerë janë Daniel E. Burns dhe Seth Cropsey & Harry Halem.

Pasiqë 'Përplasja e Civilizimeve' të Samuel Huntington është vënë përballë veprës time *Fundi i Historisë* në një numër të pafundëm të ligjëratave hyrëse të Marrëdhënieve ndërkombëtare në dy dekadat e fundit, më duhet t'ia nis duke shqyrtuar rezultatin që ne kemi përballë njëri-tjetrit. Për momentin duket sikur Huntington është duke triumfuar.⁶⁶ Në vitin 1993 bota akademike nisi të "gëlojë" dhe të zgjohej nga "gjumi intelektual" kur profesori i shquar i Harvardit, Samuel Huntington botoi në revistën prestigjioze "Foreign Affairs" artikullin me titull provokues "Përplasja e Civilizimeve"⁶⁷. Një artikull grishës, i cili prodhoi debate dhe klimë polemizuese ndoshta më tepër se gjithçka tjetër e botuar qysh nga koha e Luftës së Dytë Botërore.

Shndërruar më vonë në një vepër politike "ex cathedra", kjo tezë do të "lulëzonte" sërish dhe do të rimerrej në konsideratë fill pas ngjarjeve të kobshme të 11 Shtatorit në SHBA, ndikim i cili nuk është zbehur intelektualisht madje as edhe në ditët e sotme. Por ku konsiston në thelb kjo tezë "aq shumë e përfolur" dhe "e kontestuar", lind pyetja?! Ndikuar fuqimisht nga veprat e historianit kolos britanik, Arnold Toynbee⁶⁸ dhe hulumtimet e tij historike, Huntington argumenton se burimet fundamentale të konflikteve në botën bashkohore nuk do të kenë më karakter ekonomik dhe ideologjik por mosmarrëveshjet e mëdha që do ta mbështjellin erën tonë do të kenë natyrë kulturore. Ja sesi e jep ai shprehimisht këtë qëndrim të mbajtur në një pasazh tek "Përplasja e Civilizimeve":

"Pas Traktatit të Vestfalisë, konfliktet kanë venë ballë për ballë princërit, mbretërit dhe perandorët. Pas Revolucionit Francez ato kanë ndodhur mes kombeve. Në shek.XX-të, ato që u përplasën mes tyre qenë ideologjitë. Ndërsa në shek.XXI, ato do të bëhen sipas civilizimeve".

Nën influencën mentale të "Studimi i Historisë" të Toynbee-t dhe "analizës jetësore të disa njësive të caktuara të llojit njerëzor që ai i quan "Shoqëri" të cilat i klasifikon krishtërimi lindor, krishtërimi perëndimor dhe shoqëria islamike së bashku me reliktet e shoqërive të fosilizuara (judaizmi, manikeizmi Persian, jainizmi dhe disa variacione të budizmit) Huntington, duke përdorur dallimin ekumenik të shoqërive mbi bazën e elementit fetar që bën Toynbee, e zgjeron më tej duke e klasifikuar botën në tetë "qytetërime" të mëdha-në qytetërimin perëndimor, amerikano-latin, afrikan, islamik, kinez, hinduist, ortodoks, budist dhe japonez. Ai parashikonte se ingranazhet e krizave dhe gjakderdhjeve në të ardhmen do të zhvillohen përgjatë vijave ndarëse ndërmjet qytetërimeve.

Parë në një plan të parë, teza duket e mirëideuar, strukturuar në mënyrë solide dhe e mirëargumentuar shkencërisht, por si do ta shqyrtojmë më poshtë e ka edhe ajo

⁶⁶ Francis Fukuyama, Oktober, 23, 218, <https://politiko.al/trashegimia-e-ideve-te-huntington-nga-perplasja-e-qyteterimeve-te-kultura/>

⁶⁷ <https://www.foreignaffairs.com/authors/samuel-p-huntington>

⁶⁸ <https://global.oup.com/academic/product/a-study-of-history-9780195050806?cc=mk&lang=en&#>

“thembrën e Akilit” duke na paraqitur disa probleme si në aspektin e formulimit ashtu edhe në aspekte të tjera. Duke tentuar që të shërbej si një manual i përgjithshëm global për konfliktet dhe e ngritur mbi bazën e një shtrati historicist, kjo tezë synon të jetë “parashikuese” e kursit të ngjarjeve njerëzore dhe duke huazuar elementin “përplasje” të feve historike ti bjerë gongut apokaliptik dhe eskatologjik, duke e transformuar “manikeizmin fetar” në “darwinizëm kulturor”. Ajo na paraqet probleme së paku në tre drejtime kryesore:

Së pari, teza në fjalë nuk jep një definicion të qartë dhe shkencor për Civilizimin dhe Kulturën. Ndërsa “civilizimi” derivon nga fjala latine “civilta” dhe ka kuptimin “qytetari”, termi “kulturë” ka lidhje me mënyrat dhe stilet e ndryshme të sjelljes së personave në shoqëri të ndryshme. Ndërsa civilizimi ka të bëjë me rritjen, progresin, vetëdijen dhe ka një aspekt të dukshëm shkencor dhe teknologjik, kultura karakterizohet më tepër nga aspekti mendor dhe shpirtëror.

Megjithëse kultura është një aspekt thelbësor për të dalluar një shoqëri nga një tjetër dhe lidhet me qytetërimin (nganjherë duke u këmbyer edhe në mënyrë sinonimike) ajo nuk është domosdoshmërisht e pandashme nga ai.

Nga ana tjetër, kulturat nuk janë as homogjene dhe as konstante por të mbivendosura dhe fluide. Përgjatë historisë së njerëzimit, në çdo periudhë të tij, shoqëritë kanë kontribuar dhe kanë dhënë një ndihmesë të paçmueshme për progresin njerëzor dhe ky progres nuk ka qënë “frut dijeje” vetëm i një kulture dhe shoqërie të caktuar, siç etiketohet dhe trumbetohet në përgjithësi ajo perëndimore.

Së dyti, profesor Huntington i jep një rëndësi të tepruar faktorit fetar si faktor ndarjeje. Është e vërtetë që faktori fetar është një substancë përbërëse e një kulture të caktuar (ngadonjëherë edhe burim identiteti, përbashkësie dhe legjitimiteti) por nuk është faktori fetar ai faktor thelbësor për divergjencat dhe ndasitë kulturore ndërmjet civilizimeve. (territori, klima, kushtet historike dhe rrethana të tjera kanë ndikuar gjithashtu në këtë aspekt.) Ky “huazim” nga Toynbee e bën Huntingtonin të hamendësoj që feja duke qënë element qënësor i një kulture partikulare është rrjedhimisht edhe “gur themeli” për një qytetërim të caktuar.

Dhe duke qënë në një pozitë të tillë, ajo konstrukton gjithë arkitektonikën kulturore dhe politike të një civilizimi specifik. Ky “politizim i fesë” dhe “teologjizim i politikës” na çon tek pikëpamja endiste e përplasjes civilizimore.

Së fundmi, teza e profesor Huntingtonit ka karakter holist dhe determinist. Ajo pandeh se qytetërimet do të përplasen patjetër mes tyre dhe kjo përplasje do të jetë medoemos e pafund. -Por ajo që po vërejmë në aktualitetin e ditëve të sotme është se civilizimet nuk po përplasen me njëri-tjetrin. Siç thekson dhe profesori i Harvardit, Joseph Nye “më tepër konflikte kanë ndodhur brenda “qytetërimeve” të mëdha në hartën e botës së Huntingtonit (psh, brenda Afrikës apo botës islame) sesa midis tyre.” Sigurisht, terrorizmi është një faktor “shqetësues” dhe me karakter destabilizues, por kë to janë fraksione fetare fundamentale të cilat synojnë të krijojnë disharmoni në raporte dhe marrëdhënie me shtete të caktuara. Një musliman, një i krishterë dhe një hebre i moderuar mund të bashkëjetojnë fare mirë me njëri tjetrin në çdo anë të botës (qoftë atë orientale po ashtu edhe në atë oksidentale.) Problemi nuk është edhe aq religjioni në vetvete dhe kultura qytetërimore sesa “instrumentalizimi i fesë” nga organizata transnacionale si ato terroriste, të cilat dëshirojnë ta kthejnë botën në një kaos “krijues”.

Në këtë mjedis global të karakterizuar nga dinamizmi, ndërvarësia komplekse dhe oguri i një të ardhmeje të përbashkët, dialogu qytetërimor është një “conditio sine qua non” për arritjen e një paqeje të përhershme, bashkëpunimit ndërkombtar dhe progresit human. Në një Botë të Re, e lodhur më parë nga tingujt e plumbave dhe aroma e athët e barutit, “Oda e Gëzimit” do të jetë ajo që do të dëgjohet triumfalisht në Koncert dhe jo “Marshi Templar i Luftës”.

Çështja më e rëndësishme që ngre Huntington te *Përplasja* dhe në shkrime të ngjashme, e që mbetet për momentin një pohim i kontestuar, është ajo që ka të bëjë me ccështjen e vlerave universale. Huntington nuk besonte në ekzistencën e vlerave universale. Sipas tij, ccdonjëri nga civilizimet e mëdha u ndërtua rreth një game të caktuar vlerash të përbashkëta rrënjët e të cilave qëndronin në të kaluarën komplekse historike, dhe të cilat përfundimisht ishin në shpërpjesëtim me njëra tjetrën. Veçanërisht, Huntington argumentoi që vlerat universale nuk ishin në themelet e demokracisë liberale.

3. Integrimet rajonale dhe globale, dhe relativizimi i sovranitetit klasik shtetëror

Ne pamë më lartë që si termë globalizmi është i kamotshëm, andaj sipas autorit Joseph Nye, “globalizmi në thelbin e tij përshkruan dhe shënon jo më tepër se një botë e cila karakterizohet me rrjete të lidhjeve që i kapërcejnë hapësirat multi-kontinentale. Nga kuptimi logjik mund të konkludojmë se ende nuk mund të ketë një termë adekuatë i cili do të specifikonte në mënyrë më specifike këtë termë, por ky termë përafërsisht jep një dimension që lidhet me rrjetëzimet në hapësirat multi-kontinentale.

Megjithatë globalizmin duhet shikuar gjithnjë në të dyja aspektet. Pra, ky proces duhet shikuar në një dioptri analitike si nga pozicioni pozitiv poashtu edhe në atë negativ në mënyrë që të bëjmë një analizë më të thellë mbi këtë proces.

Duke pasur parasysh dimensionet e globalizmit do të theksoja se kompanitë e mëdha transnacionale dhe transakcionale të cilat menaxhojnë proceset globale në gjirin e tyre lidhin kontrata dhe lidhje ekonomike me të gjitha shtetet, pikërisht me ato shtete që kanë raporte multilaterale dhe që kanë interesa reciproke.

Ndaj, një shtet që të jetë anëtare e organizatave dhe në hap me proceset aktuale globale, padyshim se duhet së pari të krijoj kushte të favorshme për promovimin e shtetit, e për të vazhduar më pastaj edhe me zingjirin tjetër siç janë krijimi i politikave të favorshme për investuesit, pastaj krijimi i një ekonomie më të favorshme etj.⁶⁹ Të gjitha këto elemente që cekëm, por edhe elemente të tjera, në fakt tregojnë një pasqyrim të shkurtër mbi lidhshmërinë në mes të një shteti dhe globalizmit si proces i cili është bërë proces i padiskutueshëm në diskurset filozofike dhe sociologjike në shekullin XXI-të.

Një shtet (i jo integruar) aq sa ka pasur mundësi me të gjitha kapacitetet e veta bën të pamundurën që të jetë pjesë e ombrellës së madhe në proceset globale. E kur flitet mbi këto procese kemi fjalën për integrimin dhe anëtarësimin në shumë mekanizma,

⁶⁹ Një shembull ilustrues mund të marrim p.sh. MacDonalstin për të cilin ekzistojnë kushte dhe kritere të posaçme për të hapur një të tillë që nga licenca e deri tek kualiteti i shërbimit.

organizata, shoqata e të tjera me renome ndërkombëtare, me një karakter të veçantë siç janë: FMN-ja, OKB-ja, BB, NATO, BE-ja, e të tjera. Prandaj edhe anëtarësimi i këtyre shteteve në këto organizata të rëndësishme padyshim se ka karakter multidimensional. Këta shtete në njërin anë forcojnë pozitën e tyre si shtete , sigurojnë perspektivë euroatlantike dhe dëshmojnë se janë faktor stabiliteti dhe thyejn edhe paragjykimet e shumta të shumë skeptikëve, ndërsa në anën tjetër përveç karakterit politik që përfshinë shumë elemente, ekzistojnë edhe karaktere tjera siç janë ai ekonomik, kulturor, social etj, që do të zhvillonte një ekonomi të qëndrueshme, zbutje të papunësisë, ulje të shkallës së varfërisë, stimulimin e investitorëve, promovimin e vlerave kulturore etj.⁷⁰

Thënia e ish-presidentit Kennedy se mos pyet se çfarë bëri shteti për mua, por çfarë bëra unë për shtetin, mund të themi se ka kontinuitet. Prandaj, risocializimi me këto procese, integrimi social, kohezioni, dhe koordinimi me partnerët ndërkombëtar, mund të bëjë që këta shtete shumë shpejtë të kenë zhvillim të gjithmbarshëm. E kjo arrihet vetëm me punën ekipore, ide konstruktive, projekte konkrete, shoqëri civile më koherente dhe mbi të gjitha zhvillim të qëndrueshëm demokratik, e sidomos media të lira dhe të pavarura. Duke mos dashur që të ekzagjerohej edhe më tej, duhet potencuar se roli i këtyre proceseve në zhvillimin e këtyre shteteve që synim kanë integrimet globale , ka dimensione të ndryshme, por fokusi ynë kryesisht qëndron në këto dimensione si:

Promovim të shtetit – Zakonisht këta shtete edhe ashtu ka nevojë për përkrahje ndërkombëtare, sepse siç thotë profesori i njohur Francis Fukuyama “shteti nuk mbahet me infuzione”, që do të thotë se ka nevojë për shumë njohje dhe që të dëshmon teorinë dhe praktikën e “sui generis-it”....,

Promovim të kulturës – Kultura edhe pse në fakt paraqet të gjitha normat, vlerat që ka krijuar mendja apo dora e njeriut, ajo është një element i fuqishëm për identifikimin e një populli, kombi, shteti, shoqërie apo edhe vet individit. Me fjalë të tjera, kultura dhe promovimi i saj na paraqet një ikonë të madhe në galerinë e vetë qytetarëve, andaj edhe është e rëndësishme promovimi i saj.

Zhvillim ekonomik – Në diskurset filozofike termi zhvillim ekonomik dita ditës po merr një kahje tjetër, prandaj integrimi i këtyre vendeve në këto procese globale padyshim se do të hapte rrugë tjera për një zhvillim të qëndrueshëm ekonomik, sepse ekonomia sot konsiderohet kriter determinimi në botën e postmodernitetit, në botën e kapitalizmit modern, kështu që një shtet i cili ka një ekonomi të qëndrueshme (pasi që motori i shtetit është padyshim ekonomia), atëherë zhvillimi ekonomik do të kishte efekte korrelative me zhvillimet dhe ndryshimet sociale në vend dhe më tej.

Këto dimensione që cekëm, por edhe dimensione tjera, padyshim se përbëjnë një gamë të veçantë në rolin e proceseve integruese globale të vendeve të cilat kanë nevojë për një integrim të tillë ku do të promovonin më tej vetveten. Andaj, ne u munduam që në pika të shkurtra të reflektojmë mbi aspektet dhe dimensionet pozitive lidhur me këto procese, por në anën tjetër ekzistojnë edhe aspektet negative tek disa procese të tilla, sepse mbi të gjitha globalizmi mund të konsiderohet edhe si një proces i cili me një dorë jep dhe me tjetrën merr! Sovraniteti klasik udhëzon se sovraniteti është statusi I mosmarrjes së urdhërave nga asnjë autoritet më I lartë. Të jesh Sovran ne kuptimin

⁷⁰ Aktualisht, Kosova si shtet edhe pse është anëtare në FMN-n dhe BB-së, ajo duhet të jetë koshiente që të bëjë hapa të duhura edhe në menaxhimin e punëve (kriterëve të parashtruara nga BE-ja) në njërin anë dhe në anën tjetër të bëjë përpjekje që të anëtarësohet edhe në OKB, sepse anëtarësimi në këtë organizatë të rëndësishme do të hapte dyert edhe për procese tjera globale dhe integruese.

politik nënkupton të jeshë autoriteti më i lartë suprem si në plan të brendshëm ashtu edhe në plan të jashtëm, që dmta ta kontrollojsh territorin në mënyrë të pavarur. Sovraniteti shtetëror nënkupton kontrollimin e territorit shtetëror rëndë juridikeionit tënd pa lejuar asnjë ndërhyrje as nga Brenda e as nga jashta ë do të mund të pengonte apo ta kufizonte atë fuqi.⁷¹ Mirpo, dekadave të fundit, sovrانيتi klasik I tipit Ëestphalian (I gjithfuqishëm, absolut, I pacenueshëm) fillon të relativizohet me zhvillimet e reja politike sin ë aspektin e brendshëm ashtu edhe në aspektin e jashtëm. Shtetet nuk mund të fshiheshin Brenda kufijve të shteteve komëtare dhe të thirreshin në një mosndërhyrje në punët e brendshme dhe në emër të këtij sovrانيتi klasik të bënin cka të donin me qytetarët që ishin Brenda juridiksionit të tyre (rasti I Kosovës dhe intervenimi ushtarak ndërkomëtar I NATO-s kundër Sërbisë e bëri real këtë drejtim të ri të relativizimit të sovrانيتit shtetëror të dhunshëm).⁷²

Sikur nisi të vetëkuptohet se sovrانيتi klasik ende mbizotëron sistemet politike aktuale ndërkaq që disa forma të reja inegruese evropiane sikur provuan nga gjysma e dytë e shek XX se, krahas modelit të funksionimit të sistemit politik të bazuar kryesisht në shtetëroren, filloi të krijohet edhe një model I ri me tendenca mbishtetërore. Shtetet kombe vazhdojnë të funksionojnë në Evropën e shek XXI kryesisht sipas modelit të Vestphalisë, por, pos funksionimit të sistemit politik të bazuar mbi këtë sovrانيتet kombëtar, filloi të funksionojë edhe një sovrانيتet mbikombëtarë.⁷³

4. Një sovrانيتet i ri-i ndërvarur

Etimologjia e fjalës sovrانيتet vjen nga latinishtja *superus*, që do të thotë superior. Sovrانيتeti është parimi i autoritetit suprem. Në fushën e politikës, sovrانيتeti është e drejta absolute e e ushtrimit të një autoriteti (legjislativ, juridik, ekzekutive) në një rajon, në një vend apo mbi një popull.

Sovrانيتeti kombëtar karakterizon pavarësinë e shtetit komb në raport me shtetet e tjera ose me institucionet ndërkombëtare, përveç autoriteve që ky shtet ka pranuar lirisht të cedojë. *Sovrانيتeti është fuqia absolute dhe e përhershme e një republike*.⁷⁴ Asnjë pushtet nuk është më superior se pushteti sovran, që nuk mund të zhduket, por edhe nuk është i pakufizuar (ushtrohet mbi domenin publik, jo privat).

Për *Jean-Jacques Rousseau*, populli është i vetmi mbajtës legjitim i sovrانيتetit. Sovrانيتeti mund të mbahet dhe ushtrohet nga:

- perëndia apo priftërinjtë (teokraci)
- një person i vetëm (monarki)
- një grup njerëzish (oligarki)
- kombi (demokracia përfaqësuese)
- populli (demokracia e drejtpërdrejtë)

⁷¹ Marr nga : Studime Evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka-Mr.Sc. Arta Ibrahim, fq99

⁷² Mw tepwr shih: Blerim Reka, "UNMIK as an International Governance with Post-war Kosova: NATO's Intervention, UN Administration, Kosovar Aspirations", Logos A, Shkup, 2003

⁷³ Marr nga : Studime Evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka-Mr.Sc. Arta Ibrahim, fq100

⁷⁴ Jean Bodin në veprën e tij madhore "*Les six livres de la Republique*". Në kapitullin e 8-të të librit të parë gjëndet akti i vertetë i lindjes së nocionit modern të sovrانيتetit. Bodin shkruante që "*sovrانيتeti është fuqia absolute dhe e përhershme e një Republike*"

Në të drejtën, është Kushtetuta ajo që përcakton se si ushtrohet sovraniteti, cilat janë institucionet që kanë fuqi dhe se si ato kontrollohen.⁷⁵

Që nga oden dhe Ruso e tutje, nga ana e teoricientve është ngritur doktrina mbi sovranitetin popullor sipas së cilës sovraniteti uron nga populli dhe ushtrohet në emër të popullit. Rrënjët e sovranitetit real shtetëror I gjejmë në modelin e shtet-kombeve evropiane të krijuara pas paqës së Westphalisë (1964), që është I njohur si “sovraniteti Whestphalian” Kjo shprehje redukohej në thënien monarkike “shteti jam unë” që nënkupton se sovraniteti shtetëror kishte dimension personal. Më vonë (Brenda tranzicionit feudalizem-orgjezi dhe monarki-repulikë) sikur fillon një kolektivizim i sovranitetit dhe nja thënia “shteti jamë unë” filloj të aplikohet thënia “shteti jemi ne” ku Sovran më nuk ishte monarku por vet kombi.⁷⁶

Ndërsa, aspekti i jashtëm i sovranitetit është pavarësia. Shteti sovran është sinonim i shtetit të pavarur, duke qënë në pozicionin e barazisë juridike me shtetet e tjera dhe që përcakton lirisht politikën e tij të jashtme dhe të brendëshme, duke nënkuptuar lirinë analoge të zgjedhjeve.

Sovraniteti mund të kuptohet në dy këndvështrime, në atë juridik dhe atë politik. Përmes sovranitetit juridik Shteti mund të hyjë në marrëdhënie me shtete të tjerë apo organizata ndërkombëtare përmes njohjes dhe respektimit të traktateve ndërkombëtare dhe aleancave apo detyrimeve diplomatike. Sovraniteti politik i referohet fuqisë së Shtetit për të imponuar çdo gjë që atij i duket e nevojshme. Megjithatë shtetet kanë sovranitetin juridik, sovraniteti politik shpesh varet nga opinioni i shteteve të tjerë në termat e zhvillimit të tyre social, politik dhe ekonomik.

Në kushtet e globalizmit dhe të procesit të integrimit evropian, *sovraniteti i kufizuar* është bërë tashmë një realitet, duke u kthyer në një temë të nxehtë të debatit politik si edhe të shkencave politike.

Nga ushtrimi i sovranitetit rrjedh dhe e drejta e shtetit për të mbrojtur qytetarët e tij të cilët ndodhen në territorin e një shteti tjetër.

Bashkimi Evropian e ka çuar integrimin evropian – të shtyrë prej vullnetit të lirë të anëtarëve të tij, dhe jo forcës ushtarake – në nivele të paprecedentë, duke zënë një vend në reshtin e parë të inovacionit institucional. Por sot, ndjenjat në BE duket se priren drejt “konfliktit”, dhe jo “bashkëpunimit”.

Disa shtete anëtarë po tundin në ajër të drejtën e tyre sovranë për të mbështetur veprime të njëanshëm, madje edhe teksa kërkojnë asistencë financiareë, ndërkohë që të tjerë po veprojnë thjeshtë si kredidhënës, duke injoruar vuajtjet sociale që ka shkaktuar kriza aktuale e borxheve. Për t’u rikthyer në rrugën e integrimit inovativ, Bashkimi Evropian ka nevojë për një kuadër të debatit publik, i cili të përforcojë bashkëpunimin e efektshëm mes partnerëve dhe miqve, në vend që të nxisë konflikte mes rivalëve në dukje të papajtueshëm.

Në tërësinë e tij, integrimi evropian ka qënë një proces i harmonishëm, i rregullt dhe i drejtë. Shtetet anëtarë më pak të pasur përfituan nga instrumenta si Fondet Strukturorë dhe Fondi i Kohezionit, të cilët ofronin burime të konsiderueshëm për t’u bërë të mundur që të rrisnin të ardhurat për frymë. Por kriza e zgjatur ekonomike e ka ndryshuar perspektivën e qytetarëve të tyre, teksa një pjesë gjithnjë e më e madhe e sheh anëtarësinë

⁷⁵ Prof. Dr. Arsim Bajrami “E DREJTA KUSHTETUESE “

⁷⁶ Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr.Sc. Arta Irahimi, fq 99

në BE si diçka që ka më shumë kosto, se sa përfitime.

Nuk është habi që ky ndryshim ka nxitur thirrjet për më shumë “sovrانيتet kombëtar”, të cilat parti të populiste, si përshembull Syriza në Greqi, i kanë përkthyer në suksese elektorale. Të gjitha këto parti, qofshin në të djathtë apo në të majtë, vendosin sovranitetin kombëtar përballë të ashtuquajturave “fuqi të huaja”, dhe përpiqen që sipas këtij këndvështrimi të anojnë edhe boshtin politik të BE-së. Kjo pikëpamje reduksioniste është edhe zamka që mban të bashkuar koalicionin qeverisës në Greqi.

Në këtë debat shumë në modë, sovraniteti nënkupton “fuqizim” dhe institucionet europiane janë “jodemokratikë”. Kështu që, sovraniteti është bërë një koncept veçanërisht joshës për qytetarët e shteteve anëtarë të jugut të Europës, të cilët kanë ardhur duke besuar gjithnjë e më shumë se struktura “e ngurtë” e BE-së u është imponuar atyre. Ndërkohë, shtetet veriore të BE-së po bien pre e një mesazhi tjetër thjeshtësues: se shtetet e jugut janë shpenzues të papërgjegjshëm që duhen lënë t’i zgjidhin vetë problemet e tyre.

Në rrënjë të të dy këtyre pikëpamjeve është frika dhe pasiguria që ka prodhuar globalizimi, me qytetarët që shqetësohen për sigurinë e tyre dhe janë të pasigurtë për vendin që kanë në botë. Por nuk ka kthim pas në një rend global të përcaktuar prej shteteve-kombe të izoluar – ndonëse kjo nuk del prej retorikës që dominon diskutimet e sotëm.

Sigurisht, shtetet anëtarë të BE-së janë shtete sovranë, dhe ata negociojnë mes tyre si të tillë. Por ata janë gjithashtu të ndërruar, teksa veprimet e secilit shtet anëtar ndikohen prej faktorëve të jashtëm. Kjo ndërrarësi buron jo vetëm prej monedhës së përbashkët: është fryt i ndërveprimeve të pafundëm socioekonomikë, që i endin shtetet anëtarë të BE-së në një rrjetë dinamike.

Kjo është arsyeja përse një debat publik që merr në konsideratë vetëm dy skenarë ekstremë – integrimin e imponuar, apo sovranitetin kombëtar absolut – është ngatërrues dhe i rrezikshëm. Ai i vendos pjesëmarrësit në qoshe të kundërta, duke i përgatitur për konflikt – një rezultat i cili duhet të shmanget me çdo kusht.

Ka një rrugë të mesme. BE duhet të angazhohet për vazhdimin e demokratizimit të institucioneve të vet, ashtu si bëri kur i dha parlamentit europian të zgjedhur demokratikisht, një zë për zgjedhjen e presidentit të Komisionit Europian. Nga ana e tyre, vendet anëtarë të BE-së duhet të pranojnë se ata, si aktorë sovranë, zgjedhin integrimin sepse përfitimet e bashkimit të sovraniteve janë më të mëdhenj se sa kostot.

Institucionet europiane e reflektojnë këtë dinamikë. Mekanizmi Europian i Stabilitetit (MES), për shembull, është një projekt kolektiv që synon të ruajë stabilitetin fiskal të eurozonës, dhe nuk është një instrument dominimi apo konfrontimi. Burimet e MES i përkasin gjithkujt, ashtu sikurse falimenti i një shteti prek gjithkënd. Kur vendet me qëndrueshmëri fiskale injorojnë telashet e shteteve të tjerë anëtarë, atëherë ata po veprojnë kundër interesave të tyre.

Është e qartë se ndërrarësia nuk mund të shmanget; as edhe përgjegjësitë që ajo mbart. Ideja që, kur gjërat vështirësohen, një shtet i BE mund të zgjidhë problemet e tij duke iu kthyer sovranitetit kombëtar është intelektualisht e gabuar, është një fantazi politike, e si pasojë një burim frustrimi të konsiderueshëm social. Sovraniteti nuk e mohon ndërrarësinë.

Është koha që shtetet ta braktisin idenë që ekziston një forma magjike sovraniteti, e cila do i lejojë t’u shpëtojnë përgjegjësi që kanë si anëtarë të BE, pa pësuar kosto të rënda.

Në botën reale të Europës sot, huamarrësit nuk mund të prishin marrëveshjet që kanë bërë në këmbim të ndihmës, dhe huadhënësit duhet të pranojnë nevojën për të vazhduar duke kontribuar për fondin e shpëtimit.

Do të ndihmonte gjithashtu që huadhënësit të kuptonin se kontributet e tyre, ashtu si dekadat e mbështetjes për fondin e kohezionit, nuk do i varfërojnë (për shembull duke shteruar fondet e pensioneve). Përkundrazi, vendet huadhënës do të përfitojnë nga partnerë më të qëndrueshëm tregtarë për eksportet e tyre.

Miti i sovranitetit është përsëritur për një kohë shumë të gjatë në BE, duke nxitur ndjenjat e rrezikshme nacionaliste dhe frikën “nga tjetri”. Shtetet anëtarë, duke filluar nga Greqia, duhet ta pranojnë se ndërvarësia është e pashmangshme – dhe në të vërtetë ajo është e dëshirueshme nëse menaxhohet si duhet.

Siç e ka pranuar kohët e fundit Kryeministri grek, Alexis Tsipras, “Europa është një hapësirë për negociata dhe kompromise me dobi të ndërsjellë”. Integrimi ishte një zgjedhje – dhe ishte pozitive. Europa ka shumë punë për të bërë, për të forcuar identitetet e shumtë që nevojiten për të shmangur konfliktin. Qofshim nga veriu apo nga jugu, nga Gjermania apo nga Greqia, ne jemi të gjithë evropianë. Dhe për këtë arsye jemi më të pasur.⁷⁷

5. A bazohet sistemi politik I UE-së në parimin e sovranitetit klasik shtetëror, apo mbi parimin e supranacionalitetit?

Përgjigje të prerë në lidhje me këtë pyetje nuk ka. Të dyja përbëjnë bazën teorike dhe praktike të funksionimit të UE-së në rrafshin politik. Bazuar mbi parimin e supranacionalitetit, ku shtetet anëtare të UE-së vullnetarisht heqin dorë nga një pjesë e sovranitetit të tyre komëtar, ata nuk e shuajn krejtësisht sovranitetin dhe as parashenjat e shtetësisë kombëtare. Nga vet fakti se dy institucionet kryesore të UE-së, Këshilli Evropian⁷⁸ dhe Këshilli i Ministrave⁷⁹, meten institucione ndërqeveritare, ku fjalën kryesore dhe peshën vendimmarrëse e përcaktojnë qeveritë e shteteve anëtare si instrumente ekzekutive të këtij sovraniteti, dëshmon në favor të elementeve sovrane e jo të atyre supranacionale. Mirpo nga ana tjetër, institucionet tjera evropiane si Komisioni Evropian⁸⁰ dhe Parlamenti Evropian⁸¹ me elemente supranacionale mbanë peshën e vendimmarrjes jo në përfaësuesit e deleguar të shteteve anëtare, por në ata që zgjedhen, veprojnë dhe i japin llogari UE-së, ndërsa Gjykata Evropiane e së Drejtës⁸² ishte prova ma e mirë e supranacionalitetit juridik, duke detyruar edhe shtetet sovrane ti zatojnë vendimet rreth territorit të jurisdiksionit të tyre komëtar.⁸³

⁷⁷ Nga Javier Solana, publikuar bota.al, 3 mars 2015

⁷⁸ Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, 80

⁷⁹ Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, 81

⁸⁰ Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, 85

⁸¹ Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, 83

⁸² Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, 88

⁸³ Shif: Studime evropiane, Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, fq100

Përfundimi

Në shënimet më lartë japim mendime të shumë shkenctarëve dhe autorve nga vende të ndryshme për nocionin globalizim dhe globalitet si process apo dukuri , një historiat të shkurtë mbi dimensioned dhe si dukuri në botë dhe në Unionin Evropian, dhe disa shënime mbi kritikën e globalizimit.

Shumica e autorëve kishin mendime të përafërta për konceptin e globalizimit. Disa e shihnin si process ekonomik, disa si proces politik, e disa e shihnin si dimension kulturor..

Pamë se ka definicione të ndryshme andaj nuk mund të marim si definicion vendimtar asnjërin nga ata-por të gjithë. Por të gjithë ishin të mendimit se globalizimi është process i nryshimeve i cili vazhdon të funksionoj dhe është process që ende lëviz dhe shkon përpara. Vazhdon të ec përpara nga fakti se korporatat botërore përafërsisht në të gjitha shtetet në botë kanë zhvillime biznesi të hapura.

Gjithashtu edhe në politik egzistojnë organizata qeveritare dhe joqeveritare që funksionojnë thuajse në të gjithë botën. Megjithatë ndryshimet në kulturë janë më skeptike për arsye se kultura tek njerzit ndryshon shumë më ngadal se ndryshimet ekonomike dhe politike. Por zdo të thot se këta janë ndryshime të shkallës së lartë sa që dëshirojnë politikanët . Nuk mund të behen ndryshime aq të mëdhaja për shkak se popujt në botë kanë kuturën dhe traditat e tyre, gjuhën , fenë që ka shumë ndikim të madh.

Globalizimi është process shoqëror me të cilin kufiri gjeografik shoqëror dhe kulturor e humb kuptimin, ose bota bëhën një “supermarket” global në të cilën idetë dhe prodhimet u bëhen të aritshme të gjithëve në të njëjtën kohë. Me globalizimin cdo individ krijon vizion të plotë dhe universal mbi botën. Vend të rëndësishëm në këtë process zënë proceset apo shoqatat mbikombëtare , të cilat edhe i bashkojnë shtetet në struktura më të gjëra.

Nga e gjithë kjo, më vjen në mendje të besoj në konkluzën time, se mos vallë në një vit të këtij shekulli, bota do ta flas një gjuhë, do ta ken një monedhë, një kultur të vetme, një besim ... Ju mund të mendoni edhe po edhe jo!

LITERATURA

1. Voters, Malkom, "Globalizacija", Institut za demokratija, solidarnost i civilno opstestvo, Skopje, 2003
2. "Makedonoja vo globalizacija", Ekonomski fakultet-Skopje, 2004
Semov, marko "Globalizacijata I nacinalnata sudbina", Makedonija pres, Sofija, 2004.
3. "Narodnopsihologija iglobalizacija" Veliko Turnovo, 2005 Kolodko , G`ego`
4. Bek, Ulrih, "sto e globalizacija ?", Tera Magika, Skopje, 2003
5. Gidens ,Entoni, " Posledice modernosti ", Filip Visnic, Beograd, 1997
6. Studime evropiane , Dr.Sc. Blerim Reka – Mr Sc. Arta Ibrahim, Tetove, 2004
7. Held ,Dejvid, "Demokratija I globalni poredak", Filip Visnic, Beograd, 1997
8. Mejdani , Rexhep , "globalizimi integrimi dhe populli shqiptar" Toena, Tiranë, 2001
9. Kosumi, Bajram, "Koncept për mendimin e ri politik", Prishtinë, 2001
10. Dahrendorf, Ralf, "Konflikti shoqërorë modern", Toena, Tiranë, 2002
11. Lofer, Klod, "demokracia dhe totalitarizmi", CEU, Tiranë, 1993
12. Ignatief, Michael, "gjaku dhe përkatsia, Dituria, Tiranë, 2000
13. Nikolov, Nikola, "Komploti Botërorë, Tetovë, 1998
14. Anderson B., (2006) *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Neë York: Verso.
15. Archard, D., (2000) *Nationalism and political theory*. In O'Sullivan, N., ed. *Political Theory in Transition*. London and Neë York: Routledge, pp.155-171.
16. Breuilly, J., (1993) *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press
17. Calhoun C., (1997) *Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
18. Feraj, H., (1999) *Skicë e mendimit politik shqiptar*. Shkup: Logos-A.
19. Fishman, J., A., (1972) *Language and Nationalism*. Roëley: Neëbury House Publishers.
20. Gellner, E., (2006) *Nations and Nationalism*. Blackëell Publishing.
21. Gellner, E., (1994) *Encounters ëith Nationalism*. Oxford: Blackëell Publishers.
22. Giddens, A., (2005). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity.
23. Day, G. and Thompson, A., (2004) *Theorising Nationalism*. Neë York: Palgrave Macmillan.
24. Hearn, J., (2006) *Rethinking nationalism, a critical introduction*. Neë York: Pallgrave Macmillian
25. Hastings, A., (1997) *The Construction of nationhood, ethnicity, religion and nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press
26. Hutchinson, J. and Smith A.D., eds., (1994) *Nationalism*, Oxford, Neë York: Oxford University Press
27. Hobsbawm, E and Ranger, (1983) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press
28. Hobsbaëm, E., J., (1990) *Nation and Nationalism since 1780, Programme, Myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
29. Ignatieff, M., (1995) *Blood and Belonging*. Oxford: Oxford University Press.

30. Keane, J., (1993) *Nations, Nationalism and the European Citizen*. CSD Research Papers, University of Westminster.
31. Kedourie E., (2004) *Nationalism*. Massachusetts: Blackwell Publishers
32. Abdurazokzoda, F. Comparative Analysis of the great depression (1929 – 1933) and the great recession (2007 – 2009).
33. Eigner, P., & Umlauf, T. July 2015. The great depressions of 1929 – 1933 and 2007 – 2009. Parallels and Differences. Budapest.
34. Gordon, C. 2011. The Great Depression as pedagogical theme for undergraduate business, economics and finance classes. Australian Journal of Economics education
35. Hendricks, T., & Kempa, B. 2013. The Credit Channel in U.S. Economic History. Germany: <http://www.academica.edu>.
36. James Foreman – Peck; Andreë Hughes Hallet; Yue Ma. 10 November 1999. A monthly econometric model of the transmission of the Great Depression between the principal industrial economies. Economic Modelling.
37. Petts, D. D., & Lewis, D. Q. 2013. Heartbreak Hill: The landscapes of the Great depression in East Cleveland. East Cleveland.
38. Qarkaxhija, J. Kriza globale financiare dhe ndikimi i saj ne Kosove dhe Shqiperi
39. Reynolds, A. 2009. The misure of economic history. Cato Journal
40. Shallas, A. 2015. Reformat për daljen nga kriza e viteve 1929 – 1933. Tiranë: wordpress, <https://amarildoshallas.wordpress.com>