

Kritika dhe Shoqëria

Revistë periodike e shkencave humane dhe teorisë kritike shoqërore

Agamben:

POPULLI si biopolitikë

Deleuze:

Shoqëritë e KONTROLLIT

Konjufca mbi Žižekun dhe kapitalizmin
Hamza mbi Lacan dhe feminizmin

PLUS

Sulstarova: shqiptarët pa perandori

Murati: Globalizimi dhe islami

Dugolli: Kush është Koshtunica

Botim i Departamentit për Kritikë Sociale, Prishtinë

V. 1, Nr. 3, Dimër 2008

KRITIKA DHE SHOQËRIA

REDAKTOR

BESNIK PULA

NDIHMËS-REDAKTOR

AGON HAMZA

KËSHILLI I REDAKSISË

NITA LUCI • GLAUK KONJUFCA • GJENEZA BUDIMA •
ARTAN MUHAXHIRI • SEZGIN BOYNIK • LINDA GUSIA •
PETRIT SELIMI • GAZMEND DEMOLLI • ELIFE KRASNIQI •
VALON MURATI • ALBIN KURTI • VJOLLCA KRASNIQI •
ELMAZE GASHI • ENIS SULSTAROVA

Kritika dhe shoqëria është botim i Departamentit për Kritikë Sociale, Prishtinë. Të drejtat për të gjitha shkrimet i ruajnë autorët. Redaksia nuk mban përgjegjësi për qëndrimet e shprehura dhe faktet e cituara në artikuj, të bëra nga autorët. Del tri herë në vit, në pranverë, vjeshtë dhe dimër.

Të drejtat autoriale për fotografinë në kopertinë i ka Oregon State University, Corvallis, Oregon, SHBA.

Dorëzimi i dorëshkrimeve për botim:

Redaksia pranon të gjithë dorëshkrimet, përkthimet, intervistat dhe recensat që janë në përputhje me frymën teorike dhe akademike të revistës. Tekstet vlerësohen nga redaksia para botimit për përkimin e tyre me standardet e shkrimeve në shkencat humane dhe shoqërore. Të gjitha shkrimet mund të dërgohen në format elektronik me e-mail në adresën redaktori@kritikasociale.org.

Gjuha: Preferohen artikuj në gjuhën shqipe, mirëpo redaksia boton artikuj edhe në gjuhë tjera botërore.

Citatet dhe referencat: Të gjitha shkrimet duhet të japin citatet dhe referencat e nevojshme. Citatet duhet të jepen në fusnota

numerike (në fund të çdo faqeje ose në fund të dokumentit), në standardin *Chicago Style*. Shkrimet që nuk përmbajnë referenca në formatin e cekur do t'u kthehen autorëve. Si shembuj janë:

Për libra:

Sigmund Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious* (New York: W. W. Norton, 1960), fq. 112-45.

Për kapituj volumesh të përmbledhura:

Timothy Mitchell, "Society, Economy, and the State Effect," në George Steinmetz, ed., *State/Culture: State-formation after the Cultural Turn* (Ithica, NY: Cornell University Press), fq. 76-97.

Për artikuj revistash:

Mentar Belegu, "E ashtuquajtura reformë agrare e A. Zogut dhe dështimi i saj," *Studime historike*, v. 32, nr. 12 (1978), fq. 199-227.

PËRMBAJTJA

Giorgio Agamben

Emri biopolitik i popullit

3

Gilles Deleuze

Post-Scriptum mbi shoqëritë e kontrollit

12

Glauk Konjufca

Žižeku – kjo simptomë dialektike

25

Agon Hamza

Kant avec Lacan

37

Studime 57

Enis Sulstarova

Perandoria e munguar

57

Valon Murati

The Impact of Globalization On Human Rights Within
the Islamic World

71

Recensura 121

Ilir Dugolli

Koshtunica si opozitar dhe pushtetar

121

GIORGIO AGAMBEN

EMRI BIOPOLITIK I POPULLIT

ÇDO SHQYRTIM I KUPTIMIT POLITIK të fjalës “popull” duhet të nisët nga fakti simptomatik se, në gjuhët moderne europiane, ajo shënon po ashtu edhe të varfrit, fukarenjtë dhe të përjashtuarit. *I njëjti emër mbulon kështu si subjektin politik më konstitutiv ashtu edhe klasën, e cila, de facto në mos de jure është e përjashtuar nga politika.*

Fjala franceze *peuple*, ajo italiane *popolo*, ajo spanjolle *pueblo* (si dhe mbiemrat përkatës *populaire*, *popolare*, *popolar* dhe termat e latinishtes së vonë *populus* e *popularis* nga ku rrjedhin të gjithë), edhe në gjuhën e përditshme edhe në atë politike, nga njëra anë emërtojnë tërësinë e qytetarëve si përbërës të një trupi politik unik (si në shprehjet “populli italian” ose “gjykatës popullor”) dhe nga ana tjetër klasat e varfëra (si në shprehjet “njeri i dalë nga populli”,

“lagje popullore”, “fronti popullor”^(*)). Bile edhe fjala angleze *people*, që ka gjithsesi një kuptim më të padiferencuar, përfshin megjithatë kuptimin e *ordinary people*, në dallim nga të pasurit dhe fisnikëria. Kështu për shembull, në Kushtetutën amerikane shkruhet, pa asnjë dallim, “*We people of the United*

States...” ; por, kur Lincoln-i flet për një “*Government of the people by the people for the people*”, përsëritja nënkupton kundërvënien e popullit të dytë ndaj të parit. Kjo dykuptimësi që thelbësore edhe gjatë Revolucionit francez (d.m.th. pikërisht në momentin kur shpallej më me forcë parimi i sovranitetit popullor), gjë që tregohet nga roli vendimtar që luajti në të keqrdhja për popullin si klasë e përjashtuar. H.Arendt ka nënvizuar se «vetë përkufizimi i termit pat lindur nga keqardhja dhe se fjala “popull” u shfaq menjëherë si sinonim i vuajtjes dhe fatit të keq – *populli, fatkeqët më brohorasin*, e

kishte për zakon të thoshte Robespierre-i ; *populli, përherë fatkeq*, shprehej po ashtu Sieyès-i, një nga personazhet më pak sentimentalë dhe më qartpamës të Revolucionit». Por qysh tek Bodin (shek. XVI - O.A.), edhe pse në kah të kundërt, në kapitullin e *République* ku jepet përkufizimi i Demokracisë ose *Shtetit popullor*, koncepti është i dyfishtë : kundruall *popullit të mishëruar (peuple en corps)* si titullar i sovranitetit qëndron *populli i vegjëlisë (menu peuple)*, që urtësia këshillon të mbahet i përjashtuar sa më larg pushtetit.

2. Një pështjellim semantik kaq i përhapur dhe konstant nuk mund të jetë rastësi : ai duhet të pasqyrojë me doemos një amfibologji të brendshme që lidhet me vetë natyrën dhe funksionin e konceptit popull në politikën perëndimore. Dukuria paraqitet në fakt mu sikur ajo çka ne quajmë popull të ishte njo një subjekt i njësuar por një luhatje dialektike mes dy poleve të kundërta : nga njëra anë bashkësia Popull si trup politik integral, nga ana tjetër nën-bashkësia *popull* si shumësi e copëtuar trupash nevojtarë e të përjashtuar : tek e para një përfshirje që paraqitet si pa mbetje, tek e dyta një përjashtim që paraqitet i pashpresë ; në një cep, fusha e përm-bushur e qytetarëve të integruar dhe sovranë, në tjetrin rezerva - vend i çudirave ose kamp - si vend

natyror i të mjerëve, të shtypurve, humbësve. Nga kjo pikëpamje, një kuptim i vetëm dhe kompakt i fjalës “popull” nuk gjendet askund : si shumë koncepte të tjera politike themelore (të ngjajshëm këtu me termat *Urworte* të Abel-it dhe Freud-it apo me marrdhëniet hierarkike sipas Louis Dumont), populli është një koncept polar që shënon një lëvizje të dyfishtë dhe një marrdhënie të pleksur mes dy ekstremesh. Por kjo do të thotë po ashtu se ndërtimi i llojit njerëzor si trup politik bëhet përmes një çarjeje thelbësore dhe se tek koncepti “popull” mund të gjurmojmë pa vështirësi pothuaj të gjitha çiftet e kategorive fillestare që përcaktojnë strukturën politike : jeta e zhveshur (*popull*) dhe ekzistenca politike (Popull), përjashtimi dhe përfshirja, *zoé* dhe *bios*. Në fakt, populli ngahera ka përcjellë në vete thyerjen themelore biopolitike. Ai është ajo pjesë që nuk mund të përfshihet në të gjithën pjesë e së cilës është dhe nuk mund t’i përkasë si pjesë bashkësisë në të cilën gjendet e përfshirë qysh fillimit.

Prej këtij vijnë edhe gjithë kontradiktat dhe aporitë që ai zgjon sa herë që përdoret dhe përfshihet në lojën e skenës politike. Ai është ajo që ekziston qysh prej fillimit dhe që, megjithkëtë, duhet sendërtuar në çdo çast : ai është burimi i kulluar i çdo identiteti dhe ndërkohë duhet ripërkufizuar e spastruar pa

rreshtur nëpërmjet përjashtimeve, gjuhës, gjakut, territorit. Ose, në të kundërt, ai është gjithmonë qenia që i mungon vetvetes dhe për të cilin realizimi kalon nëpërmjet vetshkatërrimit ; është qenia e cila, për të qenë, duhet të mohojë vetveten bashkë me të kundërtën e saj (nga ku p.sh. edhe aporitë e lëvizjes punëtore, e kthyer nga *populli* gjithë duke synuar kapërcimin e tij). Herë emblemë e përgjakur e reaktionit e herë flamur i zorshëm i fronteve popullore, populli ndërthen, gjithsesi, një përçarje akoma më thelbësore e fillestare se ajo mik-armik^(*) , një luftë civile të pashuar që e përçan më thellësisht se çdo konflikt dhe njëherazi i siguron unitetin duke e përforcuar më shumë se çdo identitet tjetër. Bile, po ta shohësh mirë, ajo që Marksi e quan luftë klasash dhe që, edhe pse thelbësisht e vagullt, zë një vend aq qëndror në mendimin e tij, s'është gjë tjetër veçse kjo luftë e brendshme që përçan çdo popull dhe dhe që do të marrë fund vetëm kur, në shoqërinë pa klasa ose mbretërinë mesianike, Populli dhe *populli* të përputhen dhe kur pikërisht pra, të mos ketë më asnjë popull.

3. Nëse është e vërtetë se populli përmban domosdoshmërisht në vete thyerjen biopolitike thmelo-

(*) Dy konceptet që përcaktojnë çiftin thelbësor konceptual të politikës si konflikt, sipas teoricienit gjerman të gjysmës së parë të shekulli XX, Carl Schmitt.

atëherë është ndoshta e mundur t'i lexojmë me një sy të ri disa nga faqet më të dendura të historisë së shekullit XX. Në fakt duhet thënë se, në qoftë se lufta mes dy “popujve” ka qenë përhera e ndezur, në kohën tonë ajo ka marrë një nxitim të paparë. Në Romën e vjetër, ndarja e brendshme e popullit ishte juridikisht e sanksionuar nëpërmjet dallimit tepër të qartë mes *populus* dhe *plebs* që kishin secili institucionet dhe gjykatësit e tyre. Po ashtu, në Mesjetë, dallimi mes “*popolo minuto*” dhe “*popolo grasso*”^(a) i përgjigjej një artikulimi të saktë të arteve dhe zejeve. Mirëpo, kur, gjatë Revolucionit francez, populli bëhet burimi i vetëm i sovranitetit, *populli* shfaqet si një prani e sikletshme dhe, për herë të parë mjerimi dhe të harruarit e shoqërisë shihen si skandale absolutisht të padurueshme. Në epokën moderne, mjerimi dhe harrimi nuk janë thjesht koncepte ekonomike dhe shoqërore por kategori thellësisht politike (gjithë ekonomizmi dhe “socializmi” që duket se mbizotërojnë politikën moderne kanë në fakt kuptim politik, ose më saktë biopolitik). Parë me këtë sy, epoka jonë s’është gjë tjetër, politikisht, veçse përpjekja - metodike dhe e pamposhtur - për të mbushur hendekun që përçan popullin duke eliminuar rrënjësisht popullin e mjeranëve dhe të harru-

(a) Në Firence, në shekullin XIII, me *popolo minuto* kuptoheshin zëjtaret dyqanxhinj dhe me *popolo grasso* borgjezia tregtare (*shën. i aut.*)

arve. Kjo përpjekje, sipas mënyrash e horizontesh të ndryshme, i bën të afrohen e të përngjajnë, të majtën e të djathtën, vendet kapitaliste e ato socialiste, të gjithë të bashkuar pas projektit - të kotë nga pikëpamja definitive, por që ia ka dalë të realizohet pjesërisht në vendet e industrializuara - për të prodhuar një popull të njësuar e pa ndarje. Obsesioni i zhvillimit, aq efikas e i përhapur në ditët e sotme, vjen pikërisht nga përputhja e tij me projektin biopolitik të prodhimit të një populli pa thyerje.

E parë kështu, shfarosja e çifutëve në Gjermaninë naziste mund të marrë një kuptim rrënjësisht tjetër. Duke qenë popull që nuk pranojnë të shkrihen në trupin politik kombëtar (me të vërtetë nazistët mendonin se çdo asimilim i tyre ishte në fakt i shtirë), çifutët shfaqen kështu si përfaqësuesit *par excellence* dhe pothuaj simboli i gjallë i *popullit*, i asaj jete të zhveshur që moderniteti prodhon domosdoshmërisht brenda vetes por prania e së cilës është absolutisht e padurueshme. Kështu, tek tërbimi symprehtë me të cilin *Volk*-u gjerman, përfaqësues i përkryer i popullit si trup politik integral, përipiqet të shfarosë një herë e mirë çifutët, na duhet të shohim fazën ekstreme të luftës së brendshme që përçan Popullin dhe *popullin*. Me anën e zgjidhjes përfundimtare (që përfshinte me vete, dhe jo rastësisht, ci-

ganët dhe grupe të tjerë të paintegrueshëm), nazizmi synonte, më kot dhe verbërisht, ta çlironte gjithë skenën politike të Perëndimit nga kjo hije e padurueshme, për të mundur të prodhonte më së fundi *Volk*-un gjerman si popullin që e ka mbushur hendekun biopolitik fillestar (prandaj dhe krerët nazistë përsërisnin me aq këmbëngulje se, duke shfarosur çifutët dhe ciganët, po punonin në fakt edhe për popujt e tjerë europianë). Duke parafrazuar postulatit freudian mbi marrdhëniet mes *Es*-it dhe *Ich*-it do të mund të thoshim se biopolitika moderne i bindet parimit sipas të cilit “atje ku ka jetë të zhveshur, duhet të vijë të vendoset një Popull”, por ama me kusht që të shtohet menjëherë se parimi vlen edhe në formulimin e anasjelltë dhe se “atje ku ka një Popull, do të ketë jetë të zhveshur”. Hendeku që mendohej i mbushur duke shfarosur *popullin* (çifutët që shërbejnë si simbol i tij) gërmohet kështu sërish, duke e shndërruar të gjithë popullin gjerman në jetë të shenjtë (lat. *sacer*) të kushtuar vdekjes dhe në trup biologjik që duhet sterilizuar pafundësisht (duke shfarosur të sëmurët mendorë dhe pacientët me sëmundje të trashëguara). Ndërsa sot, projekti demokratiko-kapitalist i eliminimit të klasave të varfëra me anë të zhvillimit, sipas një mënyre tjetër por analoge, jo vetëm riprodhon pa pushim në vetvete popullin e të harruarve, por shndërron në rez-

ervë jete të zhveshur gjithë popullsitë e botës së tretë. Vetëm një politikë që do të ketë ditur të marrë parasysh përçarjen biopolitike themelore të Perëndimit do të mund ta ndalë këtë luhatje të zymtë dhe t'i japë fund luftës civile që po copëton qytetet dhe popujt e dheut.

Përktheu nga italishtja Orgest Azizi

GILLES DELEUZE

POST-SCRIPTUM MBI SHOQËRITË E KONTROLLIT

I. *HISTORIK*

Foucault e ka vendosur lindjen dhe zhvillimin e *shoqërive disiplinare* në Perëndim në shekujt XVIII dhe XIX ; ato arrijnë kulmin e tyre në fillim të shekullit XX duke patur si veçori të funksionimit organizimin e mjediseve të mëdha të mbylljes. Individidi nuk rresht së kaluari nga një mjedis i mbyllur në tjetrin dhe secili prej tyre rregullohet nga ligjet e veta : në fillim familja, pastaj shkolla (“nuk je më në shtëpi këtu”), pastaj ushtria (“nuk je më në shkollë këtu”), herë-herë spitali, pastaj ndoshta dhe burgu që është mjedisi i mbylljes *par excellence*. Burgu shërben edhe si model analogjik : kështu, heroina e

*Europa 51*¹, duke parë punëtorët, mund të rënkojë “m’u duk sikur të kisha parë të dënuar...”. Foucault e ka zbërthyer më së miri projektin ideal të mjedisëve të mbylljes, veçanërisht i dukshëm në rastin e uzinës : përqëndrim ; shpërndarje në hapësirë ; renditje në kohë ; ndërthurje në hapësirë-kohë e një force prodhimi rezultati i së cilës duhet të jetë më i lartë se shumica e forcave fillestare. Por Foucault dinte mirë edhe diçka tjetër, përkohësinë e këtij modeli : ai pasonte *shoqëritë e sovranitetit*, qëllimi dhe funksioni i të cilave ishin krejt të tjera (të vjelë më shumë sesa të organizojë prodhimin, të vendosë për vdekjen më shumë sesa të kujdeset për jetën) ; kalimi ishte jo i menjëhershëm dhe Napoleoni duket se siguroi boshtin e konvertimit të madh nga njëra shoqëri te tjetra. Mirëpo, disiplinat do të binin po ashtu në krizë, si pasojë e ndikimit të forcave të reja që po zinin vend dhe bëhen të prekshme sidomos pas

¹ *Europa 51* është film i kineastit italian neorealist Roberto Rossellini. Heroina në fjalë, e luajtur nga Ingrid Bergman, është një grua e borgjezisë së lartë të huaj në Romën e pasluftës (1951) e cila, pas vdekjes së djalit të vet 10-vjeçar si pasojë e një përpjekjeje dramatike për të vrarë veten, ndërgegjegjësohet për dhimbjen e të tjerëve dhe ndërmerr një “zbritje” simbolike dhe iniciatike në shtresat e varfra të popullsisë. E shoqëruar nga një mik gazetar komunist në një nga lagjet “përtej stacionit të fundit të tramvajit”, një nga çastet më të forta të filmit është ai kur heroina e gjen veten për herë të parë në jetën e saj në uzinë, për të zëvendësuar një grua që duhet të takojë të fejuarin në një qytet tjetër. Tronditja e saj nga kushtet e punës, mbylljes dhe mbikqyrjes është aq e madhe sa vendos të punësohet në uzinë, vendim që sigurisht shkakton prishjen me familjen dhe burrin e saj diplomat.

Luftës së Dytë Botërore : shoqëritë disiplinare kishin pushuar tashmë së qeni bota jonë, ishin tashmë e kaluara jonë.

Ne sot, jetojmë në kohën e një krize të përgjithësuar të të gjitha mjediseve të mbylljes, burgje, spitale, uzina, shkolla, familje. Familja është një “mjedis i brendshëm”, në krizë si të gjitha mjediset e tjera të brendshme, shkollore, profesionale, etj. Ministrat përkatës na lajmërojnë pa pushim për reforma demok të domosdoshme. Të reformojmë shkollën, të reformojmë industrinë, spitalin, ushtrinë, burgjet ; por të gjithë e dinë se këto institucione kanë marrë fund, herët ose vonë. Bëhet fjalë vetëm t’u zgjatet agonia të merren njerëzit me diçka sa të zënë vend forcat e reja që po trokasin në derë. Shoqëritë disiplinare janë duke u zëvendësuar nga shoqëritë e kontrollit. “Kontrolli” është emri që propozon Burroughs² për të cilësuar përbindëshin e ri dhe Foucault e pranon si të ardhmen tonë të afërt. Nga ana

² William Burroughs (1914-1987), është shkrimtar amerikan i njohur për metodat e tij letrare moderne dhe eksperimentale, përvojën e drogës, dhe analizën e formave më të sofistikuara të pushtetit dhe kontrollit në të gjitha nivelet e shoqërisë, përfshirë edhe në trup e në gjuhë. Për një njohje të parë me veprën e tij të shumëfishtë (ndër të tjera libri “*Naked lunch*” (“Dreka lakuriqe”) i përshtatur me të njëjtin titull në kinema nga kineasti kanadez David Cronenberg) mund të shihet, në shqip, antologjia e tij me titullin “*Drejt trupit pa organe*”, botimet LOGORECI, Tiranë 2003.

tjetër Paul Virilio³ nuk resht së analizuari format ultra të shpejta të kontrollit në terren të hapur që zënë vendin e disiplinave të vjetra të ushtruara në kohëzgjatjen e një sistemi të mbyllur. Nuk është vendi të përmenden prodhime farmaceutike të papara, formime bërthamore, manipulime gjenetike, edhe pse të gjitha këto tentojnë të bëhen pjesë e procesit të ri. Nuk është vendi të pyesim se cili është regjimi më i egër ose më i pranueshëm, sepse ne secilin nga ta përballen liritë dhe nënshtrimet përkatëse. Për shembull, me krizën e spitaleve, si mjedise mbylljeje, sektorizimi, spitalet e ditës, mjekimet në shtëpi mund të kenë shënuar në fillim liri të reja, por po ashtu u përfshinë më pas si pjesë të disa mekanizmeve të kontrollit, që maten me mjediset më të ngurta të mbylljes. Nuk është vendi të frikësohemi apo të shpresojmë, por të kërkojmë armë të reja.

³ Paul Virilio është filozof, sociolog dhe estet bashkëkohor francez dhe ka qenë profesor në Shkollën Kombëtare të Arkitekturës të La Villette në Paris. Është marrë gjerësisht me studimin e pasojave teorike, sociale, politike e estetike të zhvillimit masiv të mjeteve dhe teknologjive të informacionit të shpejtë. Vepra e tij e fundit është organizimi në vitin 2003, në Fondacionin Cartier për Artin Bashkëkohor në Paris, i një ekspozite mbi aksidentet, si tregues gjithnjë e më thelbësorë të strukturës së shoqërive moderne.

II. Logjikë

Internatet e ndryshme dhe mjediset e tjera të mbylljes nëpër të cilat kalon individi janë ndyshore të pavarura : duhet nisur çdo herë nga e para dhe nëse gjuha e përbashkët e mjediseve të tilla ekziston, ajo është *analogjike*. Ndërkohë që kontrollatet e ndryshme përbëjnë ndryshueshmëri të pandara dhe formojnë një sistem me gjeometri të ndryshueshme, gjuha e të cilit është *numerike* (gjë që s'do të thotë medoemos binare). Mbylljet janë si kallëpe (*moules*), me derdhje (*moules*) të veçanta, kurse kontrollat paraqiten si një *modulim*, si një derdhje vet-shformuese që do të ndryshonte pareshtur, nga çasti në çast, ose si një sitë nyjet e së cilës do të ndryshonin nga një pikë te tjetra. Mund ta shohim fare mirë me çështjen e rrogave : uzina ishte një trup që i çonte forcat e brendshme në një pikë ekuilibri, sa më të lartë të mundshme për prodhimin dhe sa më të ulët të mundshme për pagat ; por, në shoqëritë e kontrollit, sipërmarrja zëvendëson uzinën, dhe sipërmarrja nuk është trup por shpirt, është si një gaz. Sigurisht, edhe uzina e përdorte tashmë sistemin e shpërblimeve individuale, por sipërmarrja përpiqet të zhvillojë një modulim më në thellësi të çdo rroge, nëpër gjendje metastabiliteti të përher-

shme që kalojnë nëpër sfida, konkurse, stazhe e trainime tejet komike. Suksesi i madh lojërave televizive më idiote sot, shpjegohet pikërisht më faktin se ato pasqyrojnë dhe përputhen më situatën aktuale të sipërmarrjes. Uzina i ndërtonte individët si trupa, në të mirë të dyfishtë edhe të pronarëve që mbikqyrnin secilin element të masës, edhe të sindikatave që mobilizonin një masë rezistence ; kurse sipërmarrja nuk rresht së nxituri një konkurrencë të pamëshirshme nën emrin e emulacionit të shëndoshë, shtysë e shkëlqyer që i kundërvë individët mes tyre dhe që e përçan secilin në vetvete, duke e dyzuar. Parimi modulator i “pagës sipas meritës” po grish edhe shkollën dhe sistemin e arsimit : dhe në fakt, ashtu si sipërmarrja zëvendëson uzinën, ashtu edhe formimi i zgjatur po zëvendëson shkollën, dhe kontrolli i vazhdueshëm provimin. Gjë që është mënyra më e mirë për ta vënë shkollën në duart e sipërmarrjes.

Në shoqëritë disiplinare, rifillimet pasojnë njëritjetritin (nga sholla në kazermë, nga kazerma në uzinë), kurse në shoqëritë e kontrollit asgjë nuk përfundon asnjëherë dhe sipërmarrja, formimi, shërbimi janë gjendjet metastabile dhe bashkëekzistuese të të njëjtit modulim, si të një deformatori të përgjithshëm. Kafka, që gjendej në kufirim mes dy shoqërive, ka përshkruar tek *Procesi* format më të

frikshme gjyqësore : *lirimi në dukje* i shoqërive disiplinare (mes dy mbylljesh), *zvarritja e pafundme* e shoqërive të kontrollit (në ndryshueshmëri të vazhdueshme) janë dy mënyra jetese juridike shumë të ndryshme dhe, nëse drejtësia jonë është e drojtur, e përfshirë nga kriza, kjo ndodh sepse jemi duke dalë nga njëra për të hyrë te tjetra. Shoqëritë disiplinare kanë dy pole : nënshkrimin që tregon *individin* dhe numrin ose numrin rendor që tregon vendin e tij brenda *masës*. Në fakt disiplinat nuk i kanë parë kurrë këto dy tipare si të papërputhshme dhe pushteti ushtrohet njëkohësisht si masifikues dhe individualizues, domethënë ndërton si trup ata mbi të cilët ushtrohet dhe derdh në kallëp individualitetin e çdo anëtari-gjymtyrë (*membre*) të trupit masiv (Foucault e gjente origjinën e këtij shqetësimi të dyfishtë tek pushteti baritor i priftit – që kujdeset për kopenë në tërësi dhe secilën nga delet – por pushteti civil shndërrohet në “bari” laik dhe me mjete të tjera). Në shoqëritë e kontrollit, përkundrazi, thelbësor nuk është nënshkrimi apo numri rendor, por shifra si kod : shifra është *fjalëkalim* (*mot de passe*) ndërsa shoqëritë disiplinare punojnë me *fjalë-direktiva* apo *urdhëresa* (*mots d’ordre*), si nga pikëpamja e integritetit edhe nga ajo e rezistencës. Gjuha numerike e kontrollit përbëhet nga shifra që përcaktojnë hyrjen në një informacion të caktuar apo

refuzimin e tij. Nuk jemi më përballë çiftit masë-individ. Individët janë shndërruar në “*dividualë*” kurse masat në kampione, të dhëna, tregje ose “*banka të dhënash*”. Paraja ndoshta shpreh më mirë dallimin mes dy shoqërive, sepse disiplina gjithmonë u është referuar monedhve të shtypuara kallëp që përmbanin ar si numër etalon, ndërkohë që kontrolli punon me këmbime të rrjedhshme, modulime që përdorin si shifër një përqindje monedhash të ndryshme të marra si kampione. Urithi i vjetër monetar është kafsha tipike e mjediseve të mbylljes, por ajo e shoqërive të kontrollit është gjarpri. Kemi kaluar nga një kafshë tek tjetra, nga urithi tek gjarpri, me regjimin ku jetojmë, por gjithashtu edhe në mënyrën tonë të jetesës dhe në raportet me të tjerët. Njeriu i disiplinave ishte prodhues i segmentarizuar energjie, por njeriu i kontrollit është më shumë valor, i kurbëzuar, i hedhur në orbitë, me prurje të vazhdueshme. Gjithandej *surf*-i ka zëvendësuar *sportet* e vjetra.

Është e lehtë ta përngjasësh çdo shoqëri me lloje të caktuara makinash, jo sepse makinat janë përcaktuese, por sepse ato shprehin më së miri format shoqërore të afta par t'i nxjerrë në dritë dhe për t'i përdorur. Shoqëritë e vjetra të sovranitetit përdornin makina të thjeshta dhe të rënda, leva, kuzhuineta, sahatë ; ndërkohë që shoqëritë e vona disiplinore

kishin si pajisje makina energjitike, me rrezikun pasiv të entropisë dhe atë aktiv të sabotimit ; shoqëritë e kontrollit veprojnë me makina të llojit të tretë, makina informatike dhe ordinatorë për të cilat rreziku pasiv është zhurmimi dhe ai aktiv piratimi dhe futja e viruseve. Nuk është thjesht evolucion teknologjik, pa qenë më në thellësi edhe një mutacion i kapitalimit. Ky mutacion është i njohur dhe mund të përmblihet kështu : kapitalizmi i shekullit XIX ecën më përqëndrim, për prodhimin dhe me pronësi. Ai ngre kështu uzinën si mjedis mbylljeje dhe kapitalisti është pronar i mjeteve të prodhimit, por eventualisht edhe pronar i mjediseve të tjera të organizuara në analogji (shtëpia familjare e punëtorit, shkolla). Sa për tregun, sundimi në të sigurohët herë nëpërmjet specializimit, herë kolonizimit, herë më uljen e kostos së prodhimit. Mirëpo, në gjendjen aktuale, kapitalizmi nuk është më për prodhimin, që e degdis shpesh në periferitë e botës së tretë, madje edhe strukturat komplekse të industrisë tekstile, metalurgjisë dhe naftës. Kemi një kapitalizëm mbi-prodhimi, që nuk blen më lëndët e para dhe nuk shet më prodhime të gatshme : blen prodhime të gatshme ose monton pjesët e këmbimit. Ato që tanimë do të shesë janë shërbimet, dhe ato që do të blejë, aksionet. S'është më një kapitalizëm për prodhimin por për produktet, domëthënë par shitjen ose për tregun. Kështu edhe në thelb është bërë shpërndarës dhe uz-

ina ia ka lënë vendin sipërmarrjes. Familja, shkolla, ushtria, uzina nuk janë më mjedise analogjike të dalueshme që përmbliohen drejt një pronari, shtet apo fuqi private, por figurat e koduara, të palosshme dhe të shformueshme, të së njëjtës sipërmarrje që s'ka më veçse administratorë. Madje edhe arti i ka braktisur mjediset e mbyllura për të hyrë në qarqet e hapura të bankës. Sundimet e tregut bëhen me marrje kontrolli dhe jo më me formime disiplinash, me caktimin e kurseve më shume sesa me uljen e kostos, duke transformuar produktet më shumë se duke specializuar prodhimin. Korrupsioni fiton tani një përmasë të re. Shërbimi i shitjes është bërë qendra ose "shpirti" i sipërmarrjes. Na thonë se dhe sipërmarrjet paskan shpirt, gjë që është me të vërtetë lajmi më i frikshëm në botë. Marketingu është bërë mjete i kontrollit shoqëror dhe po na formon racën e paturpshmë të eprorëve të rinj. Kontrolli është afatshkurtër dhe me rrotullim të shpejtë, por njëkohësisht i vijueshëm dhe i pakufizuar, kurse disiplina ishte afatgjatë, e pafundme dhe e copëzuar. Njeriu i sotëm nuk është më njeriu i mbyllur, por njeriu borxhli. Ndërkaq, është po aq e vërtetë se kapitalizmi ka patur si vijë të qëndrueshme mjerimin e skajshëm të tri të katërtave të njerëzimit, tepër të varfër për t'u dhënë borxhe, tepër të shumtë për t'u mbyllur : kontrollit do t'i duhet jo vetëm të përbal-

lojë fashitjet e kufijve, por edhe shpërthimin e paralogjeve (*bidonvilles*), periferive dhe getove.

III. Program

S'është nevoja fare për fantashkencë për të përfytyruar një mekanizëm kontrolli të tillë që të japë në çdo çast vendndodhjen e një elementi në mjedis të hapur, të kafshës në një rezervë, të njeriut në sipërmarrje (byzylyku elektronik). Felix Guattari⁴ imagjinonte një qytet ku kushdo mund të dilte nga banesa, rruga, lagjia e vet falë një karte elektronike (dividuale) që bënte të ngrihej këtë apo atë pengesë ; por po ashtu, karta mund të refuzohej filan ditë, apo mes filan orësh ; e rëndësishme nuk është pengesa,

⁴ Felix Guattari, me formim psikiatrik dhe i ardhur nga shkolla lakianiane, ka qenë një nga personat më aktivë të kritikës së psikiatrisë institucionale në Francë dhe në Europë. Aktiviteti i tij politik ka qenë tejet i dendur dhe intensiv. Qysh në fillim të viteve '70 Guattari dhe G. Deleuze nisin një bashkëpunim të rregullt që do të konkretizohet në 1972-shin me botimin e librit të shkruar së bashku *L'Anti-Edipe. Capitalisme et schizophrénie 1* ("Anti-Edipi. Kapitalizëm dhe skizofreni 1"), një nga *best-seller*-ët e rrallë filozofikë dhe jo divulgativë, në të cilin bënin një kritikë të ashpër të psikanalizës dhe efekteve të saj politike. Bashkëshkrimi i librave "me katër duar" ka vazhduar qysh atëherë deri në vdekjen e Guattari-së me disa libra po aq të suksesshëm si "*Kafka : pour une littérature mineure*" ("Kafka : për një letërsi minore") më 1975, "*Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*" ("Mijëra pllaja. Kapitalizëm dhe skizofreni 2") më 1980, si dhe testamentin e fundit të përbashkët "*Qu'est-ce que la philosophie ?*" ("Ç'është filozofia ?") më 1991.

por makina informatike që përcakton vendndodhjen e çdokujt, të ligjshme apo të paligjshme, duke kryer një modulim të përgjithshëm.

Studimi socio-teknik i mekanizmave të kontrollit, i nisur në agun e tyre, do të duhej të ishte kategorial dhe të përshkruante elementët që po hyjnë në veprim në vend të mjediseve të mbylljes disiplinare, krizën e të cilëve e pohojnë të gjithë. Ka të ngjarë që edhe mjete të vjetra, të huazuara nga shoqëritë e kaluara të sovranitetit, të rivihen në punë, por me përshtatjet e nevojshme. E rëndësishme është se kemi të bëjmë me fillimin e diçkaje të re. Në *regjimin e burgjeve* : kërkimi i ndëshkimeve “zëvendësuese” të paktën për shkeljet e vogla, dhe përdorimi i "byzylykëve elektronike" që detyrojnë të dënuarin të rrijë në shtëpi në orë të caktuara. Në *regjimin e shkollave* : format e kontrollit të vazhdueshëm, dhe ndikimi i formimit të zgjatur mbi shkollën, braktisja përkatëse e çdo kërkimi në Universitet, futja e “sipërmarrjes” në të gjitha nivelet e shkollimit. Në *regjimin e spitaleve* : mjekësia e re “pa mjekë dhe të sëmurë” që qëmton të sëmurët potencialë dhe subjektet me rrezik të mundshëm, që nuk dëshmon, siç duan të thonë, për një zhvillim drejt individualizimit, por zëvendëson trupin individual ose numëror, me shifrën e një lënde “dividuale” të kontrollueshme. Në

regjimin e sipërmarrjes : trajtimet e reja të parasë, produkteve dhe njerëzve që s'kalojnë më nga formazinë e dikurshme. Janë vetëm disa shembuj të pakët e të paplotë, por që mund të na bëjnë të kuptojmë më mirë atë që quhet si krizë e institucioneve, domethënë vendosjen e shtruar dhe të shpërhapur të një regjimi të ri sundues. Një nga çështjet më të rëndësishme do të kishte të bënte me paaftësinë e sindikatave : duke pas qenë të lidhura, gjatë gjithë historisë së tyre, me luftën kundër disiplinave dhe mjediseve të mbylljes, a do të dinë të përshtaten apo do t'ua lënë vendin formave të reja të rezistencës kundër shoqërive të kontrollit ? A mund të perceptojmë që tani ndonjë skicë të këtyre formave të ardhshme, të afta të sulmojnë lumturinë e hareshme të marketingut ? Çuditësh kur sheh se shumë të rinj duan të jenë “të motivuar”, kërkojnë me ngulm stazhe, trainime e formime të zgjatura ; atyre u takon të zbulojnë se kujt i shërbejnë dhe ç'i shtyn me kaq ngulm të bëhen shërbyes, ashtu si paraardhësit e tyre zbuluan, dhe jo pa mund, qëllimin e fshehur të disiplinave. Unazat e gjarpërinjve janë akoma më të pleksura se vrimat e folesë së urithit.

Përktheu nga frëngjishtja Orgest Azizi

GLAUK KONJUFCA

ŽIŽEKU – KJO SIMPTOMË DIALEKTIKE

Në njërin prej librave të tij të fundit – *Interrogating the Real*, tek flet për ideologjinë dhe mospajtimet e tij me konstatimin *par excellence* postmodern se ‘po jetojmë në kohëra post-ideologjike’, filosofi virtuoz slloven, Slavoj Žižeku, kujton një mendim të mikut të tij, filosofit të shquar amerikan, Frederic Jamesonit. Ky i fundit i kishte treguar atij se fakti më i qartë që hedh poshtë këto pohime postmoderniste është pikërisht mënyra e perceptimit mbizotërues të raportit ndërmjet procesit konstant human të shndërrimit të Natyrës për nevojat e njeriut dhe sferës së modaliteteve të modeleve socio-politike. Megjithëqë diskutimet për marrëdhënien e njeriut me natyrën kanë qenë gjithnjë të pranishme në traditën e mendimit, e që shprehjen e tyre më të fuqishme e gjejmë në filosofinë sociale të Marxit, ajo që ka qenë emërues i përbashkët i të gjitha teorive, përkundër mospajtimeve

të thella, ishte dhe mbetet pakontestueshmëria e domosdosisë së shfrytëzimit të natyrës, si parakusht themelor i vazhdimësisë së lloji njerëzor. Ky emërues është postuluar. Në anën tjetër, në sferën e teorive për format adekuate të organizimeve socio-politike, së paku deri para tre dhjetëvjetëshave, çështja ishte ende e hapur: bota e ardhshme mund të ishte liberal-kapitaliste, komuniste, fashiste... varësisht ideologjisë, e cila do të ngadhënjente përfundimisht¹.

Në ditët e sotme, sipas Jamesonit, ky raport është përmbysur tërësisht. Ajo çka perceptohet si çështje e mbyllur është pikërisht mundësia e ndryshimit të koordinatave eko-politike të liberal-kapitalizmit dhe demokracisë si pandan i tij. Natyra është diçka që mund të ndryshojë rrënjësisht: ajo mund të shkatërrohet e tëra - ngrohja globale është kërcënim real deri edhe për vetë llojin njerëzor, ndotja dhe ndikimi i saj në zgjerimin e vrimës së ozonit po vazhdon të rritet, efekti *El Niño* po rrëgjion miliona hektarë pyjesh dhe gjallesash... Megjithatë, sot më lehtë e përfytyrueshme është ndodhja e një katastrofe natyrore globale sesa ndryshimi global i hegjemonisë së kapitalizmit liberal nën petkun e demokracisë parlamentare. A s'është logjika e operimit të një sistemi

¹ Shih Slavoj Žižek, *Interrogating the Real*, CONTINUUM: London, New York 2005, fq. 64

të tillë eko-politik saktësisht ajo e dashnores së Louisit XV, Madame de Pompadour? - kur ministrat e mbretit po ia kumtonin rrezikun e humbjes së pushtetit, ajo me qesëndi pat deklaruar – *Après moi, le Déluge!* Kjo tregon se si për vetëm disa dekada ka ndryshuar edhe vetë perceptimi i njerëzve për kategorinë e të ndryshueshmes dhe të pamundshmes, e bashkë me to edhe koncepti i përgjegjësisë. Larg së jetuari, pra - siç është bërë e modës të thuhet – në ‘kohëra postideologjike’, ne gjendemi si kurrë më parë pikërisht në qendër të erës ultraideologjike².

Struktura e perceptimit të këtyre kategorive themelon edhe fraksionimin e sotëm të së Majtës. Kryesisht mund të shquhen dy vija themelore mendimi: linja e argumentimit leninist dhe ajo e projektit habermasian – ‘demokracia radikale’. Prej vijës leniniste të mendimit, më i shquari mendimtar është Žižeku. Ndërlidhja e tij e dialektikës hegeliane me filozofinë sociale marxiste dhe psikoanalizën lacaniane për shpjegimin e dukurive politike dhe socio-kulturore të bashkëkohësisë është njëra prej arritjeve më të vlerësuara filozofike këto 15 vjetët e fundit. Por, me gjithë depërtimet e tij madhështore në fushën e fenomeneve socio-politike dhe atyre të kulturës popullore, në ç’kuptim vetë Žižeku është simp-

² *Ibidem.*

tomë e ‘gjendjes’ së sotme postmoderne? Ç’vend zë suksemi i teorisë së tij përbrenda mësimit të tij filozofik? Si do të mund të shpjegohet situimi i Žižekut në erën tonë nëpërmjet vetë Žižekut?

Në njëfarë mënyre, Žižeku e prek këtë temë shkarazi, paksa me humor, në ligjëratën e tij – *A Plea for Leninist Intolerance*, të mbajtur në Vjenë më 16 mars të vitit 2001, kur shpjegon strategjinë e akademisë amerikane për blerjen e intelektualëve evropianë, me ç’rast njërin prej të shiturve e konsideron edhe veten e tij si filozof³. Žižeku një pjesë të jetës e kalon në vendin të cilin ai më së shumti e kritikon si qendrën e ideologjisë hegjemonike të kapitalizmit neo-liberal!

Ai është i qartë: projekti habermasian i zbutjes së pabarazive që krijojnë koordinatat sistemike të liberal-kapitalizmit, është një *mission impossible*, sepse çdo problematizim i operimit të infrastrukturës ekonomike të këtij sistemi, pa vënien në pikëpyetje të kornizës së saj mirëmbajtëse politike (demokracive liberale parlamentare), është i

³ Kjo ligjëratë mund të gjendet në <http://www.documenta12.de/data/english/platform1/index.html>

destinuar të dështojë⁴. Prandaj, sipas tij – dhe, këtu, ai, në njëfarë mënyre i bashkëngjitet vijës së kritikës së sociologut të madh francez, Bourdieusë – e Majtja ka degjeneruar në ca lëvizje ekologjike, të cilat në mënyrë qesharake dinë të sfidojnë vetëm samitet e vendeve më të industrializuara, apo politikat bizare të Fondit Monetar Ndërkombëtar a Bankës Botërore, pa e parë asnjëherë problemin nga perspektiva e konturës politike, e cila ia mundëson këtij sistemi operimin e tij sa më të suksesshëm. Linja e kritikës së tij, pra, është tamam leniniste.

Kjo është arsyeja pse Žižeku riaktualizon Leninin. Lenini i tij është metaforë kuptimplote: nuk do të duhej të jemi leninistë në atë çka ishte rrjedhojë e zgjedhjes së Leninit, por duhet të jemi të tillë në krijimin e kushteve dhe kuadrit për të zgjedhur!:

Ta përsëritësh Leninin nuk është ta përsëritësh atë që bëri ai, por atë që ai dështoi ta bëjë, mundësitë e tij të humbura.⁵

⁴ Për raportin ndërmjet hegjemonisë së kapitalizmit dhe demokracive liberale parlamentare, shih replikën *The Rhetorics of Power* që Žižeku i bën shkrimit të Claudia Bregerit – *The Leader's Two Bodies: Slavoj Žižek's Postmodern Political Theology*, botuar në numrin 31.1 të revistës *Diacritics*, më 2001. Ky debat mund të gjendet në <http://muse.jhu.edu/demo/diacritics/v031/31.1zizek.html>

⁵ *A Plea for Leninist Intolerance*, botuar në *Critical Inquiry* më 2002. Shih <http://www.lacan.com/zizek-plea.htm>

I vetmi ishte ai që zgjodhi fundamentalisht, i vetmi ai pati ç'të zgjedhë. Ajo që ndodhi pas Revolucionit, e sidomos me Stalinin pas vdekjes së Leninit, është tregim tjetër, edhe pse, sipas postmodernistëve, lidhja ndërmjet zgjedhjes leniniste dhe 'kthesës' staliniste, është përcaktim shkakësor inherent.

Por, le ta mendojmë Žižekun si kuptim, e jo vetëm si shpjegim të mësimit të tij filosofik. Jemi dëshmitarë të një kohe kur hegjemonia e sistemit aktual liberal-kapitalist është në kulmin e saj. Në anën tjetër, e Majta gjendet në një krizë të thellë - në aspektin organizativ e dobët si kurrë më parë, në angazhimin e saj strukturor global shumëfish më e përçarë se në kohën e Marxit. Prandaj, statusi i Žižekut si mendimtar dhe perceptimi i mësimit të tij është simptomë e këtyre dy fakteve. Ai, nga të gjithë quhet 'Elvisi i teorisë kulturore'. Teoria dhe qasja e tij shihen me një adhurim gati popullor. Por, në ç'kuptim ai është simptomë? Bile – simptomë dialektike.

Ai shpjegon qysh ideologjia e sistemit aktual socio-politik perëndimor, e redukton kuptimin e lirisë njerëzore në lirinë e të shprehurit dhe atë të zgjedhjes formale. Sa për të parën, 'shkruaj dhe thuaj çkado, kritiko sa të duash, në mënyrë që asgjë të mos ndryshojë rrënjësisht'; ndërkaq, sa për 'zgjedhjen' e

dytë – ‘mund të zgjedhësh çka të dojë zemra përbrenda kornizës së koordinatave ekzistuese politike të sistemit, me përjashtim të vetë këtyre koordinatave sistemike’. Žižeku, pra, si simptomë, situohet pikërisht përbrenda këtyre dy ‘lirive’: ai është saktësisht kritikuesi pothuajse i vetmuar i këtij sistemi, i papërfshirë drejtpërdrejt në ndonjë linjë organizative frontale për sfidimin e koordinatave të tij. Në anën tjetër, ai jeton përbrenda sistemit, duke ia nënshtruar jetën e tij të përditshme këtyre koordinatave, të cilat e diktojnë tempon dhe natyrën e saj.

Ja pse ai është tamam statusi provokativ i objektit fascinues në skenën tonë postmoderne. Hegjemonia ideologjike s’ka mbetur pa përfshirë asnjë pjesë të jetës dhe kulturës. Këtu hyn edhe arti: gjithçka është reduktuar në aftësinë për të nxitur një provokim çasti. Siç e thotë vetë Žižeku te eseu i tij i shkëlqyeshëm *Repeating Lenin: Lenin’s Choice* – ‘në artin e sotëm, provokimi është bërë normë’. Në po të njëjtën mënyrë perceptohet Žižeku përbrenda sistemit aktual. Ai përjetohet si provokim spektakolar, i cili ka dështuar të merret seriozisht. Ka shumë njerëz, madje, të cilët e pyesin, nëse ai mendon ‘vërtetë’ ashtu siç thotë! Serioziteti i mësimit dhe kritikës së tij nuk mund ta tejkalojnë statusin e pëshpëritjes. Kjo s’është tjetër veçse ana tjetër e atij reagimit simptomatik të kryeredaktorit të revistës *October*, të

cilin kur Zhizheku e kish pas pyetur se për cilin Tetor bëhet fjalë, ai duke pëshpëritur i kishte pas thënë – ‘e di ti... AI tetori...’.

Te ideja për Žižekun si ‘simptomë dialektike’ erdha kur para dy vitesh miku ynë, Besnik Pula, na e solli kryeveprën e filosofit - *The Sublime Object of Ideology*. E hapa me një entuziazëm të papërmbajtur. Sa për ironi, në vendin e hapur kishte një letër reklamuese për librin. Reklama sugjeronte: ‘bleni tre libra, dhe ata do t’i merrni 30% më lirë’. Sakaq m’u kujtua kritika që vetë Žižeku i bën kësaj logjike mashtruese të kapitalizmit. Atij personalisht i kishte ndodhur shpesh të blente gjësende ku thuhet, p.sh. - ‘bleni tre sapunë, dhe njërin prej tyre do ta keni gratis’, me ç’rast, ai zakonisht në mënyrë ironike ua kërkon vetëm njërin prej sapunëve pa kompensim! A s’është kjo letër reklamuese në librin e mendimtarit një detaj nga i cili mund të nxirret krejt problemi? A s’është kjo reklamë brenda librit tamam ekuivalenti i asaj sekuencës së shkëlqyeshme nga spoti i këngës *America* i *heavy metal* bendit gjerman, Rammstein - mbathjet sportive *Nike* në këmbët e atij besimtarit arab, i cili e lufton monopolizimin e padrejtë të tregjeve në atdheun e tij nga korporatat e pamëshirshme amerikane!?.

Ajo çfarë ka ndodhur me botën teorike të Zhizhekut është komodifikimi i mendimit të tij nëpërmjet shndërrimit të domosdoshëm të idesë në materie. Në momentin që ideja ‘tjetërsohet’ duke u materializuar si libër, ajo transformohet në mall i cili i nënshtrohet ligjësive të rrepta të tregut kapitalist. Ky materializim i idesë është i domosdoshëm nëse duam që ideja të mund të përhapet⁶. Prandaj a s’është ky, në të vërtetë, një detaj postmodern i qartësimit të konceptit marksist të dialektikës së ‘embrioneve të vetëshkatërrimit’ për çdo sistem eko-politik? Reklama në librin e Zhizhekut na tregon edhe një gjë tjetër të rëndësishme. Ajo fatkeqësisht na bind për cilësimin që Jean-François Lyotardi i bën postmodernës. Cilësori që më së miri e përshkruan postmodernën s’është teoria. Postmoderna është më shumë se teori: ajo është GJENDJE⁷.

Kur Zhizheku përshkruan funksionimin e kapitalizmit të sotshëm dhe ideologjinë e tij të joshjes, ai tregon qysh *matrix*-i ideologjik i epokave parakapitaliste për jetën, kënaqësinë dhe konsumizmin karakterizohet prej logjikës aristoteliane të moderacionit: Ha,

⁶ Raportin e domosdoshmërisë dhe tjetërsimit e gjejmë në filosofinë e Hegelit. Fryma në formën e saj të pastër tjetërsohet në Botë për t’u vetëzhvilluar drejt ‘kthimit në vetvete’.

⁷ Jorastësisht libri i Lyotardit quhet *Gjendja Postmoderne: Raporti mbi Dijen*.

por jo shumë; bë seks, por në masë⁸... Sot, sipas tij, kjo logjikë është përmbysur. Kapitalizmin aktual e shquan logjika dialektike hegeliane. Malli përmban njëkohësisht të kundërtën e 'vetvetes'⁹: ha sa të duash çokolatë, sepse ajo tashmë është pa sheqer; pi Coca-Cola pa hezitim, sepse ajo është Diet Coke... Kjo logjikë është thelbi i kapitalizmit postmodern. Ajo përfshin të gjitha shtresëzimet e fenomeneve kulturore e shoqërore prej dukurisë së 'seksit virtual' e deri te doktrina e çuditshme ushtarake e 'luftës pa viktima'. Këtyre shembujve të shumtë që i përmend Zhizheku duhet t'ia shtojmë vetë Zhizhekun, reklamën brenda librit të tij: ajo veç sa s'po bërtet - lexoni sa të doni idetë e Zhizhekut, sepse ato tashmë janë të parrezikshme për sistemin!

Natyrisht, bota është kështu siç është, ngaqë statusi i teorisë së Žižekut është vetëm i tillë dhe asgjë më shumë. Ai është ndër të vetëvetëdijshmit e paktë në 'realitetin paralel' të cilin po e jetojmë, si dështim konstant i të gjitha përpjekjeve të deritashme revolucionare të akumuluarra për ndryshime rrënjësore sistemike.

⁸ A nuk është interesante qysh gjatë inkuizicionit njëra prej paragjykimëve ndaj grave që digjeshin për shtriga ishte pikërisht kryerja e marrëdhënieve seksuale të shpeshta me dreqin?

⁹ Jo malli si jomall apo si antimall, pra, jo malli si status formal, por si përmbajtje.

Por, a mos Žižeku duhet të heqë dorë nga mësimi i tij? Duke qenë i vetëdijshëm për këtë status që e gëzon, a mos është më mirë të heshtë? Apo mos ne duhet ta braktisim Žižekun? Në asnjë mënyrë!: këtu vetëm le ta kujtojmë kritikën që vetë ai i bën Partisë Komuniste Gjermane gjatë fillimviteve '30, kur kjo parti zgjodhi rrugën e pritjes në vend të konfrontimit me nazistët, me bindjen që sukseset e egra të fashizmit korporativ do të jenë faza përfundimtare e këndelljes së masave të gjera popullore drejt mobilizimit revolucionar. Dhe, dihet me çka u kurorëzua ky sukses – jo vetëm që vetë klasa punëtore ia dorëzoi lirinë e saj partisë së Führerit, por – ç'është më e keqja – përgjatë sundimit të saj u vranë miliona njerëz.

Domosdoja e përballjes nuk matet me efektet e atypëratyshme të ndryshimit dhe suksesit, por me jehonën dhe frymën e veprimit në kohë. Le ta marrim si pikënisje të këtij zbërthimi figurën e Adem Demaçit. Në kohën kur ai u 'lirua' nga burgu pas 28 vjet qëndrimi në të, Kosova ishte nën okupim më të rëndë dhe më klasik sesa kur u burgos, pushtim ky i cili pastaj eskaloi në ushtrim të gjenocidit nga shteti i Serbisë mbi popullin e Kosovës. Por, a mos ishte më mirë që ai të rrinte duarkryq kundër pushtuesit? I pakënaqur me mosefektivitetin imediat të veprimeve

të tij, a mos do të ishte më e udhës të ndalej? Kurrsesi. Në kohën tonë, pra, vazhdimisht duhet t'i rikthehemi Kantit, mënyrës qysh ai i kundronte ngjarjet e mëdha historike. Kur Michel Foucault po lexonte mendimet e Kantit për Revolucionin Francez, sipas tij, ajo që filosofi gjerman shihte për nga rëndësia në këtë pikë historike ishte, para së gjithash, themelimi i kategorisë së 'entuziazmit' dhe asaj të 'dëshmitarit'. Revolucioni Francez mund të ketë pasur kundërefektin e tij pas një kohe të shkurtër; gjatë kohës kur po ndodhte shumë njerëz të pafajshëm vdiqën, dhe kjo është një gjë e keqe pa dyshim – por ky nuk është kuptimi i ngjarjes. Domethënia e saj, sipas Kantit, duhet të vështrohet nga ndikimi i idesë dhe frymës që ngërthen Revolucionin përgjatë të gjitha përpjekjeve të ardhshme të njerëzve dhe popujve për universalizimin e tij. A s'është motoja e këtij Revolucionit – *Liberté, Egelité, Fraternité* – aktuale pikërisht tash, pikërisht në vendin tonë? *Hic et nunc!*

AGON HAMZA

KANT AVEC LACAN

NË DISA QARQE TË CAKTUARA në Kosovë, është bërë shumë e modës të jesh feminist. Çdo diskurs ose çdo linjë e argumentimit që mund të duket si jo-feministe, konsiderohet si vullgare, primitive etj. Për feministet, shumica e diskurseve që prodhohen nga mashkujt (në kuptimin biologjik), duke filluar nga analisti medial e deri te politikasi (anti)institucional konsiderohen si diskurse fallogocentrike, përderisa shumë prej tyre, me lehtësinë më të madhe bijnë në grackën e disa provokimeve kuazi-teorike, për të mos thënë banale, rreth (pa)barazisë gjinore, kushteve dhe mundësive të barabarta, reprezentimit të barabartë, respektit etj.

Si funksionojnë feministet kosovare në teori? Një grup i tyre shkon aq largë, sa që tërë teorinë e filozofit Louis Althusser (strukturalizmin marksist) e hudhin poshtë – nuk e lexojnë fare, për shkak të vrasjes së bashkëshortes së vet. Nietzsche nuk është aspak i preferueshëm në çfarëdo debati me feministet, sepse pas çfarëdo referimi në te, përfundon duke u cilësuar si shovenist. Një grup tjetër i tyre, shpëtimin teorik e gjejnë në feminizmin dhe postkolonializmin e Gayatri Chakravorty Spivak-ut (që të dyja këto, te Spivaku gjenden nën ombrellën e dekonstruksionizmit!). Poashtu, disa feministe e hudhin poshtë edhe Marksian, duke e akuzuar atë se nuk i ka kushtuar

vëmendjen e nevojshme problemeve gjinore – repressionin dhe shtypjen mashkullore i ka zhvendosur në nivel të marrëdhënieve të prodhimit, përkatësisht në raportin ndërmjet forcave prodhuese dhe pronësisë mbi mjetet e prodhimit. Kurse Engelsi megjithatë është pak më pozitiv dhe më i pranueshëm, për shkak të trajtimit të pabarazisë gjinore (edhe pse, sipas tyre, ky trajtim nuk është i plotë dhe konsekuent) në librin “Origjina e familjes, pronës private dhe shtetit”.

Ajo çka i karakterizon të gjitha feministet është hudhja poshtë e konceptit të Kantit rreth dallimeve seksuale. Me Lacanin puna qëndron pak më mirë, sepse *jo të gjitha* e hudhin poshtë teorinë e tij mbi seksualitetin. Freudi as që ia vlen të përmendet!

E disa prej feministeve, në disa debate private, shkojnë aq larg sa që thonë se e tërë historia e mendimit (perëndimor) nuk është asgjë tjetër përveç se produkt i fallogocentrizmit mashkullor. Pas çdo argumentimi që ose fillon e ose mbështetet në ndonjë premisë, koncept, nocion teorik, ti domosdoshmërisht përfundon në gullag teorik.

Natyrisht, krejt këto vlejné për një numër *tejet* të vogël të feministeve kosovare, diskursi i të cilave ka bazë teorike, e jo për shumicën e tyre, feminizmi i të cilave ndërtohet mbi disa diskurse tepër sipërfaqësore, anti-teorike, madje edhe mekanike, mbi barazinë gjinore.

Por, a është e mundur që fare të mos i respektosh feministet dhe diskursin e tyre? A është e mundur që të ndiqet një rrugë tjetër, pra një rrugë jo-feministe, e me të, edhe hudhja poshtë e debateve dhe publikimeve të kota mbi barabartësinë gjinore? A mund të pranohet një shaka e Žižek-ut, i cili thotë se “disi mund ta pranoj barazinë gjinore, por assesi nuk mund t’i toleroj dhe respektoj femrat”?

Apo, në diskutimin për dallimet seksuale mund të mos përfillet fare diskursi feminist dhe ai i kundërti i saj, anti-feminist? Unë do ta përcjelli rrugën e mospërfilljes.

Në këtë ese do të shkruaj për konceptin Kantian të të bukurës dhe të madhërishmes (dallimin biologjik ndërmjet mashkullit dhe femrës), duke provuar që më vonë, të njejtën ta lexoj nëpërmjet psikoanalizës së Lacanit (dallimi jobiologjik ndërmjet dy sekseve). Në fakt, tërë poenta e kësaj eseje është pikërisht pahtësimi i zhvendosjes së diskursit që ndodhë te Lacani: dallimin seksual biologjikisht të determinuar nga Kanti, Lacan e lartëson në dallim *jo* biologjik. Thënë Althussariançe, pyetja që duhet shtruar Lacanit është: karshi cilit *objekt*, femra konstituohet si e tillë? Karshi kujt dhe në raport me kënd femra *nuk* ekziston?

Dhunshëm kënaqësi!

Por, si duhet si qasemi Kantit? Në libërthin ose esenë “Mbi të bukurën dhe të madhërishtmen”¹ Kanti e shpjegon pikëpamjen e tij për këto dy kategori. Ndjenja e kënaqësisë ose e pakënaqësisë, sipas Kantit, nuk bazohet bazohet vetëm në cilësitë e jashtme të sendeve, të cilat i shkaktojnë këto ndjenja, sa në cilësitë e brendshme të njerëzve ose objekteve/sendeve. Kënaqësia realizohet nëse njeriu e “kënaq ndonjë prirje të vet, ndonjë cilësi të brendshme që i bën të mundshme të kënaqet me gëzime të mëdha, megjithëse nuk është fort i prirur për këtë, kjo me siguri nuk është pa rëndësi”². Si duhet të kuptohet kjo? Freudi thotë se rrjedha e proceseve psikike rregullohet automatikisht nga parimi i kënaqësisë (Lustprinzip), që do të thotë se ai, pra parimi i kënaqësisë, shkaktohet gjithnjë nga “një tension që lidhet me pakënaqësinë dhe merr një drejtim tjetër, rezultati përfundimtar i së cilës konsiston në uljen e këtij tensioni, që do të thotë me shmangjen e pakënaqësisë ose me marrjen e kënaqësisë”³. Sipas Freudit, krejt kjo bëhet nën

¹ Esenë “Mbi të bukurën dhe të madhërishtmen”, në gjermanisht “Beobachtungen über das gefühl des schönen und erhabenen”, Kanti e shkroi në vitin 1764

² Kant, Immanuel, “Mbi të bukurën dhe të madhërishtmen”, Rilindja, Prishtinë, 1990, fq. 5-6

³ Freud, Sigmund, “Përtej parimit të kënaqësisë”, Fan Noli, Tiranë, 2004, fq.5

pikëpamjen e “ekonomisë libidinale”, kurse teoria që përveç faktorit topik dhe dinamik, e merr parasysh edhe faktorin ekonomik, është më e plotë dhe ajo quhet metapsikologji. Ndërsa, te Lacani, kjo është pak më ndryshe. Ai e përcjellë interpretimin që Kojëve ia bën Hegelit⁴, dhe për këtë ai e përdor termin *jouissance*⁵. Lacan e zhvillon konceptin e *jouissance*-ës, në kuptimin e kundërshtisë ndërmjet *jouissance* dhe kënaqësisë, një kundërshti që gjendet edhe në dallimin Hegelian/Kojëve ndërmjet Genuss (kënaqjes) dhe Lust (kënaqësisë)⁶. Parimi i

⁴ Është me rëndësi të thuhet se sa herë që Lacan i referohet Hegelit, ai praktikisht i referohet interpretimit që Alexandre Kojëve dhe Jean Hyppolite ia kanë bërë Fenomenologjisë së Frymës. Lacan ka marrë pjesë në ligjëratat e Kojëve-it për Fenomenologjinë e Frymës, në Ecole des Hautes Études, nga viti 1933-1939. Pikërisht, kjo është arsyeja pse Žižek thotë se “Lacan nuk e din se në çfarë aspekti është Hegelian” (shih: Žižek, Slavoj, Lacan: at what point is he Hegelian?, në Interrogating the Real, Continuum, New York, 2006, fq. 26-37

⁵ Në frengjisht, *jouissance* dmth “kënaqësi”, mirëpo ka konotacion seksual (p.sh. orgazëm). Për më tepër, shih: Evans, Dylan “An introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalyses”, Routledge, New York, 2005, fq. 91. Sipas Žižek-ut, termi *jouissance* rrallë përkthehet nga frengjishtja, me qëllim të pahtësimit të karakterit të saj eksektiv, plotësisht traumatik. Në Encore, Lacan thotë se *jouissance* qua seksual(e), është fallike – me fjalë të tjera, ajo nuk është e lidhur me Tjetrin. *Jouissance* fallike është pengesë/frenim e cila mashkullit ia pamundëson ‘kënaqjen’ (ose, në slengun francez, që Lacan e përdorë, shprehja *n’arrive pas* ka kuptimin e orgazmës – ky është një ambiguitet tipik Lacanian!), në kuptimin e arritjes së kënaqësisë nga trupi i femrës, sepse ai kënaqet nga *jouissance* e organit të tij.

⁶ Shih Kojëve, Alexandre, Introduction to the Reading of Hegel, Lectures on the Phenomenology of Spirit, ed. Raymond Queneau and Allan Bloom, trans. James H. Nichols, Jr., Ithaca and London, Cornell University Press, 1969, fq.46

kënaqësisë funksionin si limit/kufizim i kënaqjes. Ai është një ligj i cili e komandon subjektin të “kënaqet sa më pak që është e mundur”, e në të njejtën kohë, subjekti vazhdimisht përpiqet ta tejkalojë (transgresojë!) ndalesën e imponuar në/për kënaqjen e tij, të shkojë “përtej parimit të kënaqësisë”. Dhe rezultati i tejkalimit (transgresimit) të parimit të kënaqësisë nuk është më kënaqësi, por dhimbje, pasi që është vetëm një dozë e caktuar e kënaqësisë të cilën subjekti mund ta përballojë. Përtej këtij limiti, kënaqësia bëhet dhimbje, dhe kjo “kënaqësi e dhimbshme”, është ajo që Lacan e quan *jouissance*⁷. Parimi i realitetit, sipas Fink-ut, i vendos limitet në parimin e kënaqësisë që është interesi më i lartë i tij, por që shkon shumë larg.⁸ Në Seminarin mbi Seksualitetin Femëror, Lacan thotë: asgjë nuk e detyron askend drejt të kënaqurit më shumë se superego. Superego është imperativi i *jouissance* – Kënaqu!⁹. Sipas Žižek-ut (e kur diskutohet për Žižek-un, në mënyrë tranzitive–logjike diskutohet për Lacanin), kur flasim për *jouissance*, aty nuk kemi të bëjmë me kënaqësi të vogla/thjeshta, por me një ndërhyrje të dhunshme

⁷ Shih: “An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalyses”, fl.91-92

⁸ Fink, Bruce, *The Lacanian Subject: Between language and jouissance*, Princeton University Press, New Jersey, 1997, fq.101

⁹ Lacan, Jacques, *Encore: On Feminine Sexuality, The Limits of Love and Knowledge*, përk. Bruce Fink, W.W. Norton&Company, New York, 1998, fq.3

që sjellë më shumë dhimtë se sa kënaqësi¹⁰. Ndërsa, ajo nuk ka kurrëfarë ‘misioni: *jouissance* është ajo që nuk i shërben asnjë qëllimi¹¹.

E çka realisht është supergo? Siç thotë Žižek-u në filmin “The perverts guide to Cinema”¹², superego edhe id janë thellësisht të lidhura (mësim ky i elaboruar hershëm nga Freudi). Superego nuk është agjensi etike (morale), por ajo është agjenci e lapërdhishme (*obscene*), e cila na bombardon me urdhëra të pamundur, që mandej qesh me ne kur ne, natyrisht, kurrë nuk mund t’i realizojmë kërkesat e saj; sa më shumë që i nënshtrohemi asaj, aq më fajtor na bën të ndihemi.

Femra qua objekt? Madje edhe më keq se objekt...

Çka ka të bëjë krejt kjo me Kantin, dhe nocionin e tij për të *bukurën* dhe të *madhërishmen*? Për Kantin, “çdo kënaqësi (siç thuhet a mendohet) është në vetvete ndijim (i kënaqësisë). Për rrjedhim, çdo gjë që kënaq, e pikërisht për të vetmen arsye që të kënaq,

¹⁰ Žižek , Slavoj, How to Read Lacan, W.W. Norton&Company, New York, 2007, fq.78

¹¹ Encore, fq.3

¹² “The Pervers Guide to Cinema” është shkruar nga Žižek-u, në regji të Sophie Fiennes. Është film i domosdoshëm për të gjithë ata që dëshirojnë të hyjnë në teorinë Žižekiane dhe në psikoanalizën Lacaniane.

quhet e bukur e në përputhje me shkallët apo raportet e ndryshme me ndjesitë e tjera të së pëlqyeshmes ajo merr emrat e tërheqëses, të magjishmes, së mrekullueshmes, së këndshmes, etj”¹³. Sipas Kantit, e bukur është ajo që veçon nga çfarëdo lloj koncepti, përfaqësohet si objekt i një kënaqësie univerzale. Pra, “një individ, mund ta trajtojë bukurinë sikur ajo të ishte një cilësi e objektit dhe një gjykim logjik (që e arrin njohjen nëpërmjet një koncepti); edhe pse në fakt, ajo është veçse një gjykim estetik që përmban vetëm një referim të përfaqësimit të objektit mbi subjektin, pa mohuar të bartë mbi vete edhe një lloj ngjashmërie me gjykimin estetik, që supozohet të jetë i vlefshëm për të gjithë njerëzit”¹⁴. E në këtë kontekst, sipas Kantit, “gjykimi i shijes është tërësisht i pavarur nga koncepti i përsosmërisë”. Sipas Garaudy, për Kantin e bukura ka një finalitet që nuk është i jashtëm për të dhe e ka përkufizuar bukurinë si “pajtueshmëri intime midis së brendshmes dhe të jashtëmës”, ose thënë në Hegeliançe, ajo paraqitet si unitet i natyrës dhe frymës.¹⁵ Garaudy thotë se *Estetika e Hegelit mbështetet në Kritikën e aftësisë së të gjykuarit të Kantit*, por edhe e tejkalon atë në dy pika qenësore: a) ajo e ngre estetikën e Kantit nga

¹³ Imanuel, Kant, *Kritika e Gjykimit*, Plejad, Tiranë, 2002, fq. 41

¹⁴ *Kritika e Gjykimit*, fq.47

¹⁵ Garaudy, Roger, *Mendimi i Hegelit*, Rilindja, Prishtinë, 1983, fq.2001

pikëpamja *subjektive* në pikëpamje *objektive*, dhe b) Hegeli i jep estetikës së Kantit një përmasë të re, atë të *historisë*.¹⁶ Por, Estetika e Hegelit është diçka tjetër.

Sipas Kantit, si e bukura, ashtu edhe e madhërishmja, “përkojnë në pikën e provimit të kënaqësisë për llogari të vet”.¹⁷ Të dyjat janë të këndshme, por në mënyra shumë të ndryshme, për të mos thënë të kundërta.¹⁸ Nëse thuhet në mënyrë tejet të thjeshtëzuar, e madhërishmja (ose *sublimja*) për Kantin, është e “kundërta” e të bukurës. Ç’do të thotë kjo? Këtu duhet të kthehemi prapë te eseja “Mbi të bukurën dhe të madhërishmen”. “E madhërishmja njeriun e *prekë*, e bukura e *magjeps*”: p.sh. natyra është e madhërishme, kurse dita është e bukur,¹⁹ thotë Kanti. Për më tepër, ai thotë se cilësitë e madhërishme ngjallin respekt, kursë cilësitë e bukura zgjojnë dashurinë. Kurse, disa njerëz i çmojmë shumë, për t’i dashuruar. Admirimi që disa njerëz krijojnë tek ne, e krijon hendekun për t’iu “afruar intimitetin e dashurisë”. Kurse, njerëzit që bashkojnë këto ndjenja, e vërejnë se e “madhërishmja ndikon në ne më fuqishëm se e

¹⁶ Po aty.

¹⁷ Kritika e Gjykimit, fq.80

¹⁸ Mbi të bukurën dhe të madhërishmen”, fq.7

¹⁹ Po aty.

bukura, vetëm që e madhërishmja, në qoftë se nuk përcillet edhe nga e bukura, na lodh dhe nuk mund të kënaqemi gjatë me të”²⁰. Këtu ideja e Kantit, siç e thekson edhe ai është se tek ndjenja e të madhërishmës, forcat shpirtërore lodhën më shpejtë, për shkak të mundimit të tyre më të fortë. Si operon e bukura dhe e madhërishmja Kantiane në marrëdhëniet ndër-gjinore? Për feministet, ky konfiguracion është i tmerrshëm. Është i tillë pikërisht për shkak të faktit se Kanti e thotë zëshëm atë që feministet, gjatë tërë historisë së tyre, mundohen ta mohojnë.²¹

Nëse thuhet në mënyrë shumë direkte, ideja e Kantit për dallimet seksuale është kjo: femrat janë të *bukura*, ndërsa mashkujt janë të *madhërishëm*

²⁰ Mbi të bukurën dhe të madhërishmen”, fq.11-12

²¹ Natyrisht, këtu pasojnë kritikën standarde të feministeve: Kanti është tërësisht irrelevant, e aq më tepër kur ai shkruan për femrat. Këtë pohim e bazojnë në dy fakte: 1) Kanti kurrë nuk ka pasur marrëdhënie seksuale me asnjë femër gjatë tërë jetës së tij (pra, ka qenë virgjrin) dhe, 2) gjatë tërë jetës së tij, ai nuk ka udhëtuar kurrë më shumë se 100km nga qyteti i tij i lindjes, Königsberg. Kjo është kritikë standarde liberale, që nuk përdoret vetëm për Kanti, por për të gjithë ata që konsiderohen si “jonormal”. A nuk vlenë e njëjta edhe për Althusserin, ku kritika (jo vetëm liberale e feministe, e hudhë poshtë tërë teorinë e tij, për shkak të vrasjes së bashkëshortes së tij, dhe marrëdhënieve thellësisht libidinale dhe rrjedhimisht traumatike me nënën e tij. Për këtë shih: Althusser, Louis, *The Future Lasts Forever*, New York Press, New York, 1993, kapitulli V fq.55-60

(sublim).²² Është pikërisht ky kapitull, arsyeja për të cilën Kantin, sipas standardeve të sotme e akuzojnë si “seksist i hapur” dhe për “pikëpamje raciste”²³.

Si mund të lexohet kjo tezë e Kantit, nëpërmjet të vetë Kantit? Qëllimi kryesor i punës së Kantit është mbrojtja e autoritetit të mendjes. Ideja e Kantit është që mendja e njeriut, e aplikuar në domenin e pafundësisë (ose infinitit), domosdoshmërisht ndeshet në antinomi. Te Kritika e Arsyesë së Pastër (në pjesën e Dialektikës transcendentale) ai flet për antinomitë, grupi i parë (prej dy antinomive) quhen antinomi matematike, ndërsa grupi tjetër, antinomi dinamike.²⁴ Antinomitë matematike kanë të bëjnë me madhësinë e botës; këto dy antinomi kanë të bëjnë me botën e fenomeneve, e jo *sendit ne vetvete*, ose për botën përtej përvojës apo *noumenit*. Sipas Hegelit, në përpjekjen në të cilën mendja tenton ta

²² Mbi të bukurën dhe të madhërishten”, kap.III, fq.33-52. Kjo është esenca e tërë esesë së Kantit, dhe pjesa e rëndësishme për këtë ese. Rrjedhimisht, nuk do të flas për përshkrimet e tipareve të femrave dhe mashkujve, të cilat e konstitudojnë të bukurën dhe të madhërishten, përkatësisht natyrën e sekseve. Ato janë jashtë çdo rëndësie teorike.

²³ Kellner, Jane, Kant on sex and marriage right, në *Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*, ed.Paul Guyer, Cambridge University Press, 2007, fq.449

²⁴ Immanuel Kant, *The Critique of Pure Reason*, ed. përkth. Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge University Press, 2000; poashtu shih: *Cambridge Companion to Kant and modern philosophy*, 2007; Žižek, Slavoj, *Connections of the Freudian Field to Philosophy and Popular Culture*, në *Interrogating the Real*, Continuum, New York 2006, fq. 64-65

përfshijë natyrën e pakufizuar të Botës, ajo rrëshqet në ato që quhen Antinomi. Me fjalë të tjera, ajo i mbanë dy pohimet e kundërta për të njëjtin objekt, dhe, secila prej tyre duhet të (mirë)mbahet domosdoshmërisht në mënyrë të barabartë.

Nëse kjo formulohet ndryshe atëherë do të kemi këtë dallim ndërmjet Kantit dhe Hegelit: për Kantin, dialektika është e ‘kufizuar’ – njohja kufizohet vetëm në realitetin fenomenal, dhe arsyeja nuk mund t’i njohë sendet-në-vetvete, noumenonet. Duke i kundërshtuar racionalistët dhe empirikët, Kanti thoshte se ata nuk mund ta ndërtojnë një teori koherente të njohjes, sepse ajo arrihet nëpërmjet të sintezës së konceptit me përvojën. Kjo sintezë, për Kantin, ishte “transcedentale”. Përderisa, Hegeli që në fillim të Fenomenologjisë së Frymës²⁵ shkëputet nga *idealizmi subjektiv* Kantian dhe transcedentalizmi “intuitiv”.²⁶ Dialektika Hegeliane pra shkëputet nga të gjitha variantet e idealizmit subjektiv që “marrin si pikënisje një vetëdije të pastër iluzore, të ndarë në mënyrë arbitrare nga realiteti, e cila njëherit është vetëdije thjesht individuale”.²⁷ Për Hegelin njohja është e mundshme, nëpërmjet procesit dialektik,

²⁵ G.F.W. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, përk. A.V. Miller, Oxford University Press, Oxford, 1977

²⁶ Shih: Žižek, Slavoj, *The Indivisible Remainder: On Schelling and related matters*, Verso, /London, 2007, kapitujt I dhe II

²⁷ Roger Garaudy, *Mendimi i Hegelit*, fq. 53

proces i cili përfundon me mohimin e mohimit, i cili sipas Garaudy's "nuk është gjë tjetër veçse përsëritje e totalitetit". Siç thotë Hegeli në Logjikën e tij, vetëdija lëvizë në mënyrë progresive, prej kundërshtimit të parë midis saj dhe objektit deri te Dituria Absolute. Me termin "dialektikë" Kanti nënkuptonte pritjen e natyrshme për të rënë në kontradikta, përderisa për Hegelin, ajo shënonte pritjen e natyrshme për ti kapërcyer ato, e ky proces i kapërcimit, është vet rrjedha e logjikës kurse "dialektika" është emri për punën (mendore), pika e fundit e së cilës nuk është e kufizuar/e pjesshme, por është pikërisht e vërteta absolute²⁸.

... sepse femra nuk ekziston

Në krejt këtë, a mund të intervenojmë më psikanalizën? Po, por si? Në Minima Moralia, Adorno ngritet kundër saj, duke thënë se "në psikoanalizë asgjë nuk është e vërtetë përveç ekzagjerimit"²⁹. E kundërta e Adornos është Žižeku, i cili insiston në leximin psikanalitik të çdo teksti/sistemi/koncepti filozofik, të çdo fenomeni ose ngjarje shoqërore e politike; me një fjalë, për Žižekun gjithçka është e shpjegueshme, ose për më tepër, gjithçka i nënshtrohet kornizës së

²⁸ Scruton, Roger, Histori e Shkurtër e Filozofisë Moderne, nga Descartes tek Wittgenstein, Besa, Tiranë, 2000, fq.177-178

²⁹ Adorno, Theodor, Minima Moralia: Reflections on a damaged life, Verso, London, 2005, fq.49

psikoanalizës Lacaniane të shpjegimit³⁰. Si duhet vepruar me psikoanalizën? Nuk ekziston – së paku në pikëvështrimin tim – një formulë univerzale (jo në kuptimin postmodernist) mbi mundësinë e aplikimit të saj në sistemin teorik. Unë mendoj se duhet qëndruar besnik Marksizmit Althusserian, ose madje edhe mënyrës se si Badiou e shfrytëzon psikoanalizën: ajo është e shfrytëzueshme vetëm në raste të caktuara, si p.sh. mbulimi i zbrazëtimeve teorike, në rastet kur filozofia e arrinë limitin e vet³¹.

Teza është kjo: lexuar sipas antinomive Kaniane, *femërorja* korrespondon me strukturën e antinomive matematike, përderisa *mashkullorja* i përgjigjet antinomive dinamike³². Në *Conversations with Žižek*³³, ai e shpjegon se si funksionojnë antinomitë në raport me seksin oral, nëpërmjet rastit të

³⁰ Dhe pikërisht *ky* është problemi i teorisë Žižekiane. Teoria Lacaniane për të është trangu, kurse filozofia dhe disiplinat e tjera të dijes janë në shërbim të plotësimin të saj, ose thënë sipas termeve të Descartes, ato janë degët.

³¹ Žižeku e kundërshton këtë pikëpamje: shih: Pjesën II të *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Verso, London, 2000, fq.125-171

³² Kjo tezë është shtruar mes tjerësh edhe nga Žižek, Joan Copjec, etj. Shih: Joan Copjec, *Read my Desire: Lacan against Historicists*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1996

³³ Slavoj Žižek & Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Polity Press, Cambridge, UK, 2004, fq.45

cunnilingus-it³⁴. Kur mashkulli performon cunnilingus, ose seks oral në organin e femrës, dhe ‘qëllon pikën’ e duhur dhe femra ofshanë: “po, po, të lutem, hala”, ajo që zakonisht ndodhë është se mashkulli performon më shpejtë dhe më fortë/’ashpër’ – por kjo është gabim. Mashkujt duhet ta bëjnë *atë* kuantitativisht më shumë. Dallimi është se femrat mendojnë në termet e sublimes matematike – kuantitativisht më shumë – përderisa mashkujt mendojnë në termet e sublimes dinamike dhe e shkatërojnë atë.

Si do të dukej kjo në leximin Lacanian të dallimeve seksuale? Pozicioni i parë është ai femëror, që nënkupton njëfarë supozimi për inkonsistencën e dëshirës së femrës. E kjo inkonsistencë është pikërisht ajo që për quhet horrori i femrës, që për mashkujt shkakton njëfarë frike/tmerri. E kjo inkonsistencë e dëshirës femërore, ky horror, që nga koha e Freudit (e edhe më përpara, por jo në formën më konsekuente) është quajtur si histeri.

Klisheja për femrat është kjo: femrat janë vetë misteri; për anti-feministët ato janë mëkati. Pak më ndryshe qëndron puna me Freudin. Pas rreth 40 vjetësh pune psikoanalitike, Freudi dështoi para “misterit” femëror. Hutia e tij mbi seksualitetin

³⁴ Cunnilingus është term medicinal për seksin oral të performuar në organin seksual femëror. Rrjedh nga fjala latine: vulva (cunnus) dhe gjuha (lingua).

femëror shprehet më së miri në pyetjen “Çka dëshirojnë femrat?”. Për Freudin, seksualiteti femëror është i panjofshëm, pikërisht për shkak se femrat vet nuk e dijnë se çka realisht dëshirojnë. Kjo është inkonsistenca e strukturës femërore. Sipas Freudit, dallimi seksual ndërmjet mashkullit dhe femrës është se secili prej tyre i përgjigjet strukturës së caktuar psikike. Por, interesant te Freudi është fakti se ai kurrë nuk e definon “maskulinitetin” dhe “femininitetin”, duke thënë se janë koncepte themelore të psikoanalizës, të cilat mund të shfrytëzohen nga ajo, por jo të shpjegohen prej psikoanalizës. Për te, libido është vetëm mashkullore. Zhvillimi i djalit dhe i vajzës është i njëjtë deri në një stad të caktuar, e më pastaj divergjojnë. Femininiteti është ajo që divergjet nga paradigma mashkullore, dhe Freudi e quan atë si misterioze. Për te, femra ka karakterin e një regjioni të paeksploruar, mistik. Por, Freudi gjithmonë i ka ikur ose ka refuzuar ta definojë se çka është femra.

Simone de Beavouir thotë se femrat nuk linden femra, por ato bëhen të tilla. Sipas de Beavouir, femra është grua në masën që ajo ndjehet si e tillë³⁵. Po në këtë linjë të argumentimit, de Beavouir e bën një vërejtje, për mendimin tim, shumë të rëndësishme: ajo thotë “nuk është natyra ajo që përcakton gruan:

³⁵ De Beavouir, Simone, Seksi i Dytë, Çabej, Tiranë, 2002, fq.52

është vetë ajo që përcaktohet duke përfshirë natyrën në prekshmërinë e saj”. Nëse mund të bëhem Lacanian vullgar, atëherë rëndësia e kësaj qëndron jo fortë në atë çka de Beavouir ka thënë, por në faktin se ajo e mundësim kalimin (*le passe*) te Lacani dhe teoria e tij për femrat.

Për Lacanin, mashkujt dhe femrat janë të përcaktuar për sa i përket gjuhës, apo rendit shoqëror simbolik. Dallimi ndërmjet tyre qëndron në marrëdhënien e tyre me rendin simbolik, pra në mënyrën se si ata janë të tjetërsuar në/nga rendi simbolik. Ky është edhe kontributi më i madh i Lacanit në fushën e dallimeve seksuale.

Për Kantin, dallimi ndërmjet mashkullit dhe femrës është strikt, brutal biologjik. Në anën tjetër, për Lacanin dallimi seksual konsiston në raportin e tyre në rendin simbolik, pavërsisht formatit të tyre biologjik e gjenetik. Në këtë vijë, mashkujt (ose ata që konsiderohen se janë mashkuj) janë tërësisht të determinuar nga funksioni fallik, që i referohet tjetërsimit të sjellë nga gjuha.³⁶ Mashkujt janë tërësisht të tjetërsuar përbrenda gjuhës; janë tërësisht subjekt i kastrimit simbolik.³⁷

³⁶ Këtu duhet kujtuar thënien e famshme të Lacan: “e pavetëdijshmja është e strukturuar si gjuhë”.

³⁷ The Lacanian Subject: Between language and jouissance, fq. 106

Në anën tjetër, femrat (në kuptimin psikoanalitik) definoohen si *jo* të tëra, në kuptimin e tjetërsimit në/nga rendi simbolik. Edhe pse e ndarë, ajo nuk është tërësisht subjekt në rendin simbolik. Ajo është e limituar, jo e tërë. Dhe këtu duhet shmangur keqinterpretimi i zakonshëm: mashkulli dhe femra nuk janë dy pole të kundërta, duke e vendosur *femrën* si shtesë, përjashtim, tepricë që e shmangë funksionin fallik.

Jouissance e mashkullit është tërësisht fallike, është e determinuar nga shënjesi (*signifiant*), pra është e limituar; përderisa femra përjeton *jouissance* në dy mënyrat, dhe një *jouissance* tjetër, të cilën Lacani e quan *Autre jouissance* (*jouissance* Tjetër). Lacan thotë se *jouissance* feminine shkon “përtej fallusit”, kjo *jouissance* është e ‘rendit të infinitit’, si një ekstazë mistike, të cilën femrat (ndoshta e përjetojnë), nuk nuk janë të vetëdijshme për te. Është pikërisht struktura feminine që e dëshmon limitin e funksionit fallik dhe faktin që shënjesi nuk është gjithçka. Dhe është pikërisht kjo strukturë, pra struktura feminine që i afrohet afiniteteve të histerisë, që definoohen sipas diskursit të histërisë.³⁸ Femra obsesive karakterizohet nga struktura mashkullore: dhe *jouissance* e saj është ekskluzivisht simbolike në natyrë; meshkujt histerik karakterizohen nga

³⁸ Shih Seminarin XVII dhe kapitulin 9 të Bruce Fink, The Lacanian Subject: Between language and *jouissance*

struktura feminine: ai potencialisht përjeton jouissance fallike Tjetër.

Në këtë kontekst, duhet shkuar edhe një hap tutje, me deklaratën kontraverze (dhe tejet të debatueshme) të Lacanit i cili thotë se Femra nuk ekziston (*la femme n'existe pas*). Si duhet lexuar kjo thënie e Lacanit? Vetëm në një mënyrë: *nuk* ka shënjes për, ose esencë të Femrës si të tillë (për dallim nga mashkulli, për të cilin fallusi është disi sikur shënjesi i esencës së tij). Ajo këtu duhet evituar një keqkuptim i mundshëm: Lacan nuk len të kuptohet se femrat nuk kanë identitet të tyre seksual. Por, identiteti seksual është diçka tjetër te Lacani, dhe nuk mendoj se duhet diskutuar si konstituohet ai në teorinë Lacaniane.

Nëse e zhvendosim këtë në të ashtuquajturin nivel shoqëror (siç bën Finku³⁹), atëherë shprehja “nuk ka shënjes të/për Femrën, ka kuptim në aspektin kulturor, ose me saktësisht, me mënyrën se si pozicionohen femrat në kulturën tonë. Ajo që femrat i rezistojnë është dorëzimi i vetvetës për gjeneralizim, e madje edhe gjeneralizimit fallogocentrik.

Por, Lacan shkon edhe një hap tutje dhe deklaron se “Femra është simptomë”. Kjo do të thotë se femra

³⁹ The Lacanian Subject: Between language and jouissance, fq.116

është simptomë *e mashkullit*, në kuptimin që femrat mund të hyjnë, depërtojnë në ekonominë psikike të mashkullit vetëm si objekt petit (a) – pra si objekt shkaktues i dëshirës (dèsir).

Janë këto koncepte të Lacanit që e kanë nxitur debatin ndër feministet nëse Lacan është shovenist apo jo. Por, janë pikërisht këto koncepte që e avancojnë debatin në një nivel tjetër nga debati i zakonshëm e i mërzitshëm feminist. Unë mendoj se vetëm *me* dhe *nëpërmjet* këtyre koncepteve, diskutimi për dallimet seksuale është i mundur. Ky është *aufhebung*-u Lacanian.

STUDIME

ENIS SULSTAROVA

PERANDORIA E MUNGUAR

*Popujve ballkanas, e midis tyre shqiptarëve,
pa e ditur as ata vetë, madje pa e ditur as
Evropa, fati u caktoi të jenë komando të Ev-
ropës, mu në qendër të botës osmane.*

Ismail Kadare

*Mbeçë, more shokë, mbeçë,
përtej Urës së Qabesë.*

Këngë popullore

ROLAN BARTI THOTË QË MITI është një sistem semiologjik i rendit të dytë, sepse shenja e rendit të parë bëhet në vetvete një shënjes (Barthes, 1972: 114). Për ta shpjeguar me një shembull, shenja lis në rendin e parë zërthehet në shënjesin fonetik apo grafik “lis” dhe në të shënjuarin pemë, të dallueshëm prej llojeve të tjera të

pemëve. Ndërsa kur Abdi Baleta (1999: 115) shkruan se lidhja Shqipëri-Kosovë duhet parë si “dy çatala të një lisi”, atëherë kemi të bëjmë me rendin e dytë semiologjik, ku shenja lis është kthyer në shënjesin e autoktonisë, lashtësisë, qëndrueshmërisë, hijeshisë, etj., të kombit shqiptar. Kombi shqiptar, së bashku me vetitë e nënkuptuara nga fjala lis, është i shënjuari. Në rendin e dytë shënjesin Barti e quan “formë” dhe të shënjuarin “koncept”; në shembullin tonë, lisi është forma dhe kombi shqiptar është koncepti, dhe të dyja së bashku na japin mitin e kombit shqiptar që si një lis i qëndron i papërkulur moteve dhe rrebesheve të historisë. Në rendin e dytë, koncepti nuk është pranishëm materialisht dhe përfaqësohet nga forma, d.m.th. me anë të lisit fitojmë një konceptim të caktuar të kombit. Barti thotë që miti e tjetëron formën, sepse miti është universal, i pavarur nga forma, ndërsa forma është e cekët dhe e veçuar (Barthes, 1972: 119). Për ta ilustruar sërish, koncepti i lashtësisë dhe i qëndrueshmërisë së kombit shqiptar është i plotë në vetvete, kurse lisi është thjeshtë një nga format e përcjelljes së mitit, sepse në vend të tij mund të përdorehin forma të tjera, fjala vjen, mali, shkëmb-graniti, çeliku, etj. Me fjalë të tjera, forma nuk e shteron përfaqësimin e konceptit (po aty: 127). Normalisht që zgjedhja e lisit nga Baleta nuk është krejt arbitrare, sepse miti e ka historinë e tij. Kështu, në nacionalizmin shqiptar ka një traditë të lidhjes së kombit e Shqipërisë me lisin, të paktën që nga Rilindja Kombëtare; kujtojmë këtu

vargjet e poetëve: “O malet e Shqipërisë e ju o lisat e gjatë”, apo “si lis i naltë i rrëzuem përdhe”. Miti është një tip ligjërata që kryen natyralizimin e realiteteve historike, ai nuk fsheh apo mohon realitetet, por i thjeshtëzon, i spastron dhe i paraqet si të pafajshme apo jep justifikime të përrjetshme mbi ekzistencën e tyre (po aty: 142-143). Kwshtu, kombi shqiptar është një bashkësi historike, ndërsa lisi i përket natyrës dhe ka qenë po ai që është që nga fillimet e historisë njerëzore: bashkimi që bën miti midis të kombit dhe lisit ngurtëson një përfytyrim të caktuar të kombit. Miti duke qenë se është një tip ligjërata, krijohet me materiale që janë përpunuar më parë dhe përshtatur për mjetet e komunikimit. Çdo gjë në jetën e përditshme mund të kthehet në mit, jo vetëm tekstet, por edhe fotot, filmat, sportet, reklama, etj. (po aty: 109-110).

Perandoria e munguar

E bëme këtë hyrje mbi kuptimin e mitit me qëllim të prezantimit të një miti që ndeshet shpesh në shkriimet shqiptare. Le ta zbulojmë me anë të një artikulli nga e përditshmja Shqip e datës 01.04.2007. Ai titullohet “‘Bëmat’ tona të vjetra në Irak: Parahistoria e komandove të sotëm shqiptarë”, me autor Fatos Baxhakun dhe së bashku me disa episode rrëfimesh më të shkurtra dhe tetë foto të përmasave të ndryshme zë plotësisht faqet 36-37 të gazetës. Hyrja e artikullit meriton të citohet e plotë:

Kur një grusht djelmoshash shqiptarë u nisën për në njërën prej zonave më të nxehta të globit, për në Irak, atje ku sot e kësaj dite mesatarisht vriten jo vetëm civilë vendas, por edhe shumë ushtarë të huaj, shumë veta e vranë mendjen me merak të madh: A duhej vepruar kështu? A duhej që ky hap i madh të ishte bërë më parë objekt i ndonjë votimi më të gjerë? Apo duhet të na zërë gjithnjë tendenca e të ecurit gjithnjë pas të fortit? Sikurse ndodh gjithnjë në një vend që ka nevojë të mbështetet te një superfuqi, diskutimet për djemtë e Shqipërisë që shkonin në luftë, sikur të shkonin në një stacion pushimi a llixhash kaluan shpejt e pa u ndjerë. Njësoj sikur të donim t'u thoshim atyre dhe familjeve të tyre: Nisuni njëherë, pastaj do të shohim e bëjmë, sepse ashtu është një punë...Që t'i kuptojmë më mirë do punë, bëjmë mirë të kujtojmë edhe disa histori të vjetra, nga ato që nisin me stuhitë e rërës. Kështu do ta marrim vesh se gjërat nuk janë edhe aq të thjeshta sa duken në shikimin e parë. Që të “udhëtojmë” në këto zona të trazuara do të na ndihni historitë e disa personazheve kuriozë, të gjithë nga Shqipëria. Edhe ata në kohën e tyre ishin në shërbim të një perandorie, të asaj osmane (Baxhaku, 2007).

Më pas vijojnë episode të shqiptarëve të ndryshëm në vendet arabe, disa prej të cilave Baxhaku na bën me dije se i ka huazuar nga libri i Muhamed Mufakut, Shqiptarët në botën arabe. Gjejmë kryesisht shqiptarë që kanë luftuar e sunduar në Orient (mbretër, guvernatorë, gjeneralë, kryengritës), por edhe arkitektë apo udhëtarë. Fotot tregojnë komando shqiptarë, marinsa amerikanë, personazhin Lorencin e Arabisë me veshjen arabe, sipas një filmi hollivudian bazuar mbi ngjarjet e Lorencit historik, mbretin Faruk të Egjiptit e arabë në një fotografi të

vjetër dhe në një të re e cila paraqet skena lufte urbane.

Deri këtu jemi në rendin e parë semiologjik, të fjalëve dhe imazheve që na përcjellin kuptime. Por i gjithë materiali i këtyre dy faqeve, mund të interpretohet si formë e një miti: atij që thotë se shqiptarët kanë qenë klasë sunduese në Perandorinë Osmane. Vetë përmbajtja e artikullit, përzgjedhja e fotove dhe mënyra e vendosjes së tyre ta sugjeron një lexim të tillë. Por le të shtjellojmë më parë konceptin e mitit të shqiptarëve si sundues të Perandorisë Osmane, sepse siç e pamë më lart ai është i pavarur nga forma specifike e artikullit tonë. Në histori shqiptarët dhe paraardhësit e tyre nuk përmenden të kenë gjeneruar ndonjëherë ndonjë perandori. Madje, po të përjashtojmë ilirët, na del se ata nuk kanë ndërtuar dot as mbretëri, të njohur zyrtarisht si të tillë. Më i famshmi i sunduesve shqiptarë, Skënderbeu ishte thjesht princ. Ka një kontrast të dukshëm të shqiptarëve me fqinjët e tyre sllavë e grekë, të cilët në mesjetë kanë shërbyer si bërthama etnike të perandorive të ndryshme. Përmendim Bizantin e lidhur me etninë e kulturën greke, bazileusit bullgarë që rivalizonin me ata bizantinë, Perandorinë e Stefan Dushanit dhe lidhjet me serbët bashkëkohorë, turqit e sotëm dhe Perandorinë Osmane. Ndryshe nga ata, shqiptarët kanë treguar veti luftarake në shërbim të perandorive të ndryshme, duke filluar me atë romake e duke vazhduar me atë osmane. Sidomos nji-

het pjesëmarrja e madhe e shqiptarëve në rangjet udhëheqëse të kësaj të fundit. Mungesën e një perandorie shqiptare në histori e zëvendësojmë me “mitin e bashkësundimit”, që thotë se shqiptarët nuk kanë qenë të nënshtruar por në ortakëri me turqit për sundimin e perandorisë. Si fakte mbështetëse të mitit përmenden numri i madh i vezirëve, sadrazemëve, guvernatorëve e komandantëve osmanë me prejardhje shqiptare, apo Mehmet Aliu i Egjiptit dhe pasardhësit e tij, etj.

I parë si formë e konceptit të shqiptarëve si sundues (bashkë me turqit) të Lindjes së Mesme, artikulli që kemi nën shqyrtim na përcjell kumte të reja që natyralizojnë dërgimin e komandove shqiptarë në Irak në kohën e sotme. Nëse shqiptarët e kanë sunduar një herë Orientin, së bashku me turqit, pse të mos ta bëjnë sërish, kësaj radhe së bashku me amerikanët? Me këtë i jepet fund dilemave të luftojmë apo jo në Irak, sepse ne jemi tashmë atje, jemi te legjendat që arabët tregojnë për shqiptarët, pra kemi të bëjmë vetëm me një rikthim në atë vend e në atë pozitë që na përket; jo më kot nëntitulli thotë: “Parahistoria e komandove të sotëm shqiptarë”. Ja edhe disa tituj të pjesëve të artikullit: “një lidhje e lashtë”, “paraardhësit shqiptarë të guvernatorëve”, “njerëzit e luftës”, “Arnautë në Palestinë”, “Iraku në duart e shqiptarëve”.

Përzgjedhja e fotove gjithashtu shënjon mitin e bashkësundimtarëve shqiptarë në perandorinë e re amerikane. Pra, nëse teksti na flet për të shkuarën, fotot bëjnë lidhjen me të tashmen, duke e fshirë në fakt dallimin midis dy kohëve: e tashmja projektohet në të shkuarën dhe e shkuara bën pjesë në të tashmen. Ndër tri fotot më të mëdha dhe qendrore, dy paraqesin komando shqiptarë në rreshtim dhe fotoja e mesit një ushtar amerikan duke patrulluar në një rrugë (të Bagdatit) dhe pas tij duken automjete të shkatërruar nga luftimet. Nga madhësia e fotove, vendosja krah për krah dhe nga uniformat e ushtarakëve kuptohet pozita e barabartë mes shqiptarëve dhe amerikanëve në Irak. Kjo theksohet edhe më nga një foto në pjesën e sipërme të f. 36, ku paraqiten komando shqiptarë e marinsa amerikanë duke patrulluar së bashku në një makinë “Hummer”.

Po arabët? Ata mungojnë thuajse krejt në artikull, përveç në funksion të publikut para të cilit luhen lojërat fatale të historisë: shqiptarë, turq, iranianë, francezët e Napoleonit, britanikët, i sundojnë radhazi apo çlirojnë radhazi për të ardhur deri te amerikanët. Arabët janë aty për të shkruar kronikat e bëmave të shqiptarëve që i sundojnë, të shprehin pëlqimin apo pakënaqësinë me guvernatorët e ndryshëm shqiptarë. As fotot nuk japin shumë për arabët. Një foto e vogël në fund të f. 36 paraqet dy arabë me veshje tradicionale, njëri i hipur në kalë, të dy duke qëndruar para një tende. Në fakt, fotoja

është vënë enkas për kalin dhe jo për arabët, sepse sipër saj lexojmë titullin “Një mauzer dhe një kalë arab”, lidhur me një histori ku protagonistin është shqiptari Eqrem bej Vlora në një nga udhëtimet në Lindjen e Mesme. Pra, dy arabët janë aty thjesht për të na bindur se kali i fotos është vërtet i racës arabe. Fotoja tjetër ku shfaqen sërish arabët ndodhet në krye të po asaj faqeje, krahas fotos me komando shqiptarë e marinsa amerikanë hipur në “Hummer”. Fotoja paraqet një burrë arab i veshur civil me shaminë tradicionale në kokë, kësaj radhe ndoshta për të fshehur identitetin e tij, me një raketë-hedhëse mbi sup dhe përtej tij dallojmë tymin e zi që po del nga disa makina që po digjen në krah të rrugës. Diçitura që shoqëron foton: “Skena të përditshme në Bagdat”. Krijohet përshtypja se njerëz që vijnë vërdallë me raketa duke hedhur në erë makina e godina është pamja e zakonshme, e përditshme, e përjetshme e Irakut. Fotoja e shoqëruar me tekstin që bën fjalë veç për luftëra, dyshon se asgjë nuk ka ndryshuar në Lindje. Edhe modernizimi ka shkuar në kahun e gabuar me atë tonin, sepse nga tenda e kuajt e nomadëve, arabët kanë arritur te raketa-hedhësja nomade rrugëve të Bagdatit. Faktorët politikë që kanë bërë që SHBA e aleatët, midis tyre Shqipëria, të dërgojnë trupa në Irak e që disa irakenë të “shëtisin” të armatosur, treten në mitin e përditshmërisë dhe “normalitetit” të dhunës në atë vend. Sikurse dikur me turqit trimat shqiptarë paqtojnë arabët e pabindur dhe të dhunshëm, edhe sot në

“shpinën” e “Hummer”-it amerikanë e shqiptarët patrollojnë në rrugët e Bagdatit.

Në f. 37 janë sërish dy foto tejet interesante nga një aspekt tjetër. Të vendosura krah për krah janë dy portrete: njëri ai i artistit që luan rolin e Lorencit të Arabisë në një film dhe tjetri ai i mbretit Faruk të Egjiptit, i fundit i dinastisë së sunduesve me prejardhje shqiptare. Artisti mban në kokë shaminë arabe, e ngjashme me veshjet arabe që Lorenci i vërtetë ka veshur gjatë aventurës së tij, kurse mbreti Faruk është me uniformë e me festen osmane në kokë. Dy evropianë me veshje orientale dhe nuk mund t'i ikësh ngasjes për të hequr paralele të tjera midis dy fotove që përfaqësojnë njëra një ushtarak anglez dhe tjetra një linjë sunduesish ushtarakë shqiptarë të Egjiptit. Si Lorenci si familja e Mehmet Aliut kanë vënë në jetë thënien e Benxhamin Dizraelit se Lindja është një karrierë. Lorenci i Arabisë me kokë të tij theu urdhrat e sipërorëve dhe bëri emër në krye të fiseve beduine kundër osmanëve. Përpara tij, edhe Mehmet Aliu theu urdhrin e sulltanit duke siguruar sundimin e Egjiptit për vete dhe pasardhësit e tij deri te Faruku. Lorenci i vishte vetes meritën e zgjimit të ndërgjegjjes kombëtare të arabëve dhe futjen e tyre në botën moderne (Said, 1978: 241). Po kështu dinastia shqiptare që sundoi Egjiptin përkon me periudhën e modernizimit të vendit. Të dy personazhet e fotove simbolizojnë edhe agjentët e imperializmit britanik. Lorenci e vendosi

kryengritjen arabe në ndihmë të luftës së Perandorisë Britanike kundër Perandorisë Osmane gjatë Luftës së Parë Botërore dhe Egjipti nën kedi-vët shqiptarë për një pjesë të mirë të kohës ka qenë në fakt një koloni britanike. Të dy fotot si të thuash barazojnë kontributin shqiptar me atë britanik në përhapjen e qytetërimit evropian në Orient. Nuk përbën dallim nëse britanikët ishin të vetëdijshëm për misionin e tyre qytetërues e shqiptarët jo, sepse duke qenë në thelb evropianë, shqiptarët dashur pa padashur në sundimin e tyre të Orientit e përcollën evropianitetin atje: “Popujve ballkanas, e midis tyre shqiptarëve, pa e ditur as ata vetë, madje pa e ditur as Evropa, fati i caktoi të jenë komando të Evropës, mu në qendër të botës osmane” (Kadare, 2006: 61).

Në dy faqe gazete që përmbledhin aventurën shqiptare në Orient, nuk mund të mungonte ekzotika, e cila përfaqëohet nga takimi romantik i mashkullit shqiptar, nën cilësinë e Eqrem bej Vlorës me femrën misterioze dhe tërheqëse orientale, e cila qëllon të ishte bija e një kryetari fisi beduin. Një kënd i f. 36 tregon se si Eqrem bej Vlora në udhëtimin e tij në Orient u magjeps nga një “perri e shkretëtirës”. Megjithëse takimi i tyre zgjati vetëm pak çaste, midis të dyve lindi një miqësi e gjatë nëpërmjet korrespondencës. Baxhaku komenton: “Me sa duket miqësitë që lidhen atyre anëve se ç’kanë një gjë të veçantë. Sikurse e shohim edhe tani, ato vazhdojnë gjatë” (Baxhaku, 2007). Eqrem Vlora përjetoi tërheqjen e vajzës orientale. Orienti, si një grua e përgjithësuar,

ushtron tërheqje të parezistueshme mbi shqiptarët akoma edhe sot, që materializohet me dërgimin e trupave në Irak! Artikulli si formë shenjon konceptin se sundimi shqiptar në Lindjen e Mesme ka lënë nostalgji të thella dhe prandaj ai rikthehet sërish, në një shkallë më të ulët angazhimi, por simbolikisht me peshë të madhe.

Përdorime të mitit

Miti i shqiptarëve si bashkësundues të Perandorisë Osmane u formua gjatë Rilindjes Kombëtare. Shkrimet e rilindësve përhapën konceptin se deri në periudhën e Tanzimatit, shqiptarët dhe osmanët (ose turqit) qenë aleatë të njëri-tjetrit. Miti mbështetej në vlerësimin e frenimit të trysnisë sllavo-greke në trojet etnike shqiptare gjatë sundimit osman dhe e shkallës së vetëqeverisjes së shqiptarëve (Feraj, 1998: 95-96). Gjithashtu në përfytyrimin e kombit shqiptar nga ana e rilindësve duhej pohuar se shqiptarët nuk i kishin humbur vetitë e tyre të lashta gjatë pushtimit osman dhe se nuk kishin qenë kurrë në pozitë të nënshtruar, por kishin ruajtur lirinë e tyre. Për këto arsye miti i bashkësundimit të perandorisë ishte i përshtatshëm. Sami Frashëri shkruante:

Shqipëria në kohët e Tyrqet u bë m'e pasurë e m'e begatë se kudo; se Shqipëtarëtë syleshin bashkë me Tyrqitë nëpër gjith' anët e botës edhe këtheheshinë ngarkuarë me ar e me ergjënt, me armë të vjejtura e me

kuaj të bukurë t'Arabisë, t'Egjyptësë, të Qyrdistanit, t'Ungrisë etj. Me të qenë më trima e më të zottë se Tyrqitë, shkonin edhe nëpër më të mëdhenjt e më të nderçmit vende e kishin më teprë nder se ata vetë Tyrqitë (Frashëri, 1999: 21).

Miti i shqiptarëve si bashkësundues me turqit të Perandorisë Osmane u leverdiste edhe shteteve shoviniste ballkanike e aleatëve të tyre ndër Fuqitë e Mëdha, për të justifikuar pushtimin e trojeve etnike shqiptare më 1912-1913. Edhe për shumë kohë ata vazhduan ta quanin Shqipërinë “Turqia e vogël” për të çlegjitimuar ekzistencën e shtetit shqiptar.

Një tjetër përdorim i mitit lidhet me orientalizmin shqiptar, ligjërim në të cilin shqiptarët (apo një pjesë e tyre) akuzohen që i kthyhen krahët Evropës dhe u bashkuan me Azinë. Ismail Kadare shkruan: “Duke dalë prej saj [Perandorisë Osmane] gati e përgjysmuar, Shqipëria e pagoi dyzimin e saj. Më shumë se shpërblimin për qëndresën, mori nga Evropa dënimin për oportunitizmin e saj” (Kadare, 2001: 6). Mistifikimi kësajsoj i ngjarjeve historike në trajtën e përplasjes transhendentale Evropë-Perandori Osmane, apo Evropë-Azi, thjeshtëzon në mënyrë të skajshme shpjegimet e ndërlikuara historike, politikat dhe raportet e fuqive të asaj kohe dhe e paraqet si të pashmangshme rrjedhojën e copëtimit të trojeve shqiptare. Kadareja në njëfarë mënyre shfajëson “Evropën”, një totalitet që atëherë ishte krejt tjetër nga “Evropa” e fillimshekullit XXI dhe fajëson

“Shqipërinë”, një njësi politike që mori trajtën e caktuar politike edhe për shkak të copëtimit të trojeve etnike shqiptare. Jo më kot Barti thotë që miti është një gjuhë e depolitizuar (Barthes, 1972: 143).

Shënim mbyllës

Në fillim të artikullit të tij, Baxhaku shqetësohet se vajtja e komandove shqiptarë në Irak u bë si pa u ndjerë, si fshehurazi. Ai nuk e fsheh faktin se dërgimi i komandove mund të jetë bërë për shkaqe oportuniste (“ashtu është një punë”), por në krahun tjetër e mitizon shkuarjen e tyre atje, e paraqet Irakun si një vend me të cilin shqiptarët janë të familjarizuar dhe lë të nënkuptohet se sikurse arabët kanë legjenda për “bëmat” e shqiptarëve të shkuar, po ashtu do të krijojnë të tilla për ushtarët tanë. Mirëpo nuk besohet se në vetëdijen kolektive shqiptare do të lërë gjurmë thella kjo ngjarje. Poeti popullor i ka lënë në kujtesën kolektive vargjet e një vajtimi që këndohet akoma edhe sot: “Mbeçë more shokë mbeçë/ përtej Urës së Qabesë...”. Njerëzit e thjeshtë e kanë ditur gjithmonë se djemtë e tyre që luftonin larg atdheut po u shërbenin interesave perandorake të të tjerëve, paçka se mund të nxirrnin edhe ndonjë përfitim të vogël për vete. Episodi i tanishëm i komandove tona në Irak në thelb nuk ka asgjë për t’u shënuar veçmas.

Referencat

Baleta, A. (1999) *Kosova: Nga Dejtoni në Rambuje*. Tiranë: Koha.

Barthes, R. (1972) *Mythologies*. New York: Hill & Wang

Baxhaku, F. (2007) “Bëmat’ tona të vjetra në Irak: Parahistoria e komandove të sotëm shqiptarë”. *Gazeta ditore Shqip*. Tiranë, 01.04.2007, f. 36-37.

Feraj, H. (1998) *Skicë e mendimit politik shqiptar*. Tiranë: Koha.

Frashëri, S. (1999) *Shqipëria: Ç’ka qenë, ç’është e ç’do të bëhet*. Tiranë: Mësonjëtorja e Parë.

Kadare, I. (2001) “Në kërkim të një fati të ri”. *Instituti i Studimeve Ndërkombëtare, Shqiptarët në Ballkan*. Tiranë.

Kadare, I. (2006) *Identiteti evropian i shqiptarëve*. Tiranë: Onufri.

Said, E. W. (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

VALON MURATI

THE IMPACT OF GLOBALIZATION ON HUMAN RIGHTS WITHIN THE ISLAMIC WORLD

The process of globalization that started long time before represents the leading economic, politic and cultural trend in today's world. Undoubtedly, globalization (led by U.S. and other western countries particularly EU), has set up certain standards which are attempting to spread in the world in order to compel them to the societies that are not so familiar to them. Some of these standards are: democracy, human rights, free market, liberalism, etc. According to these standards (that in a large extent are universal ones) countries mentioned above are attempting to increase their political and economical influence in other parts of the world, especially in Third World countries. Since U.S. is the only leader in the world, globalization started to take

American shape. A lot of people referred to the globalization as Americanization.

One of the main debates between the Islamic and the Western world is occurring in relation to the human right conception. Whereas the latter stated that human rights are universal rights and ought to be similar in its universal and equal enjoyment, the former stressed that human rights have its own particularities depending on the cultural and political context.¹ Very often it is conceived as “what is universalism in the West is imperialism to the rest”.² Both sides interfere and contradict each other in a lot of issues regarding human rights.

In the meantime the Islamic world gradually started to challenge some of basic values of globalization or at least started to give Islamic color to these values. Islamic fundamentalism is the extreme form of this opposition, which in the other hand had set up another global feature known today as ‘global

¹On this issue see Reza Afshari, “An Essay on Islamic Cultural Relativism in the Discourse of the Human Rights”, *Human Rights Quarterly* 16:2, 1994, pp.235-276; see also Bassam Tibi, “Islamic Law/ Shari’a, Human Rights, Universal Morality and International Relations”, *Human Rights Quarterly* 16:2, 1994, pp. 277-299.

² See Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. London: The Free Press, 1996, p.184

terrorism'.³ In the middle of this battle human rights in Islamic societies are suffering the most. Events of 9/11, attacks in Madrid and London, war in Afghanistan and Iraq enlarged the gap between Islamic world and the West upon these issues and created a lot of anxieties in both sides.

Even though the Western world in the last two centuries gave some of basic foundations to human rights, as we know them today, human rights tended to take universal character since all civilizations and cultures all over the world during the centuries helped on establishing foundations for respecting the life and the rights of human beings. In this context it would be a big mistake if the great heritage of Islamic and Arabic world would be ignored and excluded.

Globalisation as a worldwide process is influencing in large extent the whole societies in the world. As such Islamic societies are under huge pressure from globalisation to change their social structures. Globalisation, beside the fact that is pressing Islamic societies from abroad, it is influencing the different movement within Islamic societies as well. Even

though some of these movements are pro liberal and pro democratic oriented, the most important political movement ensued by the effects of globalisation is Islamic fundamentalism. Islamic fundamentalism is a direct political reaction to globalisation and direct threat to human rights in the Islamic world. Taking into account cultural, religious and political differences that the Islamic world has had traditionally toward human rights comparing to the West approaches, the situation is complicated for the establishment of human rights concept in the Islamic world. So, in one side globalisation, and in other side Islamic fundamentalism, both in this case helped by the above-mentioned differences, are seriously decreasing the level of human rights in Islamic societies.

In this essay when it is talked about Islamic world and their perception to the human rights it is meant on states and societies where the Muslims are in majority and where Sharia'h/Islamic Law is part of the legislation. Below are also presented different attitudes from the Islamic world, since we are aware of the variety of the Islamic world, different cultures that constitute it, different political and philosophical background and tradition that different nations inherited, different social groups that each particular society has. In this line the claims of Edward Said are right, then he stresses that generalizations in the

western media and western academic circles about monolithic Islam created a deliberately false public view about diversity of the Islamic world.⁴

So, is this model of globalization the main source of increasing Islamic fundamentalism? Are the religious differences so huge to create such a gap on attitudes toward democracy and human rights? Is Islamic fundamentalism in the other hand pushing Islamic governments to be less democratic and to have little attention on human rights? Which is the role of policy of double standards that West carry out when the deal with Islamic world?

The debate between Islam and West toward human rights, as well as the impact of globalisation on human rights will be observed in this paper with the intentions to give some answers on this hot topic.

1. Globalization and human rights

Globalization is having huge effect on human rights standards each day more and more. There are some views based on which globalization has bad effect to human rights. In the other hand other have totally different opinion about the role of globalization on

⁴ Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. London: Vintage, 1997 (second edition), p.xvi

human rights. According to these opinions it is important to examine the process of globalization and its relationship with human rights.

1.1 Globalization and our world

Globalization is a process that we are experiencing in our everyday day life, which is having an increasing influence in our perception of world. Globalization is having on us an economic, political, informatics and cultural impact. Gradually, we are changing a lot of our views and prejudices toward the world, as well as we are gaining new ones. However thus far there's no definitive definition what is in real terms globalization.

Even scholars all over the world don't have yet any proper definition of this worldwide phenomenon. It is challenging them in a lot of way, creating three broad schools of thought: hyperglobalizers, skeptics and transformationalists. Hyperglobalizers argued that under the influence of global economy there's no more nation-state as it was until now. Skeptics in other hand pointed out that there's no change in the strength of the nation state, because all international economic developments depend on the regulatory power of national governments. Transformationalists consent on the fact that all social, economic, political and cultural structures and institutions of the

world are under the pressure of globalization that is gradually changing their shape, nonetheless these institutions including nation-state are and will be still important.⁵

In regards to the role of nation-state in the era of globalization it is worth to mention two other attitudes. The first one argues that power of the nation-state is not dismantling but rather there is “a shift in the role of the state in the favor of the interests of large-scale capitalist enterprises and especially finance capital”.⁶ The second attitude that is having yet a great impact in the political and academic discourse as well as huge opposition is the attitude of the Samuel P. Huntington who argued that the nation-states in the era of globalization are still major factors in the international affairs. However based on his hypothesis “the most important groupings of states are no longer the three blocs of the Cold War but rather the world’s seven or eight major civilizations.”⁷ The ideological, economical and po-

⁵ See more on this topic in David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Cambridge UK: Polity Press, 1999, pp. 1-11.

⁶ Dean Baker, Gerald Epstein, and Robert Pollin, “Introduction”, in Dean Baker, Gerald Epstein, and Robert Pollin (eds.), *Globalization and Progressive Economic Policy*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998, p.20

⁷ Huntington, *The Clash of Civilization*, p.21

litical conflicts will be replaced in the future with the conflicts among civilizations, which mostly are based on religion and culture. Thus in the future based on Huntington we may witness the clash of civilizations.⁸

The age of globalization is facing different challenges. In one side there is a great force of integration, including economic, political and cultural integration, cross-border development and the spread of democracy. In the other side there are operating equally powerful forces of disintegration, which include religious and ethnic conflict, increasing the gap between developed and underdeveloped countries, religious fundamentalism and terrorism.⁹

In an outstanding and very influential book, '*Global Transformations: Politics, Economics and Culture*', David Held *et al*, even though admitted that there's no exact definition about the topic, it is stressed that: "Globalization may be thought of initially as the widening, deepening and speeding up of worldwide interconnectedness in all aspects of contemporary so-

⁸ Ibid, p.28.

⁹ See John Shattuck, "Religion, Rights and Terrorism", *Harvard Human Rights Journal*, 16, 2003, p.186.

cial life, from the cultural to the criminal, the financial to the spiritual.”¹⁰

In most debates globalization is analyzed from the economic point of view. Hence according to Dean Baker et al, “Globalization entails an accelerating rate and/or a higher level of economic interaction between people of different countries, leading to a qualitative shift in the relationship between nation-states and national economies”.¹¹ The leading British sociologist Anthony Giddens argued, that although globalization has to do very much with economic process in the world, it is as well political, cultural and technological phenomenon.¹²

However, globalization as a process or as a set of processes is in its essence very contradictory. A lot of people all over the world see in these processes the new form of western imperialism, and they referred to globalization as Westernization or even Americanization. Leading American economist Joseph Stiglitz who is one of the most prominent opponents of this model of globalization, particularly condemning policies of International Monetary Fond (hereinafter

¹⁰ Held, *et al*, *Global Transformations*, p.2.

¹¹ Baker et al, Introduction, p.5

¹² Anthony Giddens, *The Runaway World: How Globalisation is Reshaping our Lives*, London: Profile Books, 1999, p.10.

IMF) and World Bank, argued that this mode of globalization is supporting rich countries to become richer and poor countries to become poorer.¹³ In the same line are Ute Pieper and Lance Taylor which pointed out that “half the people and two-thirds of the countries in the world lack full control over their own economic policy”¹⁴ arguing that “many actions that IMF and the World Bank ‘recommend’ to governments are intellectually ill founded and counter-productive in practice”¹⁵. Giddens is also worried about inequalities that could come as consequence of globalization. He stated: “Along with ecological risk, to which it is related, expanding inequality is the most serious problem facing world society.”¹⁶

1.2 Human Rights in global age

¹³ Joseph E. Stiglitz, *Globalization and it's Discontents*, London: Penguin Books, 2002, p.23.

¹⁴ Ute Pieper and Lance Taylor, “The Revival of the Liberal Creed: the IMF, the World Bank, and Inequality in a Globalized Economy”, in Dean Baker, Gerald Epstein, and Robert Pollin (eds.), *Globalization and Progressive Economic Policy*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1998

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Giddens, *The Runaway World*, p 37.

As for human rights and their global impact on the societies all over the world, in one side they are seen as a positive tool to improve democracy and human life in the world, whereas in the other side they are seen as a Western tool designed for imposing Western values and interests in other societies. It is interesting to note here what one of the 'dissidents' of globalization Noam Chomsky said the following about human rights: "Human rights have purely instrumental value in political culture; they provide a useful tool for propaganda, nothing more."¹⁷

Despite all these disputes about human rights in global age, it is true that human rights are no longer the sole concern of the nation-state. As Robert McCorquodale and Richard Fairbrother noted: "International human rights are globalized. They operate beyond all borders and all state mechanisms."¹⁸

International organizations, even states either international or regional institutions could intervene on domestic affairs, in order to protect human rights. This is considered as a new value, resulting from globalization. Very important for the protection of human rights is legal international framework,

¹⁷ Noam Chomsky, *World Orders, Old and New*, London: Pluto Press, 1997, p.133.

¹⁸ Robert McCorquodale and Richard Fairbrother, "Globalisation and Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 21:3, 1999, p.740.

which is based mostly on Universal Declaration of Human Rights (hereinafter UDHR)¹⁹, and the ensued covenants, from which the most important are International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights (hereinafter CESC)²⁰ and International Covenant on Civil and Political Rights (hereinafter CCPR)²¹. Regarding regional instruments even though almost each important region and continent has its own instruments, European human rights instruments up till now are the most efficient ones. Among most important European instruments are European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms²² and as its mechanism European Court on Human Rights. All these human rights instruments operate under the umbrella of Council of Europe which is comprised by all Euro-

¹⁹ See Universal Declaration of Human Rights, *G.A. res. 217A (III)*, *U.N. Doc A/810 at 71 (1948)*.

²⁰ See International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, *G.A. res. 2200A (XXI)*, 21 U.N.GAOR Supp. (No.16) at 49, U.N. Doc. A/6316 (1966), 993 U.N.T.S. 3, entered into force Jan.3, 1976

²¹ See International Covenant on Civil and Political Rights, *G.A. res. 2200A (XXI)*, 21 U.N. GAOR Supp. (No.16) at 52, U.N. Doc. A/6316 (1966), 999 U.N.T.S. 171, entered into force Mar.23, 1976

²² See European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms, *ETS No. 005*, entered into force Sept. 3, 1953, as amended by Protocols No 3, 5, 8, and 11 which entered into force on 21 September 1970, 20 December 1971, 1 January 1990, and 1 November 1998 respectively.

pean states (including Russia, Turkey and Ukraine but excluding Belarusian). During the last years an enormous number of Non-Governmental Organizations were created for the purpose of human rights protection. Only in U.S. there are more than 200 NGO's, the same number is in UK and in the rest of Europe as well.²³

But according to Chomsky, U.S. rejected a lot of articles of UDHR that were related to social and economic rights, consistently ignored and violated a lot of articles of Declaration. Consequently there is a question if U.S. is really supporting the universality of UDHR.²⁴

Nevertheless, the disputes upon the universalities of human rights are continuing. West emphasize is more in individual rights based on UDHR, whereas the others, including Islamic states stress more the collective rights, referring from time to time to the CCPR but mostly to CESC, since collective as well as

²³ Held, *et al*, *Global Transformations*, pp.65, 67.

²⁴ Chomsky, *World Orders*, p.60.

individual rights were taken into accounts in these Covenants.²⁵

It is undoubted, that globalization changed forever our world and our view about human rights. Whether globalization means improvement of human rights or its decreasing will depend how globalization will be shaped in the future, and which will be the influence of other cultures, except the western, upon this process.

2. An overview of relationships between Islam and the West

Since Islamic religion occurred in the seventh century, relationships between Islamic world and the Western world (in that time represented by European kingdoms and Byzantine Empire) were very delicate, changeable and very often hostile. A lot of wars took place between these two parts of the world with its ups and downs for each of them depending in the time period.

²⁵ According to the first articles of CESC and CCPR: “All peoples have the rights of self-determination. By virtue of that right they freely determine their status and freely pursue their economic, social and cultural development.” Mahmood Monishpouri stressed that based to the Islamic views the rights to self-determination, right to economic development and other social-economic and the collective rights are very important and very interdependent with the individual rights (see the note³⁸, pp.306, 307 and 311).

2.1 Islam in expansion

In its beginning Islamic world was spread with great speed and was in offensive vis-à-vis Europe. Europe at that time experienced an enormous decline as consequence of fall of the Roman Empire and conservativeness of Catholic Church. In the 9-th and 10-th century Spain (Granada was under Arabic control until 1492) and south Italy was under the Arabic control, whereas Arabic Caliphates controlled Mediterranean Sea as well. In that time Arabic culture, science and architecture flourished too. It's that time when great Greek philosophers were translated into Arabian language and afterwards for the first times were introduced to the Europeans translated from Arabic into Latin language. Islamic world in its beginning, in the times of its speed expanding and spreading in Asia, Africa and Europe, was more liberal than in our age.²⁶ It was more liberal then Christian world in the medieval ages as well. Religious tolerance toward two other monotheist religions Judaism and Christianity was very high and incompa-

²⁶ See Bernard Lewis, *Ku është gabuar? Islami, Perëndimi dhe moderniteti*. Tiranë: Shtëpia e Librit dhe Komunikimit, 2004, pp.15-37 (Bernard Lewis, *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 2001. Translated into Albanian by Piro Misha).

nable more tolerant than Catholic Church in medieval ages in Europe toward Judaism and Islam.²⁷

This situation in which Arabic world managed to be the most important part of the world, created conditions for the western resentment and as a result, started what is known in history as ‘crusades wars’. These wars had effected ever since the relationships between these two parts of the world. The official explanation of the first crusade proclaimed by Papa Urban II in 1096 was that Christian armies are going to liberate the holy places (as Jerusalem) from the heretic people (Muslims and Jews).²⁸

²⁷ See Thomas W. Arnold, *Historia e përhapjes së Islamit*. Prishtinë: Dituria Islame, 2004, pp. 56-99 (Thomas W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagandion of the Muslim Faith*. London: Constable Company Ltd., 1913. Translated into Albanian by Nexhat S. Ibrahim). On this issue see also Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights: Visions Seen*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, p.8 and W. Cole Durham, JR., “Perspectives on Religious Liberty: A Comparative Framework”, in Johan D. van der Vyver and John Witte, Jr., (eds.), *Religious and Human Rights in Global Perspective: Legal Perspective*, Hague: Kluwer Law International, 1996, 1-44. Durham pointed out that: “It is important to remember that through much of history, Islamic regimes were in fact more tolerant than their Christian counterparts”.

²⁸ See Luka Marković, *Polemika ili Dijalog s Islamom?*, Livno: Svjetlo Riječi, 1995, 67; about history of relations between Islamic world and Western world see also Bernard Lewis, *Muslimansko Ot-kriće Evrope: Dodir i Sudar*, in Enes Karić (ed) *Ljudsja Prava u Kontekstu Islamsko-Zapadne Debate*, Sarajevo: Pravni Centar, Fond Ot-voreno Društvo BIH, 1996, 43-97: and Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford: Oneworld, 1993, 131-157.

2.2 Changed roles

Ever since the situation was changed radically and now the West toward Islamic world is in the same position as it was in the past Islamic world toward the West. Now, instead of Islamic expansion we are witnessing the process of globalization led by the West; instead of crusades we are experiencing 'global terrorism' as an extreme form of opposition against globalization; now instead of Papa Urban II calling for crusades against Muslims, Bin Laden is calling Muslims all over the world in the 'Holy war'/'Jihad' against U.S. and the West.

Colonization is another important and sometimes traumatic burden in the relationships between the West and the Islamic world. Symbolically, after the decades of decline in Islamic world, colonization started with the Napoleon's conquests of Egypt in the late 18-th century (1798). Afterwards French and British colonization replaced Ottoman reign all over Arabic region and other parts where Muslims lived (in North Africa and parts of Asia) in some cases up till the mid of 20 century when the process of de-colonization was over usually after fierce wars, as in

the case of Algeria.²⁹ According to Edward W. Said European elites in the 19-th century apart from other preparedness for the process of colonization prepared its own opinion through the cultural tools. Cultural mission propagated by European elite to civilize and enlighten other nations was among main tools. In this order in the 19-th century all passages in the ancient Greek philosophy, which was considered as purely Western legacy that showed that Greek philosophy was influenced by other ancient philosophies and was related to them (as Egypt) at best were not commented and were ignored. In the same line European historians of 19-th century started to hide facts well known from medieval chronics that among crusaders occurred phenomenon of cannibalism.³⁰ All these were done in order to create among Europeans the feeling of supremacy and to increase awareness about their “enlightened” mission and duty to civilize the rest of the world through colonization.

²⁹ About the process of decolonization and liberation wars see more on France Fanon, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë: Rilindja, 1984 (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*. Translated into Albanian by Muhamedin Kullashi) and Jean Pol Sartre, “Hyrje”, në France Fanon, *Të mallkuarit e botës*, Prishtinë: Rilindja, 1984 (Jean Paul Sartre, “Introduction” in Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*).

³⁰ See Edvard Said, *Kultura i Imperializam*. Beograd: Beogradski Krug, 2002, p.60 (Edward W. Said, *Culture and Imperialism*. New York: Random House, 1994, translated into Serbian by Vesna Bogojević).

Loretta Napoleoni, an Italian economist, observes all these ‘religious wars’ in the past and at present in a different light and gave us a different picture about those events. She indicates that behind all ‘religious wars’ lay down economic reasons, and religion is only the mask, which is used to manipulate masses of people on achieving economic goals and stimulate them to take part in the wars. She explains the catastrophic situation on European economy on the onset of First Crusade (deep poverty, high mortality, etc) and the desires of the European knights and nobles to get rid of Islamic economic domination in the land and in the sea in order to expand markets and economy and to increase profits, as the main and the real goal of crusades.³¹ She pointed out: “For the starving masses of Europe, the First Crusade offered a way of feeding themselves and as escape from a life of misery and suffering. For the knights and nobility, it offered an opportunity for economic expansion”³².

The situation is now upside-down and the economic globalization dominated by the West (particularly U.S. is controlling Arabic oil) produced in a way ‘Jihad’, as response to this globalization, which is followed by penetration of American, and western in-

³¹ See Loretta Napoleoni, “Modern Jihad: The Islamist Crusade”, *SAIS Review*, XXIII:2, 2003, 53-69.

³²Ibid, 54.

terests in almost every sphere of life in the Arabic world:

Islamic fundamentalism has presented itself as a cohesive force, the sole power able to rid the Muslim world of Western economic hegemony. Emerging merchant, trading, and banking classes see in the modern jihad an opportunity to remove the impediments to business and economic growth imposed by Western domination. The masses see it as a chance to rid the Muslim world of parasitic elites and dictatorial regimes, opening up economic opportunities, and restoring dignity to the Muslim world.³³

She concluded: “The Crusades and the modern jihad both represent wars of aggression against a dominant economic power.”³⁴ We agree that this kind of explanation of the current events in the relationships between West and Islam is among accurate ones.

3. Understanding Human Rights in Islamic world and in the West

There are some basic differences regarding human rights in the Islamic world and the West. For that

³³ Ibid, 64.

³⁴ Ibid, 65.

reason to understand both approaches it is important to observe those differences in the light of political, social and cultural divergences. Nevertheless there are attempts on both sides to reconcile these two views. Also, it is important to compare fundamental international legal frameworks on the field of human rights in order to get more accurate picture about differences and similarities.

3.1 Differences of Islam and West toward human rights

These last years there are ongoing debates between West and Islam about human rights and their values. According to the Western view, human rights as concept derived from the philosophical and political heritage of Europe and U.S. as well as from Universal Declaration of Human Rights, are universal values and they should be accepted without hesitation from the others. However it is widely accepted that pressures made by the West to the rest of the world regarding acceptance of human rights sometimes served as a tool for establishing their own economic and political interests in a certain country. In contrary, based on prevailing Islamic opinion these values in this mode are not universal, but are a political tool in the hands of West, to impose its interests to the Islamic societies. Furthermore Islamic fundamental groups, rejecting all values of globalization

and human rights as they are seen in the West, settled up a new global response to this pressure and imposition, 'global terrorism'. Both these approaches are generating a lot of troubles and hostilities in our world, endangering peace and human lives.

Thus, in the West human rights are considered to be a universal value of civilization. Western tradition of human rights goes back to the conception of natural law and natural rights. Based on this conception all human beings are entitled with rights by birth notwithstanding the society and the state where they live. Therefore French Declaration of the Rights of Man and of the Citizen that is symbol of human rights as individual rights emerged from the political order of Greece *polis* that favored community instead of individual and Roman idea of a universal system of laws.³⁵

Nonetheless the concept of universalism is a tricky one even for the westerners. In his outstanding account about the exclusion of Islam in present world order Richard A. Falk pointed out two types of universalism. According to him there exists false universality that is mask for the Western hegemony and

³⁵ See Paul Gordon Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, pp. 13-20 and R.J.Vincent, *Human Rights and International Relations*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 1986, pp. 19-36.

true universality which “would acknowledge significant difference, as well as sameness, in constituting a world order based on procedures and norms explicitly designed to ensure equitable participation by each major world civilization”.³⁶

From the French and American Revolution in the center of human rights conception in the West is human and his rights as individual to be protected from the power of the state:

Rights are meaningful only if they confer entitlements and immunities on individuals; they are worth having only if they can be enforced against institutions such as the family, the state, and the church. This remains true even when the rights in question are collective or group rights. Some of these group rights – such as the right to speak your own language or practice your own religion – are essential preconditions for the exercise of individual rights.³⁷

In this regard civil and political rights prevailed as more important rights throughout history of Europe

³⁶ Richard A. Falk, *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing World*. New York&London: Routledge, 2000, p.148.

³⁷ Michael Ignatieff, “The Attack on Human Rights”, *Foreign Affairs*, 80:6, 2001, p.108

and U.S.³⁸ Mahmood Monshipouri stressed: “Human rights, according to Western perspectives, are literally the rights one has simply by virtue of being human – ‘the rights of man’”³⁹. This mode of human rights for sure is very much influenced by the intellectual and political heritage of Europe. However even in certain Western academic circles it is admitted that human rights are not solely Western value but they are product of the influence of many ancient cultures from Chinese to Babylon, from Egypt to Greece, from Rome to Middle East taking its actual shape, impulse clarity and influence in Europe through hard struggles in all fields from Renaissance up to date.⁴⁰ Even UDHR according to the Michael Ignatieff is not pure Western production but a document that represented various traditions including Chinese, Islamic, Hindu, Marxist, Christian traditions etc.⁴¹ Even though the corpus of human

³⁸ However in last decade economic, social and cultural rights are gaining more and more importance in the West discourse about human rights. Europe and particularly North Europe with Scandinavian states leading are the best example for this contention whereas U.S. lay far away in its concern about aforementioned rights, not signing yet the CESC.

³⁹ Mahmood Monshipouri, “The Muslim World Half a Century after the Universal Declaration of Human Rights: Progress and Obstacles”, *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 16:3, 1998, p. 291.

⁴⁰ See Lauren, *The Evolution of International Human Rights*, pp. 9-20.

⁴¹ Ignatieff, *The Attack on Human Rights*, p.106.

rights contains a lot of collective rights, in the Western perception of human rights as we mentioned above still prevails the tendency to be understood as sole individual rights. According to this perception begin each debate between the West and the Islamic world. Monshipouri pointed out: "Muslim statespeople and intellectuals have in principle recognized the universal nature of human rights, they have questioned the UDHR's individualistic ethos and the liberal ideological overtones on the grounds that they run counter to Muslim cultural traditions."⁴² According to prevailing views about human rights in Islamic world, if the concept of human rights wants to be more universal it must also contain collective rights (social justice, economic development, the right to self-determination, etc.). Islamic states sometimes even reject a lot of rights guaranteed in the UDHR and CCPR and accept rights guaranteed under CESC⁴³

⁴² Monshipouri, *The Muslim World*, pp.287; on this issue see also Afshari, *An Essay on Islamic Cultural Relativism*, p. 235 and Johan D. Van Der Vyver, "Legal Dimensions of Religious Human Rights: Constitutional Texts," Introduction, in Johan D. Van Der Vyver and John Witte, Jr., (eds.), *Religious and Human Rights in Global Perspective: Legal Perspective*, Hague: Kluwer Law International, 1996, p.XIII.

⁴³ See Ann Elizabeth Mayer, "Islamic Law and Human Rights: Conundrums and Equivocations", in Carrie Gustafson and Peter Juviler, *Religion and Human Rights: Competing Claims?* New York and London: M.E.Sharpe, p.177.

However, there are a lot of divisions inside the Islamic world regarding human rights. The most liberal Islamic thinkers, human rights activists, democrats and socialists are trying to reconcile both opinions (Islamic and Western), whereas there are more radical scholars and fundamentalist groups, which argued that it is impossible to fit Islamic conception of human rights with western one.⁴⁴ The latter forcefully pointed out that human rights are appropriately given in Shari'a Law. And whereas those rights, as well as duties are divine, given from God, nobody can change them, or even adapt them to the modern age. Accordingly, they look upon the Shari'a Law as the guard of whole social system in the world. There are a lot of prominent scholars as Muhamed Arkoun, Seyyed Hossein Nasr, Ali Bulaç etc., which argued

⁴⁴ According to the Mahmood Monshipouri there are three groups among islamists: conservatives which are very much representatives of tradition for whom Islam is expressed in the classical and medieval manuals and commentaries; neotraditionalists or neofundamentalists which reject non-Islamic, especially Western ideas, institutions and practices; and reformists or neomodernists which are devoted Muslims but are receptive to Western and non-Islamic ideas, practices and institutions.

that Shari'a gave to humanity a great code where human rights are protected perfectly.⁴⁵

Shari'a Law is the Islamic Law derived from the holy book Koran. Thus Koran is the main source where Shari'a is based. The other important sources are Sunne, which is the interpretation of Koran and prophets practices of Koran. Through the Shari'a Law were regulated human relations in all its scope from justice, equality, economy, social life, private sphere, position of women, position of religious minorities, punishment of those who violate laws, etc.⁴⁶ Prominent Islamic scholar 'Abdullahi Ahmed An-Na'im argued that although Shari'a derived from Koran and sunna, "Shari'a is not divine because it is the product of human interpretation of those sources."⁴⁷ In the most Islamic countries, Shari'a Law is either principle law or it is a source of law. Its

⁴⁵ See Muhamed Arkoun, "Ljudska Prava i Islam", in Enes Karić (ed) *Ljudska Prava u Kontekstu Islamsko-Zapadne Debate*, Sarajevo: Pravni Centar, Fond Otvoreno Društvo BIH, 1996, pp. 159-170; see also Seyyed Hossein Nasr, *Srce Islama: Trajnje vrijednosti za Čovečjeanstvo*, Sarajevo: Duh i Telo, 2002, pp.361-370, (Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 2002, pp. 361-370; and see Ali Bulaç, *Islam i Demokracija: Teokracija i Totalitarizam*, Sarajevo-Ljubljana:NIPP LJILAN, 1995, pp.15-54.

⁴⁶ On this issue see Nasr, *Srce Islama* pp. 159-169; see also Karčić, *Šerijatsko Pravo*, pp. 9, 10.

⁴⁷ 'Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Shari'a and Basic Human Rights Concerns*, in Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook*, Oxford, New York: Oxford University Press, 1998, p. 237.

narrow interpretation opened room for lot of misunderstandings and obscured the real face of Islam:

Islamist ideology, which has dominated political debates from Malaysia to Morocco for a quarter-century, calls for the creation of a utopian Islamic state that notionally vests all sovereignty to God. This call is based on a narrow interpretation of Islamic law, and promotes an illiberal, authoritarian politics that leaves little room for civil liberties, cultural pluralism, the rights of women and minorities, and democracy.⁴⁸

Regardless the positive sides that Shari'a law contains concerning human rights, it would be very difficult to establish genuine human rights without dividing state from religion or at least without deep reform of Shari'a Law. Position of women and position of non-Muslim minorities under enacting Islamic law, will very hardly be improved.⁴⁹ Other problems regarding Shari'a Law are deficiencies in the criminal procedure, harsh criminal penalties that entail great suffering, and a prohibition against conversion from Islam.⁵⁰ The process of secularization that in a lot of Islamic states didn't occur or it didn't embrace the whole parts of society it is seen as inevi-

⁴⁸ Vali Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy'", *Journal for Democracy*, 16:2, 2005, p.16.

⁴⁹ An-Na'im, *Shari'a and Basic Human Rights Concerns*, p.224.

⁵⁰ See, Mayer, *Islamic Law and Human Rights*, p.178.

table if these societies want to join the modern world.⁵¹ In this sense the reformation of Islamic Law and its adaptation to International standards including also influences from great Islamic political and philosophical tradition is the way to proceed in order to overcome problems faced by the strict interpretation of Islamic Law.⁵²

Muslim thinkers support five basic rights that Islam should guarantee to all citizens: (1) the right to life, health, and protection from illness; (2) the right to liberty; (3) the right to knowledge, both material and spiritual; (4) the right to dignity; and (5) the right to property⁵³.

Despite all contradictions among Islamic and Western world about human rights standards, there are a lot of people in Islamic world that are eager for more human rights and are fighting for them for many years. One of the most prominent organizations in the field of human right that is operating in Arabic world is Arab Organization for Human Rights.⁵⁴ It is

⁵¹ See Abdou Filali-Ansary, "Muslims and Democracy", *Journal for Democracy*, 10:3, 1999, p.24.

⁵² See Mayer, *Islamic Law and Human Rights*, p.188, 189.

⁵³ Monshipouri, *The Muslim World*, p 307.

⁵⁴ See Jill Crystal, "The Human Rights Movement in the Arab World", *Human Rights Quarterly*, 16:3, 1994, pp.435-454.

not easy battle bearing in mind that we are living in the age of globalization that is setting up political, economic and social environments for all kinds of extremisms. These extremisms that are coming from all parts of the world are endangering seriously human rights of each human being in this planet.

3.2 Exclusion of Islam and politics of double standards

In one issue there exists an overwhelming consent among Islamic scholars, NGO-s, even at some point among statesmen particularly among Arab world: West and especially U.S. had set up a policy of double standards when they deal with the Arabs and Islamic world. This paradigm of double standards includes a list of arguments that contend Arab exclusion from the international system. Support for Israel in the context of Israeli-Arabic contest over the Palestine, support for autocratic Arabic regimes in order to continue to benefit from using Arab oil, exclusion of Arab representation from main bodies of UN and other international organizations, a discriminatory nonproliferation regime for nuclear arms and obstacles in participation in the world

economy are among factors that make these assertion true.⁵⁵

This kind of politics produced two effects directly connected with it. First it produced a feeling of grievances among Arabs, and other Islamic nations. This feeling that has deep roots and goes back to the period of colonization and decolonization wars as well as to the Israeli-Arab conflict, is generating a massive support and adherence to the terrorist organizations in the Islamic world which proclaimed holy war against West and especially against U.S.. Not agreeing at all with their method of war, one can argue that it is a response to politics of double standards. Observing from that point of view one can conclude that Islam and religion is only mask for terrorist activities and attacks, a mask in order to gain the support of the people as they are acting according to divine principles. Thereby terrorism is a political tool and not a religious one. Islamic religion as other monolithic religions in the world does not

⁵⁵ About claim of Islamic exclusion from the international system and politics of double standards see Falk, *Human Rights Horizons*, pp.156-162 and Fawaz A. Gerges, *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?* Cambridge UK: Cambridge University Press, 1999, pp. 227-242.

support terrorism and "random slaughter of uninvolved bystanders".⁵⁶

Secondly this double standard policy created condition for establishment of artificial fear in the West from the Islamic religion presenting it as inclined toward terrorism. A whole range of scholars and media since late 70-th, worked to present this distorted picture about Islam. Islam was presented as a religion and culture that does not match with democratic principles and with human rights and for that reason it was presented as hopeless for any change. Furthermore this kind of pictures tried to offer a monolithic picture about Islam as embodied with destructiveness which present permanent danger for the West and its values and stile of life. The divisions among Islamic societies, among different social groups, among different religious schools and among different political approaches usually were neglected. Cultural differences between the West and Islam usually were presented as huge as they could not be overcome.⁵⁷ However the real interests as in the case with the Islamic fundamentalism and ter-

⁵⁶ See Bernard Lewis, "License to Kill: U.S.ma Bin Ladin's Declaration of Jihad", *Foreign Affaris* 77:6, 1998, p.19. On the matter of whether Islamic terrorism is political or religion one see Boroumand, *Terror, Islam and Democracy*, pp.5-20.

⁵⁷ For this intentionally distorted picture of Islam see more Said, *Covering Islam*.

rorism are not pushed by differences in culture or religion:

Contemporary security and strategic calculations, not just culture, ideology or history, appear to influence U.S. public and official thinking and discourse on Islamic resurgence. Although some official statements make a reference to culture, they mainly stress current security threats associated with the rise of “extremist” Islam to American vital interests. For as one policy maker noted, neither Clinton nor Bush was intrinsically interested in Islam per se; rather, they feared Islamists’ potential to undermine the Arab-Israeli peace process and the stability of the pro-Western regimes, disrupt the West’s access to Gulf oil, acquire non conventional weapon, and undertake terrorist activities.⁵⁸

Consequently religion, cultural differences and cleavages among civilization lines are not real incentives for the modern Islamic terrorism. They do not stand as motives neither behind US steps in the region. Economic, political and security reasons lay in foundation of politics made by all sides in the contexts of current relationships between the West and particularly U.S. and the Islamic world.

3.3 Comparing relevant legal international framework of the human rights

⁵⁸ Gerges, *America and Political Islam*, p.229.

The Universal Declaration of Human Rights was set up in 1948, and it was first great step after the World War Two on setting some basic standards on human rights. Even though it is not binding document, it became part of international customary law. Ever since a lot of other covenants that completed UDHR (the most important are CESCER and CCPR) were settled up. So, the promotion and the protection of human rights become a universal concern. Nevertheless, human rights as are prescribed on UDHR and other international covenants yet are not accepted as universal ones, particularly from the Islamic world. More and less, they are considered as a sole Western product. Nonetheless, while the two aforementioned covenants contain except individual rights also collective rights (especially CESCER), they in some points seemed to be more familiar to the Islamic world.

Islamic world situated under big pressure from abroad and inside regarding the issue of human right protection, responded to those documents with its own documents. Most important among other documents is Cairo Declaration on Human Rights in Islam (hereinafter CDHRI) issued in 1990 at 19-th Islamic Conference of Foreign Ministers. This document was considered to be a compromise solution in one side with the West and the pro liberals

inside the Islamic societies and in other side with the Islamic radical groups.⁵⁹ It is worthily to mention that this declaration is issued 42 years after the UDHR, and it occurred only after the fall of communism.

Even though in both documents (UDHR and CDHRI) similarities prevail in a lot of issues, there are some basic differences that will be observed here. The most important difference is that CDHRI is based on Shari'a⁶⁰ comparing to the UDHR that is basically secular document. In the first article of CHDRI, besides human rights, it is specified that human beings have their "basic obligations and responsibilities"⁶¹, whereas the UDHR is mostly dealing only with the rights. In the first article of UDHR it is pointed out that: "All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act

⁵⁹ There are authors as Ann Elizabeth Mayer that does not accept that this document was a consensus, pointing out that "in reality no such consensus had been achieved, whether at the intergovernmental level or at the level of private institutions and groups", see Mayer, *Islamic Law and Human Rights*, p.180.

⁶⁰ See The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, *Preamble*, Adopted and Issued at the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990.
<www.religlaw.org/interdocs/docs/cairohrislam1990.htm>

⁶¹ *Ibid*, Article 1.

towards one another in a spirit of brotherhood,”⁶² whereas in CDHRI in second article is stressed: “Life is a God-given gift and the right to life is guaranteed to every human being. It is the duty of individuals, societies and states to protect this right from any violation, and it is prohibited to take away life except for a Shari’ah prescribed reason.”⁶³ The main difference here is that in CDHRI, the God and Shari’a subjected human, while in the UDHR the life of human is observed from secular point of view. Also regarding crimes and punishments, Shari’ah according to CDHRI has the last word: “There shall be no crime or punishment except as provided for in the Shari’ah”.⁶⁴ In the other hand in the ninth and tenth articles of the UDHR it is pointed out that: “No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile, respectively, everyone is entitled in full equality to a fair and public hearing by an independent and impartial tribunal, in the determination of his rights and obligations and of any criminal charge against him.”⁶⁵ As in CDHRI even the field of free expression should be in harmony with the Sharia’h⁶⁶.

⁶² UDHR, *Article 1*.

⁶³ CDHRI, *Article 2/a*.

⁶⁴ *Ibid*, *Article 19/d*.

⁶⁵ UDHR, *Article 9 and 10*.

⁶⁶ CDHRI *Article 22/a*.

Accordingly, again could be mentioned that all fields of the human rights protection in CDHRI were constrained by the Sharia'h even though it was not mentioned exactly what Sharia'h means.⁶⁷ However the UDHR has had a huge influence during the time when this document was drafted. So, as it was mentioned above a lot of similarities could be seen on both documents. In article 5 of CDHRI it is noted that: "The family is the foundation of society, and marriage is the basis of its formation. Men and women have the right to marriage, and no restrictions stemming from race, color or nationality shall prevent them from enjoying this right,"⁶⁸ whereas in the UDHR it is pretty much the same definition: "Men and women of full age, without any limitation due to race, nationality or religion, have the right to marry and to found a family. They are entitled to equal rights as to marriage, during marriage and at its dissolution. Marriage shall be entered into only with the free and full consent of the intending spouses. The family is the natural and fundamental group unit of society and is entitled to protection by society and the State."⁶⁹ Also according to education

⁶⁷ See Mayer, *Islamic Law and Human Rights*, pp.179-183

⁶⁸ CDHR, *Article 5/a*

⁶⁹ UDHR, *Article 16/1,2,3*. However as you may see regarding these provisions rights are limited to the fields of religion.

of human beings the way in which this issue is settled down in both documents is more and less identical.⁷⁰ The right to work and the right to own property are resolved in these documents in very similar manner as well.⁷¹ Also the right to enjoy the fruits of scientific, literary, artistic or technical production, the right of individual to decent living, the right to privacy and the right in a free trail are in a way or another resolved in both documents with the same approach.⁷²

These resemblances are a glimmer of hope that basic intentions concerning human rights in Islamic world as well as in the West will move out in the future in the same path and maybe one day will overlap with each other. So, even though CDHRI contains a lot of shortages, as well as UDHR and other covenants are not perfect, this declaration was considered as a big step of Islamic societies toward accepting human rights standards. This kind of attempts are important in order to remove all obstacles and prejudices, imposed frequently by the political and economical interests, and to establish such a conception of hu-

⁷⁰ See UDHR *Article 26* and CDHRI *Article 9*.

⁷¹ See UDHR *Article 23* respectively *Article 17* and CDHRI *Article 13* respectively *Article 17*.

⁷² Ibid *Articles 27, 25, 12, 11* and *Articles 16, 17, 18* and *19*.

man rights, which will be accepted and applied universally.

4. Human Rights in Islamic States in the light of differences among Islamic states regarding Human Rights

Islamic societies are not as similar as they could look from an abroad outlook. Furthermore, they are very different in a way in which the political systems are organized and established there. These societies have differences even in their cultural and traditional life nevertheless they share common religion. We will observe some of differences but also similarities between various Islamic states.

4.1 Secular and non-secular states

Some of Islamic societies are modern and some are more traditional. Some of them are autocratic regimes some are more democratic. Most of the Islamic states proclaimed Islam as official religion, yet in a number of them Islamic Law/Shari'a is established as principle law in the state.⁷³

⁷³ Van Der Vyver, *Legal Dimensions of Religious Human Rights*, pp. XXXI, XXXIV, XXXV; see also Fikret Karčić, *Šerijatsko Pravo u Ustavima Savremenih Muslimanskih Zemalja*, in Fikret Karčić and Enes Karić (eds.), *Šerijatsko Pravo u Savremenim Društvima*, Sarajevo: Pravni Centar and Fond Ontvoreno Društvo BIH, pp.14-30.

In several of them Islamic religion is not established as official religion, for example Turkey, Syria, Libya and Sudan, in addition Turkey is secular state⁷⁴. Secular states where Muslims are majority of population are also Albania, Lebanon, Azerbaijan, Uzbekistan, Kazakhstan, Kirgistan, Turkmenistan and Tajikistan.⁷⁵ In some of Islamic societies these recent years as Vasil Nasr argued has risen a particular form of democracy, ‘Muslim democracy’ as compared to Christian Democracy, which propagated some traditional Islamic values that could be integrated in democratic systems.⁷⁶

These dissimilarities are well observed by Daniel Brumberg who stated: “To say that someone is Muslim tells us little regarding that person’s views on politics. The supposition that there is one Muslim identity that trumps all others is erroneous. Muslims may be secular, traditional, or orthodox; they may also think of themselves as belonging to ethnic groups – Kurds in Iraq, Turkey, Iran, and Syria; or Berbers in Morocco and Algeria – whose customs

⁷⁴ This is why Turkey was not observed in this essay.

⁷⁵ Van Der Vyver, *Legal Dimensions of Religious Human Rights*, XXI, XXXII; se also Fikret Karčić, *Šerijatsko Pravo*, pp. 9, 10.

⁷⁶ Nasr, *The Rise of Muslim Democracy*, p.14.

and values can take precedence over Islamic identity. Nor is political identity shaped strictly by religion.”⁷⁷

4.2 A critical overview of some important Islamic states regarding respect for human rights

Observing very complex situation in Iran after reelection of Mohammad Khatami that is known as liberal president, Ramin Jahanbegloo noticed that “While Khatami easily won reelection in June 2001, he has remained unable to persuade the powerful conservative clerical and internal-security establishments to embrace his reformist project of bringing dialogue, tolerance, and pluralism to Iran’s political system.”⁷⁸ According to the Mehrangiz Kar the main problem in Iran’s way toward democracy and establishment of basic human rights is Iran’s Constitution. Based on this constitution the final political decisions, including enacting the laws, are not made in the Irani Parliament that is elected by the people, but on special bodies (Council of Guardians and Expediency Council) appointed by the religious leader known as Supreme Leader (currently Ali Khamenei) in which hands are concentrated main executive

⁷⁷ Daniel Brumberg, “Islamists and the Politics of Consensus”, *Journal for Democracy*, 13:3, July 2002, p.109.

⁷⁸ Ramin Jahanbegloo, “Pressures from Below”, *Journal for Democracy*, 14:1, January 2003, p.127.

powers. Even though liberals controlled Iran's Parliament up till last parliamentary election early in 2004 they were unable to enact democratic laws, because they are subject of a higher body.⁷⁹ The situation in Iran is a typical case that shows how within one given society, pro democratic forces are in an everyday battle with the conservatives and how in one society there are different approaches about human rights and democracy. The conservatives won majority in the last national election after a number of obstacles were posed by the Council of Guardians to the reformists to run for the office. Furthermore in last Iran's presidential election, held on June of this year, Mahmoud Ahmadinejad, a hardline religious conservative, has beaten Akbar Hashemi Rafsanjani, a pragmatic ex-president who had painted himself as a cautious reformer.⁸⁰

Russell Lucas looking at Jordan situation noticed that in Jordan is ongoing the deliberalization process. The quite important process of liberalization that started in Jordan in 1989 gave at that time a hope that ultimately this Arabic monarchy is going on the way of consolidating democracy and as a re-

⁷⁹ Mehrangiz Kar, "Constitutional Constrains", *Journal for Democracy*, 14:1, January 2003, pp.132-136.

⁸⁰ "Victory for a religious hardliner in Iran", *The Economist*, June 27th 2005, in www.economist.com/agenda/displayStory.cfm?Story_ID=4123204.

sult of improving human rights protection. But recently Jordan step back on its way toward democratization. Electoral system was set up in manner, which was suitable to the monarchy family, and as a result pro regimes parties won elections with a high result. In 1997 most of the opposite parties boycotted the election. Meanwhile, the law that restrains free press passed in the parliament (1998) and regime show little tolerance for public manifestations as well.⁸¹

Egypt is known as one of the most prominent democratic countries among Muslim states. In reality, even though Egypt is facing some progressive steps toward democracy, human rights protection and intermediate level of economic development, there are a lot to be done in order to establish a consolidated state based on respecting basic human rights. Suppressing of Islamic orientated political parties such as Muslim Brothers, and liberal dissidents, limiting free press, making obstructions against human rights organizations, closing them and arresting their leaders (Egyptian Organization of Human Rights in 1998), even winning election with more than 80% in the twenty last years by one party, are

⁸¹ Russell E. Lucas, "Deliberalization in Jordan", *Journal for Democracy*, 14:1, January 2003, pp.137-144.

not a good sign about general situation concerning democracy and human rights in Egypt.⁸²

Algeria as well has its own problems in setting up the proper democratic institutions which will demonstrate consideration for human rights. According to William Quandt “among Arab countries, it was Algeria that took the most convincing steps toward liberal democracy in the period from 1989 to 1991, when the old one-party system formally ended, a flowering of civil society occurred, and honest competitive elections were held for the first time.”⁸³ But afterwards, Quandt observed that a huge withdrawal from these principles took place, because the Islamic party (Front for Islamic Salvation) won the election and as a reaction military generals took the power. As a result started a devastating civil war between the state and Islamic Salvation Army (military wing of Front for Islamic Salvation) with at least 100,000 Algerians mostly non combatants killed (mostly during the period 1991-1997). Situation today is more and less settled down, with some progressive steps

⁸² See Jason Brownlee, “The Decline of Pluralism in Mubarak’s Egypt”, *Journal of Democracy*, 13:4, October 2002, pp. 6-13 and David S. Sorenson, “The Dynamics of Political Dissent in Egypt”, *The Fletcher Forum of World Affairs*, 27:2, 2003, pp.207-228.

⁸³ William B. Quandt, “Algeria’s Uneasy Peace”, *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, pp.15.

toward democracy, however with lot of economic and social problems.⁸⁴

One of the richest country in the world with oil but not rich in performing democracy and respect for the human rights is Saudi Arabia. Saudi Arabia is an absolute monarchy, without political parties, and free elections and as a consequence without parliament.⁸⁵ It is worth mentioning that this regime is continuously supported by U.S.

The case of Iraq after the U.S. and allies intervention and the fall of Saddam Hussein is very specific among other Arab nations. Efforts done by the occupied forces in coalition with the domestic forces to reestablish Iraqi institution and state that was shattered after intervention are facing a lot of difficulties. Attacks on US and Iraqi forces done by Sunni insurgents that are causing every day a huge number of casualties are something common in everyday news and reports in the media from Iraq. The other problem is fragility of the domestic structure of Iraqi society. It is divided into three thick ethnic and religion lines: Shia Arabs population composing majority of Iraq and living mostly in the South of the country,

⁸⁴ Ibid, pp.16, 17, 18.

⁸⁵ Jean-François Seznec, "Stirrings in Saudi Arabia", *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, p.33.

Kurds in the North and Sunni Arabs in the middle of Iraq. This division together with the American occupation is posing a permanent threat to the possibility of stabilizing the state of Iraq in the future. Even though first elected bodies have been established they are yet very weak and with an uncertain future.⁸⁶

The problems with democracy and respect for human rights are almost the characteristic feature of other Arabic countries⁸⁷ non-mentioned in this essay as well. Even though that lack of democracy and of human rights are obvious for almost all Arabic countries and some other Islamic countries, according to Daniel Brumberg: “Total autocracy is the exception rather than the rule in the Arab world. Most Arabs live under autocracies that allow a measure of openness.”⁸⁸ It is worthy to state that most of these autocratic regimes (except Iran, Libya, Iraq after

⁸⁶ About situation in Iraq and efforts to establish democratic institution see more on Larry Diamond, “Lessons from Iraq”, *Journal for Democracy*, 16:1, 2005, pp.9-23 and Adeed Dawisha, “Iraq: Setbacks, Advances, Prospects”, *Journal for Democracy*, 15:1, 2004, pp.6-20.

⁸⁷ On issue of human rights and democracy in Morocco see Abdeslam M. Maghraoui, “Depoliticization in Morocco”, *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, pp.24-32; on same issue in Kuwait, Bahrain and Qatar see Michael Herb, “Emirs and Parliaments in the Gulf”, *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, pp.41-47; and about Yemen see Jillian Schwedler, “Yemen’s Aborted Opening”, *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, pp.48-55.

⁸⁸ Daniel Brumberg, “The Trap of Liberalized Autocracy”, *Journal for Democracy*, 13:4, October 2002, p.61.

1990) were continuously supported by U.S. during these last decades.⁸⁹ One of the justifications was that U.S. in this manner is protecting these states from Islamic fundamentalism. But this is seemed to be only one of the official reasons. It is long list of economic and politic interests that explain such behaviors. Doing so U.S. indirectly is supporting violations of human rights in these countries.

Conclusion

1. Globalization that is established actually needs a deep reform in order to adjust inequalities in economic and politic fields. These inequalities are impacting on growing disputes between third world and rich countries led by U.S.. Accordingly, these disputes are particularly profound in relation between Islamic world and the West. Politics of double standards performed by the West toward Islamic world, particularly when they deal with Arab-Israeli conflict is one of the main source growing resentment against West. Therefore, globalization in this mode is helping on increasing Islamic grievance and as a result it is producing fundamentalism within Muslim societies. Moreover, covered by the religious mask it is the foundation of modern political terrorism. In order to push its interests U.S. time to time is

⁸⁹ Chomsky, *World Orders*, pp.227, 232.

helping autocratic Arabic regimes on suppressing human rights, democratic movements, free press and so on. Sometimes this help is justified with the fear that Islamic fundamentalists will take power if real democracy will be established in Arabic and some others Islamic countries. This situation in reality is helping the Islamic fundamentalism to be rooted deeper into the Islamic society. As a result of autocratic regimes and of Islamic fundamentalism as well, the situation of human rights recently has been aggravated.

2. Human rights as we are familiar at the present with them are stabilized in the western hemisphere. However human rights are deeply influenced by all philosophical, political, economic and cultural heritages of all main civilizations during the history. Through humanization of every day life (including increasing of level of democracy in western world itself, economic development and increasing of telecommunication devices) human rights are tending to become more universal. Up till now Islamic world with some exceptions is resisting in establishing of the human rights, as they are known in West. The most important excuse that some Islamic scholars and already all political leader give is that there are some cultural and religious differences that prevent human rights to be established in Islamic World Assuming, that in a world with existing differences

among cultures, in order to establish human rights as universal values these cultural differences need to be addressed and to be accepted. As outcome human rights most likely will become more universal that they are now. Establishing of human rights in this case in Islamic world will be easier than it is now. Therefore, human rights must go ahead together with democratization, liberalization and economic development as well as with consolidation of education in that part of the world.

3. Islamic world today is encountering an enormous amount of problems from political to economic and social problems. With some exceptions almost all Islamic countries are having big difficulties in their societies to establish democracy, social cohesion and economic development, as well as to set up human rights as a basic concept of individual liberties. These societies are under big pressure from a lot of direction: pressures that are coming out from abroad as consequence of globalization; pressures that are coming out from the liberals and democrats within Islamic societies; pressures that are coming out from Islamic fundamentalists. The recent conflict between the West and Islamic world does not have its roots on cultural and religious differences. Conversely the roots of the conflict are economic one. Political and economic tendency for domination in the Arab world and support for the autocratic regimes and small

rich elites by the West is causing terrorism of fundamental Islamic groups.

4. Everyone is in accord that the only way for Islamic societies to get out of this situation is to become eventually democratic states and to give a high priority to the economic development. But as long as religion will stay associated with the state there will be little chances for democracy and implementing of human rights conception. Dividing state and religion, dividing laws from Shari'a law, and establishing secular state, nevertheless regarding all cultural heritages of the given societies and respecting Islamic religion as well, will be the most secure path toward democratization of these societies. Then, human rights taking into account specifics of these societies will be more welcomed in Islamic world.

RECENSURA

ILIR DUGOLLI

KOSHTUNICA SI OPOZITAR DHE PUSHTETAR

Dr. Nebojša Popović & Dr. Kosta Nikolić. *Vojislav Kostunica – A Career*. YUCOM, Public Files, Belgrade, 2007, fq. 546, ISBN:xxxx. Nëntor, 2007

Legalist i verbër, nacionalist i përbetuar, karrierist i paskrupullt... apo të gjitha këto, dhe shumëçka tjetër nga pak? Cili është Koshtunica i vërtetë? Synimin për të zbërthyer një ndër personat më të rëndësishëm të skenës politike të Ballkanit Perëndimor – aktivistin mesatar të opozitës antikomuniste dhe liderin nacionalist të serbëve gjatë dekadës së fundit - e bartë në vetë libri “Koshtunica: një karrierë” (“Kostunica: A career”) i autorëve Nebojša A. Popović dhe Kosta Nikoliq.

Libri prej më shumë se 500 faqesh përbëhet nga dy pjesë, që për vijë ndarëse kanë momentin kur Koshtunica zëvendësoi petkun e tij prej opozitari kundërthënës me atë të pushtetarit besnik të vazhdimësisë. Pjesa e parë e librit e mbulon periudhën nga viti 1992 deri në vitin 2000, pra periudhën e angazhimit të Koshtunicës brenda opozitës serbe, ndërsa pjesa e dytë e mbulon periudhën pas rënies së Millosheviqit, nga tetori i vitit 2000 e deri nga fillimi i vitit 2007.

Roli i Koshtunica si opozitar

Pjesa e parë që në titull sjellë pyetjen qenësore për Koshtunicën dhe rolin e tij në përsiatjet për rrëzimin e Millosheviqit nga pushteti – a ishte ai “opozitë e pushtetit apo e opozitës?”

Kjo pjesë në detaje shtjellon rolin e Koshtunicës nën prizmin e përpjekjeve për t’i dhënë fund pushtetit të Millosheviqit. Është kjo periudha kur armiqtë e shënjestruar të Serbisë vetëm sa zëvendësonin njëri-tjetrin ndërsa opozita serbe tregojë e paaftë për ta rrëzuar Millosheviqin.

Në shtjellimin e kësaj periudhe libri sjell një numër të madh qëndrimesh, veprimesh dhe sjelljesh të

Koshtunicës të cilat lexuesit ia imponojnë pyetjen se a ishte Koshtunica opozitë e Millosheviqit, apo shumë më tepër, me apo pa vetëdije, shërbeu si vegël dhe përkrahës i tij? Mjaftojnë disa faqe të kësaj pjese për ta bërë pyetjen që fillimisht mund të duket e vështirë në çështje katërcipërisht të qartë. Koshtunica me bindjet e tij, ishte dhe mbeti i afërt me Millosheviqin dhe sjelljet e tij brenda frontit opozitar ia zgjatën jetën kryetarit të atëhershëm të Serbisë/Jugosllavisë së mbetur.

Veprimet e Koshtunicës gjatë kësaj periudhë janë manifestuar me smirë fëmijërore ndaj udhëheqësve të tjerë të opozitës dhe me pengim të krijimit të një fronti të përbashkët anti-millosheviqian. Kundërshtar i pjesëmarrjes në zgjedhje kur të tjerët besonin në to dhe ithtar i pjesëmarrjes në zgjedhje kur një gjë e tillë s'shërbente tjetër pos për të legjitimuar Millosheviqin, ai vazhdonte të thirrej në parime ndonëse paturpësisht i shkelte parimet e trumbetuara. Pavarësisht arsytetimeve të tij, veprimet e Koshtunicës, pa pikë dyshimi kanë qenë tejet më ndikim në përçarjen e opozitës dhe me këtë në përkrahjen e pushtetit.

Kësaj periudhe i takon një vistër e gjatë e deklaratave të Koshtunicës, të evidentuara mirë në faqet e librit, përmes së cilave shpaloset qëndrimet dhe poli-

tikat e Koshtunicës, ku nacionalizmi, luftënxitja, armiqësia me botën perëndimore janë vetëm disa prej tyre.

Qëndrimi ndaj SHBA-ve dhe botës perëndimore nga ata që e njohin për së afërmi Koshtunicën ai shpeshherë përshkruhet si person inatçi dhe i tillë që s'arrinë të përballet si duhet me realitetin. Një ndër faktet historike me të cilat Koshtunica duket se e ka të pamundur të bëjë paqe është ngritja e Shteteve të Bashkuara të Amerikës si superfuqia më e madhe botërore dhe përgjegjësitë që ky rol i tërheqë më vete për SHBA-të. Libri, në mënyrë të mjaftueshme shpallorë vështirësitë e pa tejkaluara të Koshtunicës për t'u pajtuar me gjendjen e konstelacionit të sotëm të forcave në skenën ndërkombëtare dhe tregon se kjo armiqësi patologjike vështirë se do të jetë kalimtare.

Në sytë e Koshtunicës SHBA-të shihen si personifikimi i errësirës të cilën mund të ketë pasur në mend mjeshtrit e penës gjersa shkruanin për shprehjet e diktaturës kulmore. “Kur kujtojmë imazhin që e përshkruan Oruelli në ‘1984’ nuk mund të mos tmerrohem nga fakti se sot në botë kemi shtet që, pak a shumë suksesshëm, po i imponon vlerat, mënyrën e të menduarit dhe qëndrimet ndaj gjithë botës” (fq. 40). Për Koshtunicën edhe faji për vetë ekzistencën e Millosheviqit dhe qeverisjen e Serbisë prej tij është

përgjegjësi e plotë e SHBA-ve. Millosheviqi, sipas Koshtunicës, ishte “krijesë amerikane” (fq. 89).

Amerika, sipas Koshtunicës, mbetet problemi dhe e liga më e madhe, ndonëse edhe faktorët e tjerë botërorë nuk janë për t’u nënçmuar. “E gjithë bashkësia ndërkombëtare është vënë në anën e qëndrimit të skajshëm amerikan” (fq. 27). Më 1995 ai nuk duhet se kishte ndonjë konsideratë as për organizatën botërore, pasi fliste për “anim të certifikuar në sjelljen e Kombeve të Bashkuara” (fq. 39), anim ky që, kuptohet, sipas Koshtunicës, shkante në anën e gabuar, gjegjësisht në të mirë të armiqve të Serbisë.

Bashkësia ndërkombëtare, në anën tjetër, shihet si bartëse e përgjegjesisë për të gjitha të këqijat, kurse të këqijat nuk janë lufta kundër të tjerëve, vrasjet dhe shkatërrimet. Bashkësinë ndërkombëtare ai e fajëson për “dështimin në Bosnjë dhe imponimin e Marrëveshjes së Dejtonit”. Duke e akuzuar pushtetin e atëhershëm në Serbi, në vitin 1998, Koshtunica paralajmëronte kobin se të këqijat nga bota perëndimore nuk do të ndaleshin në Bosnjë, por mund të vazhdonin edhe në Kosovë ku bota do të mund të impononte ndonjë formë të protektoratit, ushtarak apo civil (fq. 67). Përgjigja ndaj kësaj qasjeje të bashkësisë ndërkombëtare mund të ishte vetëm këmbëngulësia dhe vendosmëria e palëkundur.

Luftënxitja

Pamja e Koshtunicës së ekzaltuar gjatë vizitës së tij në Kosovë në vitin 1998, përderisa në duar mbanë pushkë automatike, mbetet dëshmi e përkrahjes së tij të çmendur ndaj aventurave luftarake serbe. Ndonëse fotografia është e mjaftueshme pasi, siç thuhet, ajo flet më shumë se njëmijë fjalë, Koshtunica nuk ka kursyer fjalorin e tij të pasur për të dhënë imazhin e plotë prej përkrahësi të flaktë të luftës dhe të shfarosjes së jo-serbëve.

Gjatë kohës së tij si opozitar, Koshtunica paralajmëron për pashmangshmërinë e luftërave të vazhdueshme në rast se paqja nuk do të vendosej sipas kushteve të Serbisë. Kushtet e tij mund të përmbliidhen lehtë në pranim të gjendjes së krijuara me luftë! Për Koshtunicën, “zgjidhja paqësore e pranueshme vetëm për njërën palë s’mund të jetë tjetër veçse uverturë për luftëra të reja” (fq. 36). Në anën tjetër, terrorizimi i Sarajevës, që torturonte ndërgjegjen e politikanëve edhe në kontinentet e tjera, nuk ishte gjë tjetër pos luftë dhe rrethim “i ndërsjellë”. “Armët po krijohen në Sarajevë dhe një pjesë e qytetit është e pushtuar nga forcat e Izetbegoviqit. Nuk shoh dallim në këto dy akte. Në njërën

anë serbët po qëllojnë Sarajevën dhe nga ana tjetër trupat e Izetbegoviqit po e bëjnë këtë nga brenda” (fq. 37), pohonte ai gjatë luftës në Bosnjë dhe Hercegovinë. Përligjja nga ana e Koshtunicës e bombardimeve barbare të Sarajevës vihet në hije vetëm nga deklaratat e tij të mëvonshme, si ato për Srebrenicën, paqeruajtësit e zënë peng e një vargu çështjesh të tjera.

Masakra e Srebrenicës, që edhe juridikisht u cilësua si gjenocid pas kalimit të testit Kafkian të Tribunalit të Hagës dhe të Gjykatës Ndërkombëtare të Drejtësisë, për Koshtunicën ishte hiq më shumë se “veprim mbrojtës i Ushtrisë së Republikës Serbe” (fq. 40). Sipas tij, ajo që ndodhte në Srebrenicë, ishte “veprim kundër-ofenziv dhe mbrojtës i Ushtrisë së Republikës Serbe kundër aktiviteteve të forcave myslimane” (fq. 40). Për të, përfundimi është i thjeshtë dhe i padiskutueshëm - përderisa myslimanët sulmonin, serbët nuk kishin zgjidhje tjetër pos të përgjigjeshin ashtu siç ata dinin.

Në vitin 1995, kur bashkësia ndërkombëtare mezi kishte arritur që të shuaj flakët që bënë shkrumb Bosnjën dhe Hercegovinën, Koshtunica nuk akuzonte pushtetin për luftën e shkaktuar, për viktimat e pafajshme dhe për shkatërrimin e vendit. Në vend

të kësaj, ai zëshëm kërkonte që regjimi serb të shqyrtonte opsionin e hyrjes në luftë kundër Kroacisë.

Vite më vonë, kur ushtria serbe tanimë kishte prapa vetës jo vetëm luftën në Bosnje dhe Hercegovinë, por edhe atë në Kroaci dhe në Kosovë, Koshtunica nuk shprehte dyshim në forcat serbe dhe në arsyeshmërinë e luftës. Problemi për të qëndronte te arbitrariteti me të cilin luftës i ishte dhënë fund. “Praktikisht, mbarë ushtria, në mënyrë të ndershme e ka mbrojtur vendin... dhe më në fund, lufta ka përfunduar ashtu siç edhe ka filluar, me vendim arbitrar të Sllobodan Millosheviqit” (fq.91-92, v.2000).

Serbia e Madhe

Libri del të jetë i rëndësishëm për të kuptuar se ideja e Serbisë së Madhe nuk paraqet projekt afatshkurtër të nacionalistëve serbë e as aventurë spontane të një regjimi. Ndhmësit, përkrahësit, avokuesit e saj mbesin të shumtë edhe pas vdekjes së Millosheviqit. Koshtunica si opozitar, theksonte se si që “nga krijimi i Jugosllavisë, Serbia paraqet një territor të pandashëm në të dy anët e Drinës” (fq. 41), dhe se serbët në të dy anët e lumit paraqesin një popull të njëjtë.

Siç nxjerr në pah libri, as pas luftës së përgjakshme dhe paqes që prapa la qindra-mijëra të vrarë, Koshtunica s'mund të pajtohej me Marrëveshjen e Dejtonit dhe me kufijtë e shtetit të ri. Në një ndër çastet e panumërta të shpërthimit të tij nacional-romantik, Koshtunica kujtonte fjalët e poetit Jovan Duçiq, se “Serbia dhe Bosnja janë të pandashme qoftë edhe kur nuk janë brenda një shteti” (fq. 44). Në të njëjtën kohë, ai vazhdon duke vajtuar pse “pësimin” që serbet e kanë përjetuar gjatë ish Jugosllavisë, ende nuk kanë arritur ta eliminojnë, ngaqë sipas tij, “ideja themelore e kufijve të brendshëm të Jugosllavisë së dytë kishte qenë tkurrja e Serbisë dhe zgjerimi i republikave të tjera” (fq. 45). Kjo padrejtësi duhej zhbërë dhe rendi i drejtë vetëkuptonte bërjen e Serbisë së Madhe.

Nacionalizmi

Nëse duhet zgjedhur ndonjë kriter për të vlerësuar qëndrimet nacionaliste të Koshtunicës atëherë krahasimi me politikën zyrtare të Millosheviqit mund të shërbej si mjaft i dobishëm. Sipas kësaj njësie matëse, qëndrimet e Koshtunicës kurrë nuk shkojnë nën nivelin e politikës zyrtare të kohës. Madje, diskursi i Koshtunicës shpeshherë bën që qëndrimet zyrtare të Beogradit të duken të moderuara.

Janë disa raste tejet me peshë në të cilat Koshtunica e ka dëshmuar vetën si “më katolik se Papa”. Kur në maj të vitit 1995 trupat e serbëve të Bosnjës patën zënë rob pjesëtarë të forcave paqeruajtëse të Kombeve të Bashkuara, Koshtunica e thoshte atë që as Millosheviqit apo ndonjërit prej lakejve të tij zyrtarë nuk ia zinte goja. Sipas profesorit të drejtësisë paqeruajtësit e rrëmbyer nuk ishin pengje, por robër lufte (fq. 38). Për të, ajo që kishin bërë forcat e serbëve të Bosnjës ishte “veprim legjitim dhe i vetëmbrojtjes” (fq. 38). Madje, Koshtunica vazhdonte t’i zgjeroj kufijtë e ekstremizmit të tij edhe pas zgjidhjes së dramës së pengjeve duke e akuzuar rëndë Millosheviqin për lirimin e tyre!. “Më lirimin e pjesëtarëve të KB-ve kryetari Millosheviq s’ka bërë tjetër, pos që ka fituar një përparësi afatshkurtër. Në afat të gjatë, kjo s’do ia vlejë, pasi që kërkesat e bashkësisë ndërkombëtare ndaj Kryetarit të Serbisë vetëm sa do vijnë duke u rritur” (fq. 39). Përveç njëtrajtshmërisë së mendimeve të tij, qëndrimi ndaj pengjeve na e ofron katërcipërisht përkapjen thelbësore të mendjes së Koshtunicës për mënyrën e funksionimit të bashkësisë ndërkombëtare – sa më shumë që u jep, aq më shumë do të kërkojnë. Prandaj, më mirë mos u jep asgjë, asnjëherë.

Mendja e tij, të cilën na e zbulon libri, duket të funksionoj sipas skemave tipike të teorive të konspiracionit. Për Koshtunicën, kompleti botëror ndaj serbëve pasurohet me atë që ai e quan “intrikacion – në një anë kemi vlerësimet politike të gabuara, idetë e paqarta për atë që është duke ndodhur në ish Jugosllavi” dhe “në anën tonë, atë të Serbisë, nuk është bërë asgjë për të prezantuar qëndrimet tona në mënyrë të duhur dhe për t’i mbrojtur ato para audiencës ndërkombëtare” (fq. 41). Rrjedhimisht, del se për të luftuar ‘intrikacionin’, duhet pasur prezantim më këmbëngulës, më të mirë, më të efektshëm të qëndrimeve dhe assesi shqyrtim, rivlerësim kritik apo braktisje të tyre eventuale.

Nacionalizmin e tij, Koshtunica e nxjerr në pah edhe përmes qëndrimeve ndaj partisë së Millosheviqit dhe asaj të Sheshelit, parti këto me të cilat pjesa më e madhe e opozitës i shihte si pengesë për demokratizimin e vendit. Përderisa nuk është treguar i sjellshëm as ndaj viktimave të Srebrenicës dhe masakrave të tjera të shumta, Koshtunica është mëse i vëmendshëm për çfarëdo kualifikimi të ‘tepruar’ që gazetarët mund t’i mveshin qoftë edhe radikalëve të vetëshpallur, si atyre të Partisë Radikale Serbe. Për të SRS-ja “është një ndër partitë parlamentare në Serbi që ka numër të madh të votave...” (fq. 49) dhe si e tillë meriton respekt.

Libri nxjerr në shesh se e vetmja gjë në të cilën Koshtunica mbeti besnik është nacionalizmi i verbër. Nacionalizmi i tij tejkalonte kufijtë e atij zyrtar dhe kur Koshtunica e sulmon Millosheviqin, kjo pothuajse pa përjashtim është për lëshime ndaj të huajve apo shkëputje nga agjenda nacionaliste. Sipas Koshtunicës, Millosheviqi “për vite të tëra ka favorizuar kroatët dhe shqiptarët, por nuk ka favorizuar politikën serbe” (fq.93). Tutje, ai e akuzon Millosheviqin kur ky tregon qoftë edhe shkëndijën më të vogël të bashkëpunimit me bashkësinë ndërkombëtare (fq. 99) dhe për “biseda me armiqtë tanë më të mëdhenj” (fq. 271)

Legalizmi

Gjuha e sotme e Koshtunicës është e mbushur me thirrje në të drejtën ndërkombëtare, Këshill të Sigurimit dhe argumente ligjore. Por, në këtë nuk ka asgjë parimore. Gjatë viteve nëntëdhjetë, Koshtunica fliste për animin e vërtetuar anti-serb të OKB-së. Për më tepër, në vitin 1995, ai si shkaktar kryesor për vuajtjet e popullit serb i shihte “tre armiqtë e popullit serb”: Kroacinë, bashkësinë ndërkombëtare (SHBA, Gjermaninë dhe Këshillin e Sigurimit) sikundër edhe qeverinë e Beogradit për heqjen dorë

nga një pjesë e popullit duke ia besuar bashkësisë ndërkombëtare mbrojtjen e asaj pjese të popullit.” (fq. 42). Ndonëse Koshtunica ka bërë çmos për të lënë përshtypjen e respektuesit të rregullave, për Dushan Mihajloviqin ai është legalisti “të cilin kurrë nuk e ka parë” (fq.114).

Libri është i mbushur me shembuj të anashkalimit të ligjit dhe shkeljes së tij të paskrupullt nga ana e Koshtunicës, që të gjitha dëshmi të oportunitizmit të tij shembullor. Siç pohon Mihajloviq, pas rënies së Millosheviqit “mafia në Serbi kërkonte një kumbarë të ri” (fq.158) dhe atë e gjeti në Koshtunicën. Mafia e ndërlidhur ngushtë me shërbimet e fshehta fitoj mbrojtjen e pakursyer të kryetarit të ri. Në një ndër vendimet e tij të para pas ardhjes në pushtet, vetëm në periudhën ndërmjet tetorit dhe dhjetorit 2000 Koshtunica vuri në zbatim shkatërrimin e më shumë se 11,490 dokumenteve me 35,753 faqe material, dhe atë vetëm në qendrën e Shërbimit të Sigurimit Shtetëror në Beograd (fq. 131). Dokumentet në fjalë mbulonin periudhën nga viti 1998 deri në 2000!

Se deri ku shkon gatishmëria e tij për të futur ligjin nën qilim, tregon plani për ndërhyrje me forcë në Qeverinë e Serbisë. I frustruar nga veprimet e kryeministrit dhe qeverisë së Serbisë, ekipi i këshilltarëve të Koshtunicës kishte përgatitur aksion të

ndërhyrjes me forcë në objektet e qeverisë së Serbisë. Ndonëse në rrethana të mjegullta kjo ide mbeti e patestuar, akuzat e të gjitha llojeve kundër Gjingjiqit nuk pushuan. Në të vërtetë, janë Koshtunica dhe ekipi i tij ata që përgatitën terrenin për eliminimin fizik të Gjingjiqit. Në një nga deklaratimet e tij, Alleksandar Tijaniq, këshilltar i Koshtunicës kërcënonte se “nëse Gjingjiqi mbijeton, Serbia do të vdesë” (Fq 230). Me një politikë të pandërprerë të demonizimit të Gjingjiqit dhe me veprimet para dhe pas vrasjes së tij, Koshtunica e legjitimoi atentatin kundër kryeministrit serb.

Përfundimisht, legalizmi për Koshtunicën duket të manifestohet me hiq më shumë se në besnikëri ndaj sistemit ligjor të së kaluarës si formë e krijimit të kushteve për sistem të ri. Koshtunica duket të mos jetë liruar ende nga kjo kundërthënie edhe përkundër përdorimit të pakursyer të argumenteve ligjore.

Indiferenca dhe mosinformimi

Një ndër shenjat dalluese të Koshtunicës është bërë edhe ‘mosinformimi’ dhe indiferenca. Ndër të tjera, mbetet i njohur qëndrimi pas referendumit të vitit 1998, për pranimin apo jo të ndërmjetësve ndër-

kombëtar, ku 90% të atyre që votuan (70% të votuesve të regjistruar) u deklaruan kundër. Sipas vetë deklarimit të Koshtunicës, ai as nuk e përkrahte e as nuk ishte kundër kësaj çështjeje, por ishte, thjesht “indiferent” (fq. 65, v. 98). Reagimi i tillë do të bëhet pothuajse tipik për Koshtunicën duke u përsëritur gjithnjë e më shpesh gjatë viteve në vijim.

Një ndër shembujt me eklatant të indiferencës së tij ishte pas tentimit të vrasjes së kryetarit të SPO-s, Vuk Drashković, në magjistralen e Ibrit më 1999. Atëbotë, për dallim nga liderët e tjerë të opozitës (si Gjingjiq, Mihajloviq e të tjerë) që e ashpër e dënuan këtë akt, Koshtunica u tregua tejet i matur. Për të ajo ishte “aksident trafiku, përderisa hetimet të mos tregojnë se çfarë në të vërtetë ka ndodhur” (fq. 78). As në një rast të tillë të sulmit të qartë kundër një lideri opozitar, Koshtunica nuk shihte arsye për solidarizim njerëzor, por vihej prapa njëjës prej mburojave të tij të parapëlqyera.

Kosova

Në vitin 1998, Koshtunica viziton Kosovën, vizitë kjo nga e cila mbeti kujtim fotoja e tij e famshme me buzëqeshje të gjerë dhe M-70A në dorë. Në shkrimet gazetareske se “parimet e korrektësisë ua ndalojnë

politikanëve të fotografohen me armë”, ai u përgjigj se ata që e kritikojnë “harrojnë se në botën e sotme ka shumë politikaj fotografitë e të cilëve me armë nuk shihen, por të cilët janë drejtpërsëdrejti përgjegjës për vdekjen e shumë personave, si ata që brutalisht u vranë nga NATO-ja në gusht të vitit 1995 në Republikën Serbe” (Fq. 67, v. 98).

Për Koshtunicën, përgjegjësitë ekskluzive të Serbisë për t’u marrë me çështjen e Kosovës nuk viheshin në pyetje, ashtu siç e vente në pah para ardhjes në pushtet. “Zgjidhja e çështjes së Kosovës përmes regjionalizimit është përgjegjësi ekskluzive e Republikës së Serbisë”. (fq. 64, viti 1998). Si në një numër çështjesh tjera, kritikën e tij ndaj pushtetit nxiteshin nga “fleksibiliteti i tepruar”. Ai vente në pah kundërthëniet në veprimet e pushtetit dhe habinë me faktin që në dritën e rezultateve të referendimit të vitit 1998 autoritetet e Serbisë lejonin veprimin e organizatës “Shën Egjidio”.

Megjithatë, ai e sheh të dobishëm bashkësinë ndërkombëtare në një aspekt në dritën e çështjes së Kosovës. Për të, dallimet brenda bashkësisë ndërkombëtare ndaj çështjes së Kosovës, janë ato që ofrojnë mundësi tejet të favorshme për të vënë në jetë politikën e Serbisë.

Koshtunica në pushtet dhe ruajtja e vazhdimësisë
 Më shumë se çfarëdo tjetër, ardhja e Koshtunicës në pushtet shërbeu si garancë e vazhdimësisë me periudhën paraprake. Synimet për ndryshime i cilësoj si përpjekje të “drejtësisë revolucionare”, ndërsa ekipin e tij të afërt prej këshilltarëve e la në duar të ish bashkëpunëtorëve më të ngushtë të Millosheviqit (si Aleksandër Tijaniq, Rade Bullatoviq etj.)

Me qëndrimin e tij karshi bashkësisë ndërkombëtare kryetari e më pas kryeministri i Serbisë, vazhdoi të jetë edhe më kryeneç se pararendësi i tij. Për Koshtunicën, Haga mbeti ‘vrime e fundit e kavallit’ (fq. 269), ndërsa vazhdoi që ta shoh botën si negativisht të prirur kundër Serbisë. Për të, Millosheviqi mbetej kryetar i respektuar i SPS-it, garant i stabilitetit dhe person që assesi nuk do të duhej ekstraduar. Ndonëse në fillim pohonte se Millosheviqi do të mund të gjykohej vetëm në Serbi, kur gjasat për një të tillë u bënë reale qoftë me akuza triviale për korrupsion, Koshtunica iu kundërvu kësaj nisme dhe e varrosi ende pa lindur mirë (fq.119). Ekstradimi i Millosheviqit, përkundër vullnetit të kryetarit Koshtunica, sipas këtij të fundit solli përbaltjen e “dinjitetit kombëtar dhe shtetëror për një grusht dollarë” (fq.121), ndonëse ai deri më sot ai nuk ka arritur ta shpjegoj se në çfarë mënyrë Millosheviqi e ka mbrojtur dinjitetin kombëtar.

Të dhënat e shpalosura në libër tregojnë se ishte Koshtunica dhe qarqet e SPS-it ata që i dhanë tone dramatike arrestimit të Millosheviqit dhe ekstradimit të të njëjtit. Menjëherë pas kësaj ngjarjeje, kryetari i Serbisë e vizitoj patrikun Pavle për ta informuar atë për “krizën politike dhe tensionet në rritje pas ekstradimit të qytetarëve tanë Tribunalit të Hagës” (fq. 126) dhe u përpoq që maksimalisht të shfrytëzoj mediat për të ngritur tensionet.

Përfundimisht, ndonëse e morri pushtetin me premtime për të vendosur sistem të ri, shumë më tepër ka bërë për ta mbrojtur të vjetrin. Ky është Koshtunica i vërtetë.

Përfundim

Libri bie në sy me një veçori që në shikim të parë mund të lë përshtypjen e së metës – kjo nuk është ndonjë analizë të jashtëzakonshme apo e thellë e karakterit dhe politikës së Koshtunicës. Në të vërtetë, libri është shumë më tepër një përmbledhje pedante e deklaratave të Koshtunicës gjatë dekadave të fundit. Megjithatë, perceptimi i kësaj veçorie të librit si dobësi nuk zgjatë shumë. Me shfletimin e faqeve të librit gjithnjë e më shumë qasja e autorëve

duket si e qëlluar. Koshtunica ka qenë aq i frytshëm në deklaratat e tij, sa që është e mjaftueshme që pa shpjegim dhe elaborim të gjatë të njëjtat t'i ofrohen lexuesit. Ato flasin mjaftë edhe pa interpretime të veçanta. Qasja e autorëve për t'i dhënë rastin vetë “heroit të librit”, personazhit kryesor të tij, që përmes deklaratave të bëra publike, qëndrimeve të mbrojtura, politikave dhe veprimeve të ndërmarra, ta zbuloj vetën dhe politikën e tij është arma më e fuqishme e librit.

Në Ballkan, ku ngjarjet ‘historike’ e ndjekin njëra-tjetrën, përderisa përparimi është ai prej kërmilli, zgjidhja e autorëve të librit për t'i dhënë fjalën kryesore ‘heroit’ tregohet si tejet e qëlluar. Libri nuk lejon që të harrohen salltot politike të Koshtunicës, qoftë edhe nëse ai dhe përkrahësit e tij, në Serbi apo jashtë saj, do të dëshironin që shumë prej tyre të harrohen. Tërthorazi, libri pamëshirshëm demaskon ekzaltimin me ‘ndryshimet demokratike’ në Serbi, ekzaltim ky që pas tetorit të vitit 2000 nuk mungoj as në Serbi e as në kryeqendrat botërore.

Si një përpjekje fisnike për të penguar në Serbi dhunimin e serishëm të historisë nga politika, libri njëkohësisht i shërben edhe parandalimit të dhunimit të politikës nga historia.