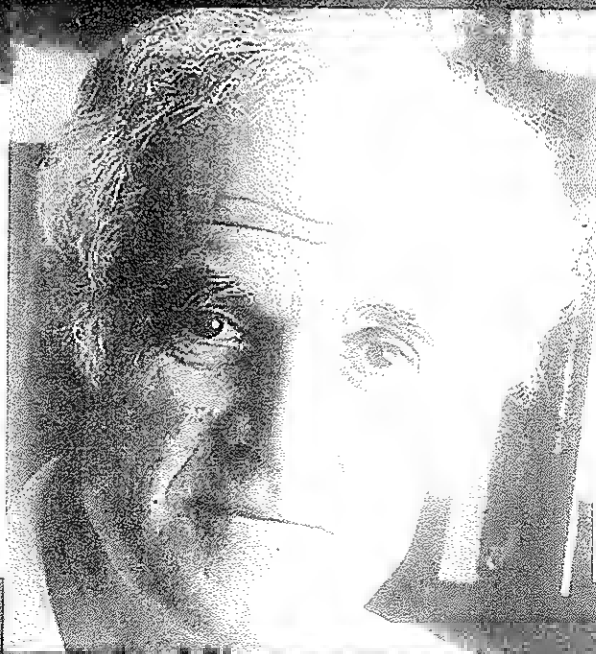


CHARLES TAYLOR

ETIKA E AUTENTICITETIT



ISSN 0121-0121

CHARLES TAYLOR

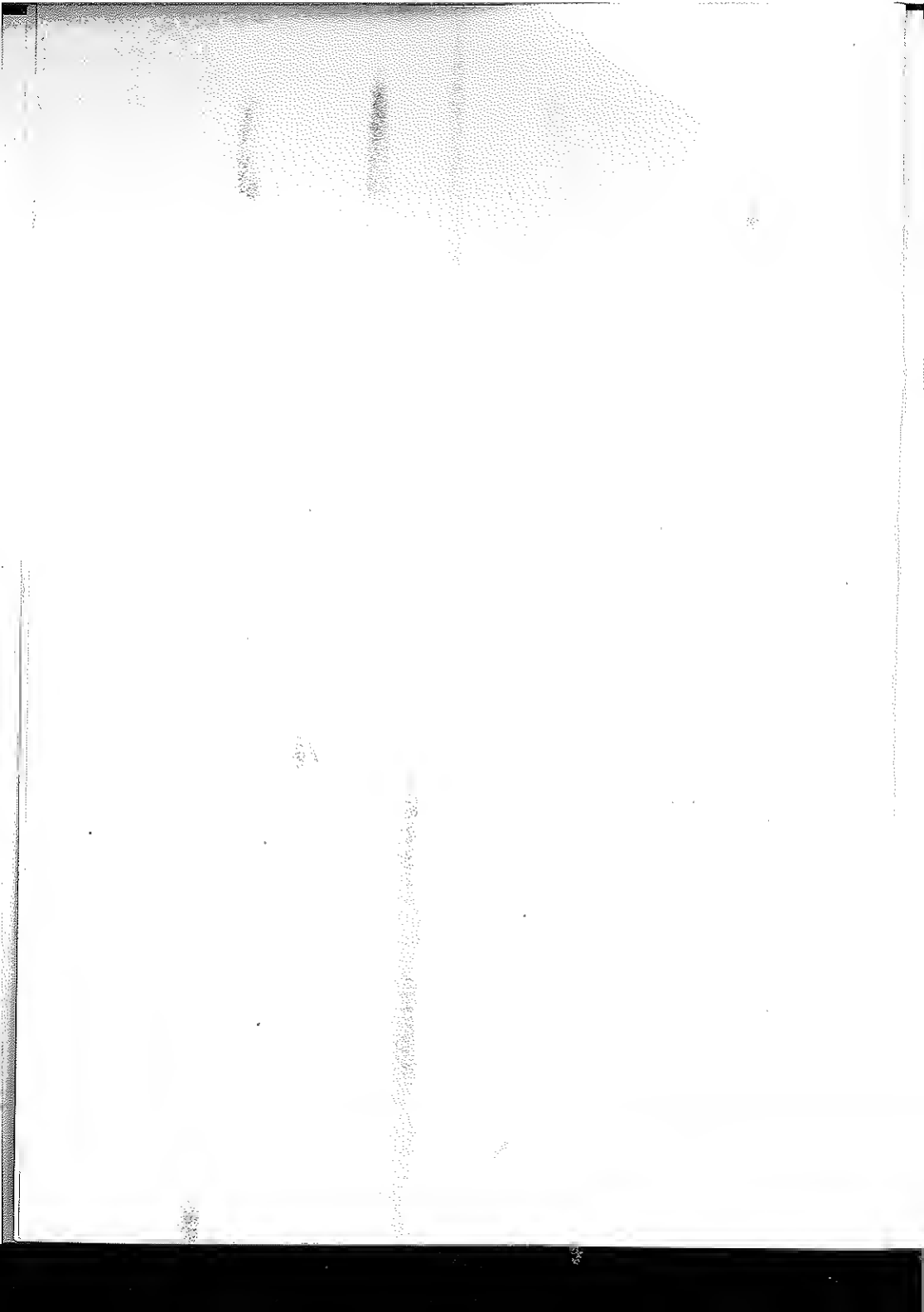
ETIKA E AUTENTICITETIT

Përkthyer nga Virgjil Muçi



TREGUESI I LËNDËS

Falënderime	
I. Tri sëmundje	11
II. Debati i paartikulluar	22
III. Burimet e autenticitetit	33
IV. Horizonte të pashmangshme	38
V. Nevoja për njohje	48
VI. Rrëshqitja në subjektivizëm	59
VII. La Lotta Continua	73
VIII. Gjuhë të stërholluara	82
IX. Një kafaz i hekurt?	93
X. Kundër fragmentimit	107



Falënderime

U shpreh falënderimet e mia Connie dhe Frank Moore-t për ndihmën e dhënë në rrahjen e mendimeve rreth projektit, si dhe Ruth Abbey-t e Wanda Taylor-it për leximin e vëmendshëm të dorëshkrimit. I jam mirënjohës Eusebia da Silva-s për ndihmën e dhënë në përvijimin e këtij libri si dhe për atë projekt të madh të cilit ajo i përket.

I

TRI SËMUNDJE

Dëshiroj të shkruaj këtu rreth disa sëmundjeve të modemitetit. Me këtë kam parasysh tipare të shoqërisë dhe të kulturës bashkëkohore që njerëzit i përjetojnë si humbje ose rënie, madje edhe atëherë kur qytetërimi ynë "zhvillohet". Ngandonjëherë njerëzit ndjejnë se një rënie e rëndësishme ka ngjarë përgjatë viteve ose dhjetëvjeçarëve të fundit – fjala vjen, qysh nga Lufta e Dytë Botërore ose nga vitet '50-të. Madje ngandonjëherë humbja është përjetuar përgjatë një periudhe historike edhe më të gjatë; e tërë epoka moderne qysh nga shekulli i shtatëmbëdhjetë shpesh këqyret si suazë kohore e rënies. Edhe pse periudha kohore luhetet fort ka një farë konvergjence lidhur me temat e rënies. Shpesh kemi të bëjmë me variacione rreth një grushti linjash. Në këtë pikë, ma ka ënda të nxjerr në pah dy kësi temash qendrore dhe më pas të hidhem tek e treta, e cila, rrjedh, kryesisht, prej dy të parave. Të tria së bashku nuk është e thënë se e shërrojnë çështjen në fjalë, po, gjithsesi, rrokin një pjesë të mirë të gjithë atyre që na shqetësojnë dhe na lënë në mëdyshje lidhur me shoqërinë moderne.

Shqetësimet për të cilat do të bëj fjalë janë tejet të njohura. Ndaj nuk ka nevojë t'ia sjell ndokujt ndërmend; për to është folur gjerë e gjatë, nuk është lënë fjalë pa thënë kundër tyre, njerëzit

janë qarë e i kanë sfiduar gjatë gjithë kohës dhe në të gjithë organet e medias. Po kjo gjë tingëllon si një arsye për të mos i zënë më ngoje. Ndërkohë që unë besoj se ky familjaritet i madh fsheh çoroditjen, fsheh faktin se ne as që i kuptojmë këto ndryshime që na shqetësojnë, se zhvillimi i debatit rreth tyre nuk bën tjetër veçse i shpalos ato në një dritë të shtrembër – dhe kështu na bën që të keqkuptojmë se çfarë lypset bërë për to. Ndryshimet që përvijojnë modernizmin janë në të njëjtën kohë të njohura por edhe asish që ngjallin shumë ngurime, ja pra, pse ia vlen të flasim gjithnjë e më shumë rreth tyre.

(1) Burimi i parë i shqetësimit është individualizmi. Sigurisht që individualizmi mban gjithashtu emrin e shumëçkaje që nga një numër i madh njerëzish konsiderohen arritjet më të shkëlqyera të qytetërimit modern. Jetojmë në një botë ku njerëzit kanë të drejtë të përzgjedhin modelet e veta të jetës, të vendosin me vetëdije se çfarë bindjesh të përqafojnë, të përcaktojnë trajtat e jetës në një shumëllojshmëri mënyrash të cilat paraardhësit e tyre nuk mund t'i kontrollonin. Dhe këto të drejta përgjithësisht mbrohen nga sistemet tona ligjore. Në parim njerëzit nuk flijohen më në altarin e të ashquajturave rende të shenjtë që shkojnë përtej tyre.

Janë fare të pakët ata njerëz që dëshirojnë të bëjnë kthim mbrapa në këtë arritje. Në të vërtetë, janë të shumtë ata njerëz që mendojnë se ajo është ende e paplotë, se shëstimet ekonomike, modelet e jetës familjare ose nocionet tradicionale të hierarkisë e ndrydhin tejmasë lirinë tonë për të qenë vetvetja. Por shumë prej nesh janë gjithashtu të dyvlershëm. Liria moderne u fitua duke shpërthyer horizontet e vjetra morale. Njerëzit e këqymnin vetveten si pjesë të një rendi më të madh. Në disa raste bëhej fjalë për një rend kozmik, një "zinxhir të madh të Qenies" ku njerëzorët jepeshin në vendin e tyre bashkë me engjëjt, trupat qiellorë dhe krijesa të tjera tokësore. Ky rend hierarkik në univers pasqyrohej edhe në hierarkinë e shoqërisë njerëzore. Shpesh njerëzit mbylleshin brenda

një vendi të caktuar, një roli a një vendqëndrimi që ishte veç i tyre dhe prej kah ishte e papërfytyrueshme r'ia mbathje. Liria moderne erdhi falë diskreditimit të këtyre rendeve. ¹

Por, në të njëjtën kohë, teksa na ndrydhnin, qenë këto rende që i jepnin kuptim botës dhe veprimtarive të jetës shoqërore. Sendet që na rrethojnë nuk qenë thjesht lëndë e parë ose instrumente potencialë për projektet tona, por zotëronin edhe plotkuptueshmërinë që u jepte vendi që zinin në zinxhirin e qenies. Shqiponja nuk ishte një zog ndër të tjerë, por mbretëresha e një skote të tërë në botën (e shpendëve). Nisur nga e njëjta logjikë, ritet dhe normat e shoqërisë kishin diçka më shumë sesa thjesht një rëndësi instrumentale. Diskreditimi i këtyre rendeve është quajtur "çmagjepsja" e botës. Prej tij sendet bërën diçka nga hiri i tyre magjik.

Prej dy shekujsh ka zënë fill e vijon një debat i ndezur nëse kjo është një gjë pa dyshime e mirë. Por unë nuk dua të përqendrohem këtu. Ma ka më fort ënda të hedh një vështrim mbi atë çka disa i konsiderojnë si pasojat e kuptimit dhe jetës njerëzore.

Në mënyrë të përsëritur është shprehur shqetësimi se, bashkë me horizontet kozmike dhe aksionin social në shkallë të gjerë, individit ka humbur diçka të rëndësishme. Ka autorë që kanë shkruar rreth kësaj si një bjerrje e dimensionit heroik të jetës. Njerëzit nuk e kanë më ndjenjën e një qëllimi të lartë në jetë, e diçkaje në emër të së cilës ia vlen të japësh jetën. Alexis de Tocqueville, në shekullin e fundit, ngandonjëherë ka folur kështoj duke iu referuar "petits et vulgaires plaisirs" që njerëzit kanë prirjen të kërkojnë në epokën demokratike! ¹ Sipas një artikulli tjetër, ne vuajmë nga mungesa e pasionit. Kierkegaard-i e shihte "epokën aktuale" në këto terma. Ndërsa "njerëzit e fundit" të Nietzsche-s janë në nadirin* e mbramë

¹ Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* vol. 2 (Paris: Garnier-Flammarion, 1981), f. 385.

* Nadiri – pika e kundërt e zenitit. (Shënimet me asterisk janë të botimit shqip.)

të kësaj rënieje; atyre nuk u ka mbetur kurrfarë aspirate në këtë jetë, përveç një "rehatie për të ardhur keq".²

Kjo humbje qëllimesh në jetë lidhej menjëherë tkurjeje. Njerëzit e humbën vizionin e gjerë për jetën ngaqë shkuan e u përqendruan në jetën e vet individuale. Barazia demokratike, thotë Tocqueville, e ktheu individin me fytyrë nga vetvetja, "et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son proper coeur".³ Me fjalë të tjera, ana e errët e individualizmit është qëndërzimi në vetvete, gjë që i sheshon dhe tcurr jetët tona, i bën më të varfëra nga ana kuptimore dhe më pak të lidhura me njerëzit e tjerë ose shoqërinë.

Ky shqetësim ka dalë sërish në sipërfaqe këto kohë e fundit në lidhje me frytet e një "shoqërie të shthurur", me bëmat e "me generation" ose mbizotërimin e "narcisizmit", sa për të zënë ngoje tri prej formulave më të njohura bashkëkohore. Ndjesia se jetët janë bërë më të sheshta e të tkurrura dhe se kjo gjë shkon e lidhet me një vetabsorbim anormal e të mjerueshëm është kthyer në trajta specifike të kulturës bashkëkohore. Kjo përvijon çështjen e parë që dua të merrem.

(2) Çmagjepsja e botës lidhet me një tjetër dukuri masive të rëndësishme të kohës moderne, e cila, gjithashtu, shkon e trazon fort një numër të madh njerëzish. Këtë dukuri mund ta quajmë përparësia e arsyes instrumentale. Me "arsye instrumentale" kam parasysh llojin e racionalitetit që shtijem në punë kur planizojmë përdorimin sa më ekonomik të mjeteve për një qëllim të caktuar. Eficiencë në maksimum, raportin më të mirë mes koston dhe prodhimit, ja kjo është masa e suksesit.

Nuk ka pikë dyshimi se fshirja e rendeve të vjetra nga faqja e

² "Erbärmliches Behagen"; *Also Sprach Zarathustra*, Parathënia e Zarathustra-s, seks. 3.

³ Tocqueville, *De la Démocratie*, f. 127.

* me generation — brezat e lindur mbas vitit 1970, për të cilët, natyrshëm, vetja është më e rëndësishme.

dheut e ka zgjeruar pafundësisht rrezën e veprimit të arsyes instrumentale. Kur shqëria nuk ka më një strukturë të shenjtë, kur rregullimet sociale dhe metodat e veprimit nuk kanë hedhur rrënjë në rendin e gjërave ose në vullnetin e Perëndisë, në një farë kuptimi të gjitha këto janë gati për t'u shtënë në dorë. Kësisoj, bashkë me rrjedhojat e tyre, ato mund të rikonceptohen me qëllim mirëqenien dhe lumturinë e individëve. Ndaj dhe kufi që shtihet në punë në kesi rastesh është ai i arsyes instrumentale. Po kështu, sapo e humbasin rëndësinë e përfuar nga vendi i tyre në zinxhirin e qenies, krijesat që na rrethojnë janë të hapura të trajtohen si lëndë e parë ose instrumente për projektet tanë.

Në një mënyrë ky ndryshim ka qenë çlirues. Por nga ana tjetër, ka pasur edhe një shqetësim të përhapur gjerësisht se arsyeja instrumentale jo vetëm që e ka zgjeruar sferën e vet të veprimit, por gjithashtu kanoset të na marrë edhe jetën. Frika është se, gjëra që lypsej të përcaktoheshin nga kritere krejt të tjera, do të vendosen me termat e efencës ose të analizës "kosto-fitim", dhe se, synimet e pavarura që lypsej të na udhëhiqnin në jetë do të eklipsohen nga kërkesa për të rritur në maksimum prodhimin. Ka shumë gjëra të cilave dikush mund tu vërë gishtin për t'i dhënë lëndë këtij shqetësimi: fjala vjen, si e qysh përdoret kërkesa për rritje ekonomike për të përligjur shpërndarjen krejt të pabarabartë të të ardhurave dhe të pasurisë, ose mënyra se si e qysh po këto kërkesa na bëjnë të pandjeshëm lidhur me nevojat e mjedisit, madje deri në pikëmbërritje një katastrofe potenciale. Tjetër gjë, mjaft të mendojmë për mënyrën tonë të planifikimit social, i cili, sidomos në fusha kyçe siç është vlerësimi i shkallës së rrezikut, mbizotërohet nga forma të analizës kosto-fitim që çon në përllogaritje groteske, duke vendosur vlerësimin me dollarë të jetës së njeriut.⁴

⁴ Rreth absurditeteve të këtyre përllogaritjeve, shih R. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Knopf, 1991), f. 114-19.

Përparësia e arsyes instrumentale duket gjithashtu sheshit në prestigjin dhe aureolën që rrethon teknologjinë dhe na shtyn të besojmë se duhet të kërkojmë zgjidhje teknologjike edhe atëherë kur bëhet fjalë për diçka krejt tjetër. Mjaft shpesh e shohim këtë gjë në sferën e politikës, siç edhe argumentojnë me forcë në librin e tyre të ri Bellah dhe kolegët e tij.⁵ Por kjo gjë dyndet edhe në lëmenj të tjerë, siç është mjekësia. Në një numër veprash të rëndësishme, Patricia Berner ka shtjelluar se qasja teknologjike në mjekësi shpesh ka mënjeluar atë përkujdesje që bën të domosdoshëm trajtimin e pacientit si person tërësor me një histori jete dhe jo si locus-in e një problemi teknik. Shoqëria dhe ekipi i mjekëve shpesh e nënvlefëtojnë ndihmesën e infermiereve, të cilat, përgjithësisht, ofrojnë atë përkujdesje dhe ndjeshmëri njerëzore që nuk e has te specialistët e shumëditur të teknologjisë së lartë.⁶

Vendi mbizotërues i teknologjisë mendohet gjithashtu të ketë kontribuar në tkurrjen dhe sheshësinë e jetës sonë, për të cilën kam folur në lidhje me çështjen e parë. Njerëzit kanë folur për një humbje të rezonancës, të thellësisë ose të pasurisë në mjedisin njerëzor që na rrethon. Pothuajse 150 vjet më parë, te *Manifesti komunist*, Marx-i vërente se një nga rezultatet e zhvillimit kapitalist ishte se "gjithçka që është solide tretet në ajër". Pra, fjala është që diçka solide, jetëgjatë, madje shpesh objekte ekspresivë që na kanë shërbyer në të kaluarën i lemë mënjane për t'i zëvendësuar me sende të prodhuara shpejt e shpejt, shkel-e-shko, të ndërrueshme, me të cilat rrethojmë veten. Albert Borgman-i flet për "paradigmën e shpikjes" me anë të së cilës ne heqim dorë gjithnjë e më shumë prej "angazhimit të shumëfishhtë" me mjedisin tonë dhe në vend të tij kërkojmë e përfitojmë produkte që synojnë të japin disa përfitime

⁵ Bellah et al., *The Good Society*, kreu 4.

⁶ Shih veçanërisht Patricia Benner dhe Judith Wrubel, *The Primacy of Caring: Stress and Coping in Health and Illness* (Menlo Park, CA. Addison-Wesley, 1989).

të kufizuara. Ai kundërvë mënyrën e ngrohjes së banesave tona me kaldajën bashkëkohore të ngrohjes qendrore, me çfarë nënkuptonte po ky funksion në kohët paraardhëse, kur mbarë familja angazhohej në prerjen dhe stivosjen e druve si dhe mbajtjen ndezur të zjarrit në stufë ose në vatër.⁷ Hannah Arendt u fokusua në cilësinë gjithnjë e më shumë efemere të objekteve moderne dhe pohonte se "realiteti dhe qëndrueshmëria e botës njerëzore mbështetet pikësepari në faktin se rrethohemi nga sende më jetëgjatë sesa veprimtaria përmes së cilës janë prodhuar."⁸ Por kjo jetëgjatësi rrezikohet në botën moderne të të mirave materiale.

Ndjësia e rrezikut vjen e rritet nga dija se kjo përparësi nuk është thjesht çështje e një orientimi mbase të pavetëdijshëm, drejt të cilit jemi të prirur e të shtyrë nga epoka moderne. Si e tillë ka për të qenë tejet e vështirë për ta luftuar, po të paktën mund t'i hapë udhë bindjes. Por është gjithashtu e qartë se mekanizmat e fuqishëm të jetës sociale na shtojnë në këtë drejtim. Një menaxhere, pavarësisht nga orientimi i saj, mund të shtrëngohet nga kushtet e tregut të përshtasë një strategji maksimaliste që ajo e ndjen se është shkatërrimtare. Një burokrat, pavarësisht nga njohuritë e veta, mund të shtrëngohet nga rregullat, të cilave u nënshtrohet gjatë punës që kryen, të marrë një vendim që ai e di se shkon kundër njerëzimit dhe logjikës së shëndoshë.

Marx-i, Weber-i dhe teoricienë të tjerë të mëdhenj janë marrë me eksplorimin e këtyre mekanizmave impersonalë, të cilët Weber-i i ka përshkruar me termin evokues "kafazi i hekurt". Në bazë të

⁷ Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), f. 41-42. Borgman-i kur argumenton se premtimi fillestar për çlirim nëpërmjet teknologjisë mund të degjenerojë në "sigurimin e një mirëqenieje sipërfaqësore" (f. 39) duket se i bën jehonë kuadrin të "njerëzve të fundit" të Nietzsche-s.

⁸ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City, NJ: Doubleday, Anchor Edition, 1959), f. 83.

këtyre analizave disa njerëz kanë dashur të dalin në përfundimin se jemi krejtësisht të pafuqishëm faqe këtyre forcave ose, të paktën, të pafuqishëm deri në çastin kur të vendosim të shpërbëjmë krejtësisht strukturat institucionale nën të cilat kemi vepruar përgjatë shekujve të fundit – domethënë, tregut dhe shtetit. Kjo aspiratë ngjan sot aq e parealizueshme sa shkon deri sa të na shpallë të pashpresë.

Do t'i kthehem kësaj pike më poshtë, por unë besoj se këto teori të fuqishme të fatalitetit janë abstrakte dhe të gabuara. Shkalla e lirisë sonë nuk është zero. Ekziston një pikë kur lypset të vendosim se cilat janë qëllimet tona, si edhe nëse arsyeja instrumentale duhet të ketë një rol më të pakët në jetët tona nga çka aktualisht. E vërteta e këtyre analizave është se këtu nuk bëhet fjalë thjesht për të ndryshuar pikëpamjen e individit, madje nuk është një betejë e "zemrave dhe mendjeve" sado e rëndësishme të jetë kjo gjë. Ndryshimi në këtë lëmë duhet të jetë gjithashtu institucional edhe pse ai nuk mund të jetë aq përfshirës dhe tërësor sikundër propozonin teoricienët e mëdhenj të revolucionit.

(3) Kjo na sjell në nivelin politik, dhe te pasojat e papëlqyeshme të individualizmit e të arsyes instrumentale në jetën politike. Një rën tashmë e kam paraqitur. Domethënë institucionet dhe strukturat e shoqërisë industriale-teknologjike i kufizojnë rreptësisht zgjidhjet tona, ato i shtrëngojnë shoqëritë si dhe individët t'i japin peshë arsyes instrumentale, çka pas një përsiatjeje serioze morale nuk kishim për ta bërë kurrë, dhe që ka të ngjarë të jetë tepër shkatërrimtare. Një rast tipik janë vështirësitë tona të mëdha në trajtimin e rreziqeve që i kanosen jetës sonë nga katastrofat natyrore, siç është hollimi i shtresës së ozonit. Shoqëria e strukturuar rreth arsyes instrumentale mund të shihet si diçka që imponon një humbje të madhe të lirisë, si për individin ashtu edhe për grupin – sepse nuk janë thjesht vendimet tona sociale që formësohen nga këto forca. Edhe stili i jetës së një individi është e vështirë të mbahet kundër rrymës. Fjala vjen, i tërë konceptimi i disa qytete moderne

e vështirëson funksionimin pa pasur makinë, sidomos aty ku transporti publik ka lëshuar terren në favor të automobilistit privat.

Por ka edhe një mënyrë tjetër të humbjes së lirisë për të cilën është folur gjithashtu gjerë e gjatë dhe në mënyrën më të paharrueshme nga Alexis de Tocqueville. Në një shoqëri ku njerëzit përfundojnë si puna e atyre individëve "mbyllur brenda mureve të zemrës së tyre" janë të pakët ata që dëshirojnë të marrin pjesë aktivisht në vetëqeverisje. Ata parapëlqejnë të qëndrojnë në shtëpi dhe të gëzojnë kënaqësitë e jetës private, përse kohë që qeveria e radhës është në gjendje të prodhojë mjetet e këtyre kënaqësive dhe t'i shpërndajë ato me të dyja duart.

Kjo gjë ngjall rrezikun e një forme veçanërisht të re e moderne të despotizmit, të cilin Tocqueville-i e quan despotizëm të "butë". Ai nuk ka për të qenë një tirani e terrorit dhe e shtypjes, si njëherë e njëkohë. Qeveria do të jetë e butë dhe paternaliste. Madje mund edhe të ruajë format demokratike duke organizuar zgjedhje periodike. Po në fakt, gjithçka do të drejtohet përmes "tutelës së pakufizuar të pushtetit,"⁹ mbi të cilin populli ka fare pak kontroll. Sipas Tocqueville-it e vetmja mënyrë për t'u mbrojtur prej kësaj është një kulturë politike e fuqishme, ku çmohet pjesëmarrja në disa nivele të qeverisjes ashtu si edhe në shoqata vullnetare. Por atomizmi i individëve të vetabsorbuar militon kundër kësaj gjëje. Në çastin që pjesëmarrja bie, në çastin që shoqatat anësore që shërbenin si mekanizma të saj hiqen mënjanë, qytetari, si individ, lihet fill i vetëm përballë burokracisë gjigante shtetërore dhe, me të drejtë, ndjehet i pafuqishëm. Kjo gjë e demotivon edhe më shumë qytetarin, dhe cikli vicioz i despotizmit të butë është mbyllur.

Ndoshta diçka e ngjashme me këtë tëhuajzim nga sfera publike dhe humbja e kësodorshme e kontrollit politik është duke ngjarë në botën tonë politike tejet të centralizuar dhe të burokratizuar.

⁹ Tocqueville, *De la Démocratie*, f. 385.

Janë të shumtë mendimtarët bashkëkohorë që e këqyrin veprën e Tocqueville-it si profetike.¹⁰ Nëse është kështu, ajo çfarë rrezikojmë të humbasim është kontrolli politik mbi fatin tonë, diçka që mund ta ushtrojmë bashkërisht si qytetarë. Kjo është ajo që Tocqueville-i e quante "liri politike". Çfarë që kërcënohet këtu është dinjiteti ynë si qytetarë. Mekanizmat impersonalë, të lartpërmendur, mund të pakësojnë shkallët e lirisë sonë si shoqëri, ndërkohë që humbja e lirisë politike do të thotë që edhe zgjidhjet që na kanë mbetur mund të mos jenë më në duart tona si qytetarë, por në ato të pushtetit mbikëqyrës e të papërgjegjshëm.

! Këto, pra, janë tri sëmundjet e modernitetit me të cilat dua të merrem në këtë libër. Frika e parë ka të bëjë me atë që mund ta quajmë humbja e domethënies, bjerja e horizonteve morale. E dyta ka të bëjë me eklipsimin e synimeve, faqe një arsyeje instrumentale të shfrenuar. Dhe e treta ka të bëjë me humbjen e lirisë.

Sigurisht asgjë nga këto nuk është e pakundërshtueshme. Kam folur për disa shqetësime të përhapura dhe kam përmendur autorë në zë, por këtu nuk ka asgjë të vulosur. Madje edhe ata që janë në një mendje lidhur me disa prej shqetësimeve, kur vjen puna se si e qysh duhen formuluar debatojnë fort. Ka edhe një numër të madh njerëzish që duan t'i fshijnë me një të rënë të lapsit. Ata, që janë zhytur thellë në atë që kritikët e quajnë "kultura e narcisizmit", mendojnë për kundërshtarët si gjakues të një epoqe të hershme, më shtypëse. Mjeshttrat e arsyes së teknologjisë moderne mendojnë se kritikët e përparësisë instrumentale janë reaksionarë dhe obskurantistë të prirur t'i mohojnë botës të mirat e shkencës. Veç kësaj janë edhe ithtarët e lirisë negative që besojnë se vlera e lirisë politike është e stërfryrë dhe se në një shoqëri ku menaxhimi shke-

¹⁰ Shih, për shembull, R. Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985).

ncor kombinohet me maksimumin e payarësisë për çdo individ është ajo drejt së cilës lypset të synojmë. Moderniteti ka si përkrahësit ashtu edhe kundërshtarët e vet.

Këtu nuk ka asgjë të vulosur dhe debati vijon. Në rrjedhën e këtij debati, natyra thelbësore e zhvillimeve, të cilat në një vend çmohen e në një tjetër përçmohen, shpesh keqkuptohet. Si rrjedhojë, errësohet natyra reale e zgjedhjeve morale që duhen bërë. Në mënyrë të veçantë do të pohoja se shtegu i drejtë që duhet ndjekur nuk është as ai që rekomandohet nga përkrahësit e drejtpërdrejtë, por as ai që favorizohet nga kundërshtarët e hapur. Por përgjigjen mos e prisni as nga një pazar i rëndomtë mes përparësive dhe kostove, të themi, të individualizmit, teknologjisë dhe menaxhimit burokratik. Natyra e kulturës moderne është më e stërholluar dhe më komplekse se kaq. Dua të pohoj se si përkrahësit ashtu edhe kundërshtarët kanë të drejtë, po kanë të drejtë në një mënyrë që drejtësia nuk mund të arrihet përmes një pazari të thjeshtë mes përparësive dhe kostove. Ç'është e vërteta në të gjitha zhvillimet që kam përshkruar ka me bollëk si për t'u adhuruar, ashtu edhe për t'u shpërfillur e frikësuar, po që të kuptosh marrëdhënien mes këtyre të dyjave duhet vërejtur se çështja nuk është se çfarë çmimi të pasojave të këqija duhet të paguani për frytet pozitivë, po më fort se si e qysh të orientohen këto zhvillime drejt arritjeve të tyre më të mëdha dhe se si e qysh me shmangë rrëshqitjen në trajta pa vlerë.

Tash nuk kam hapësirën e nevojshme që më nevojitet për të shtjelluar siç duhet të tria këto tema, ndaj propozoj t'i biem shkurt. Po hidhem në diskutimin e çështjes së parë lidhur me rreziqet e individualizmit dhe humbjen e domethënies. Kam për ta tjerë këtë diskutim deri në një farë vendi. Mbasi të kemi përftuar disa ide se si lypset shtjelluar kjo çështje do të sugjeroja se si mund të ndiqet një trajtim i ngjashëm edhe për dy të tjerat. Kësisoj thelbi i diskutimit do të përqendrohet në boshatën e parë të shqetësimit. Le të shqyrtojmë më nga afër se në çfarë trajte vjen e ngrihet sot.

II

DEBATI PAARTIKULUAR

Mund ta nisim nga një libër i paradokohshëm e me ndikim në Shtetet e Bashkuara, *The Closing of the American Mind*,* i Allan Bloom-it. Vetë libri ishte një dukuri tejet interesante: punim i një teoricieni akademik të politikës rreth klimës së opinionëve në radhët e studentëve të sotëm, ai shkoi e zuri vend në listën e librave më të shitur të *New York Times*-it për muaj me radhë, madje për habinë e madhe të autorit. Kishte vënë gishtin në plagë.

Qëndrimi i tij ishte tepër kritik lidhur me rininë e sotme të edukuar. Tipari kryesor që autori vërente në këndvështrimin e tyre mbi jetën ishte dhënia pas një relativizmi disi të kollajtë. Çdokush ka "vlerat" e tij ose të saj dhe mbi këtë pikë nuk kemi çfarë të diskutojmë. Por, siç vërente Bloom-i, ky nuk ishte thjesht një pozicion epistemologjik, një pikëpamje rreth cageve që mund të vendosë arsyeja; kjo konsiderohej gjithashtu edhe një pozitë morale: njëri nuk duhet të sfidojë vlerat e tjetrit. Ky është shqetësimi i tyre, zgjedhja e tyre për jetën, ndaj dhe lypset respektuar. Relativizmi kishte hedhur rrënjë, pjesërisht, në parimin e respektit të ndërsjellë.

Me fjalë të tjera, vetë relativizmi nuk ishte gjë tjetër veçse një lastar i një trajte të individualizmit, parimi i së cilës është diçka e

* Kycja e mendjes amerikane.

këfillë: çdokush ka të drejtë të zhvillojë një formë të vetën të jetës, bazuar në kuptimin e vet të asaj çka është njëmend e rëndësishme ose me vlerë. Njerëzve u kërkohet të jenë të vërtetë me vetveten dhe t'i bien pas vetërealizimit. Se në çfarë konsiston ky, tek-mbramja, duhet ta vendosë vetë secili apo secila. Kurrkush tjetër as nuk mund, as nuk duhet të diktojë përmbajtjen.

Ky është një pozicion tejet i njohur sot e kësaj dite. Ai pasqyron atë që ne mund ta quajmë individualizmi i vetërealizimit, i cili është tejet i përhapur në kohët tona dhe është fuqizuar veçanërisht në shoqëritë perëndimore, qysh nga viti 1960 e këndeje. Kjo temë është marrë dhe është shpjeguar në një sërë librash me influencë, si: *The Cultural Contradictions of Capitalism* të Daniel Bell-it, *The Culture of Narcissism* dhe *The Minimal Self* të Christopher Lasch-it, dhe *L'ère du vide* të Gilles Lipovetsky-t.*

Toni i shqetësimit është i prekshëm në të gjithë këta libra, ndonëse më pak i shenjuar në librin e Lipovetsky-t. Ai ndjek pakashumë linjat që kam përshkruar më sipër, kur bëhej fjalë për temën 1. Ky lloj individualizmi ka të bëjë me një qendërsim të vetvetja dhe një përjashtim ose pavetëdijshmëri lidhur me çështjet ose shqetësimet e mëdha që shkojnë dhe e tejkalojnë vetveten, qofshin ato religjioze, politike, historike. Për pasojë, jeta tkurret ose bëhet e sheshtë.¹¹ Në mënyrë karakteristike shqetësimi shkon e derdhet në pjesën e tretë përshkruar prej meje: këta autorë

* Kundërthëniet kulturore të kapitalizmit; Kultura e narcisizmit, Vetvetja minimale; Epoka e zbrazëtisë.

¹¹ Ky imazh shfaqet te Bloom-i, *The Closing of the American Mind* (New York: Simon e Schuster, 1987): "Humbja e librave i ka tkurrur dhe i ka bërë më të rrafshët. Tkurrur ngaqë u mungon çka është më e domosdoshme, një bazë e njëmendte për pakënaqësi me të tashmen dhe për vetëdijën se ekzistojnë alternativa ndaj kësaj gjendjeje. Ata njëkohësisht janë më të kënaqur me ekzistuesen por edhe të dëshpëruar që nuk ia mbathin dot prej saj... Rrafshues, ngase pa interpretimin e gjërave, pa poezi ose veprimtari të imagjinatës, shpirtin e tyre janë si pasqyra, jo të natyrës, por të asaj çka gjendet rreth e qark" (f. 61).

brengosen rreth pasojave të mundshme e kobzeza politike të kësaj zhvendosjeje në kulturë.¹

Ka shumë gjëra me të cilat unë pajtohem në qortimet që këta shkrimtarë i bëjnë kulturës bashkëkohore. Siç do ta shpjegoj për një minutë, për mendimin tim, relativizmi, sot e gjithë ditën i adoptuar gjithandej, është një gabim trashanik, madje në disa aspekte vetëbudallallepsës. Me sa duket është e vërtetë që kultura e vetërealizimit ka bërë që shumë njerëzve t'u trefen sysh shqetësime që nuk i prekin. Dhe duket sheshit që ka marrë trajta banale dhe vetindulgjente. Madje kjo gjë mund të rezultojë në një farë absurditeti teksa mënyra të reja konformimi spikasin në gjirin e njerëzve që rreken të jenë vetvetja, dhe përtej kësaj në formë të reja të varësisë teksa njerëz të pasigurtë në identitetin e tyre u drejtohen gjithfarësoj guidave dhe ekspertëve të vetëmëruar të veshur me prestigjin e shkencës a të ndonjë spiritualiteti ekzotik.

Por, në morinë e argumenteve të ngjeshur që paraqesin këta autorë ka diçka së cilës unë, gjithsesi, dua t'i rezistoj. Më qartë kjo shfaqet te Bloom-i, dhe ndoshta më me forcë në tonin përçmues për kulturën, që ai përshkruan. Nuk na duket se ai e pranon që këtu funksionon një ide e fuqishme morale, sado e zhvlerësuar dhe e karikatizuar mund të ngjajë shprehja e saj. Ideali moral sipas vetërealizimit është ai i të qenit të vërtetë me vetveten, në një kuptim posaçërisht modern të këtij termi. Para nja dy dhjetëvjeçarësh, kjo gjë u përkufizua në mënyrë të shkëlqyer nga Lionel Trilling në një libër me ndikim, ku autori ia doli ta kapsulojë atë trajtë moderne dhe ta dallojë nga më të mëparshmet. Dallimi shprehet qysh në titullin e librit, *Sincerity and Authenticity*,^{*} ndaj dhe duke e ndjekur kam ndër mend ta përdor termin "autenticitet" për idealin bashkëkohor.

Çfarë kuptoj me ideal moral? Kam parasysh një kuadër të asaj që do të ishte një mënyrë më e mirë a më e lartë e jetës, ku e "mirë"

^{*} Sinceriteti dhe autenticiteti.

dhe e "lartë" nuk përkufizohen në termat e asaj çka ne dëshirojmë ose kemi nevojë, por ofrojnë një standart të asaj çka lypset të dëshirojmë.

Forca e termave si "narcisizëm" (fjalë e Lasch-it), ose "hedonizëm" (përshkrim i Bell-it) është që të nënkuptojë se këtu nuk funksionon ndonjë ideal moral; por edhe sikur të ketë, në sipërfaqe duhet parë më fort si një mburojë për vetindulgjencë. Sipas Bloom-it, "Ndonëse shumica dërmuese e studentëve ashtu si gjithëkush tjetër dëshiron të mendojë mirë për vetveten, ata janë të vetëdijshëm se janë tepër të zënë me karrierën dhe marrëdhëniet e tyre. Vetërealizimi ka një farë retorike që i jep një shtresë shkëlqimi kësaj jete, por ata mund ta shohin se në të nuk ka kurrfarë gjëje fisnike. Si cilësia e admirueshme, heroizmit ia ka zënë vendin mbijetesa."¹² Nuk kam dyshim që ky përshkrim u shkon për shtat një pjese të njerëzve, ndoshta edhe shumë prej tyre, por është gabim i madh të mendojmë se na lejon të depërtojmë te ndryshimet në kulturën tonë, në fuqinë e këtij ideali moral – gjë që na nevojitet ta kuptojmë qoftë edhe për të shpjeguar se përse është përdorur si një "shtresë" hipokrizie nga ana e vetindulgjencës.

Ajo çka na nevojitet të kuptojmë këtu është fuqia morale mbrapa nocioneve të tilla si vetërealizimi. Porsa provojmë ta shpjegojmë këtë thjesht si një farë egoizmi, si një lloj shkujdesjeje morale, si një vetindulgjencë përkundrajt një epoke të hershme më të ashpër e më ekzigjente, jemi në udhë të gabuar. Të flasësh për "shthurrje" do të thotë ta kesh humbur fillin. Shkujdesja morale ekziston, por epoka jonë nuk është vetmja në këtë gjë. Ç' duhet të shpjegojmë është se çfarë është e veçantë për kohën tonë. Çështja nuk është se njerëzit shkojnë e flirtojnë marrëdhëniet e dashurisë ose i vënë shkelmin kujdesit për fëmijët për të ndjekur karrierën. Diçka e tillë ka ekzistuar ndoshta gjithmonë. Thelbësore është se sot ka shumë njerëz që ndihen të *thirrur* për të vepruar kësisoj,

¹² Bloom, *The Closing of the American Mind*, f. 84.

ndihen se duhet të veprojnë kësisoj, ndihen sikur jetët e tyre do të shkonin disi dëm ose do të mbeteshin të parealizuara nëse nuk veprojnë kësisoj.

Kësisoj çfarë i shket kësaj kritike është fuqia morale e idealit të autenticitetit; kjo, disi, po diskreditohet në mënyrë të nënkuptuar, tok me trajtat e saj bashkëkohore. Nuk do të ishte dhe aq keq sikur të mund t'i drejtoheshim për mbrojtje të kundërtës. Por këtu do të mbetemi të zhgënjyer. Sepse përqafimi i autenticitetit shkon e merr trajtën e një lloj relativizmi të butë, çka do të thotë se mbrojtja e zjarrtë e çfarëdo ideali moral është disi tej caceve. Implikimet vijnë, siç i kam përshkruar edhe më sipër, sepse disa forma të jetës qëndrojnë më larg nga disa të tjera, dhe sepse kultura e tolerancës u shmanget këtyre pohimeve për vetërealizimin individual. Kjo do të thotë, siç edhe është nxjerrë shpesh në pah, se ka kundërtësi dhe vetëdështim në qëndrimin e tyre, duke qenë se vetë relativizmi është fuqizuar (të paktën pjesërisht) nga një ideal moral. Por në mënyrë konsistente ose jo, ky është qëndrimi i mbajtur. Ideali zbret në nivelin e një aksiome, diçka që kurrkush nuk e sfidon, po, nga ana tjetër, gjithashtu edhe nuk e shtjellon.

Në adoptimin e idealit, njerëzit e kulturës së autenticitetit, siç ma ka ënda t'i quaj, përkrahin një farë liberalizmi, i cili është përqafuar edhe nga shumë të tjerë. Ky është liberalizmi i asnjë-nësisë. Një nga parimet bazë të tij është se një shoqëri liberale duhet të ruajë asnjësinë lidhur me faktin se çfarë përbën një jetë të mirë. Një jetë e mirë është ajo çka kërkon çdo individ, sipas mënyrës së vet, ndaj qeveria kishte për ta humbur paanshmërinë dhe kësisoj respektin e barabartë për çdo qytetar, në qoftë se mban krah në një çështje si kjo.¹³ Ndonëse shumë prej shkrimtarëve të

¹³ Shih John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), dhe "The idea of an overlapping consensus," në *Philosophy and Public Affairs* 17 (1988); Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977) dhe *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985);

kësaj shkolle janë kundërshtarë të pasionuar të relativizmit të butë (ndër ta Dworkin dhe Kymlicka), efekti i teorisë së tyre është se në debatin politik mënjanojnë diskutimet rreth jetës së mirë.

Rezultati është mosartikulueshmëria jo normale e një prej idealeve themeluese të kulturës moderne.¹⁴ Kundërshtarët e shpërfillin, ndërsa miqtë as që mund të flasin për të. I gjithë debati komploton ta lerë në terr, ta bëjë të padukshëm. Kjo ka pasoja të dëmshme. Po para se të kalojmë atje, dëshiroj të përmend dy faktorë të tjerë që komplotojnë ta intensifikojnë heshtjen.

Një prej tyre është ngërthimi i subjektivizmit moral në kulturën tonë. Me këtë kam parasysh pikëpamjen se qëndrimet morale jo gjithmonë i kanë rrënjët tek arsyeja ose te natyra e gjërave, por përvetësohen nga gjithsecili për shkak se ndjehemi vetë të tërhequr prej tyre. Nga ky këndvështrim arsyeja nuk mund t'i gjykojë ballafaqimët morale. Sigurisht, lidhur me qëndrimin e tij ju mund t'i vini dikujt në pah një sërë pasojash, për të cilat ai vetë ka të ngjarë të mos ketë vuar mendjen. Kështu që kritikët e autenticitetit mund ta vënë gishtin te efektet e mundshme sociale dhe politike të vetë-realizimit që çdo person kërkon. Po nëse bashkëbiseduesi juaj ndjehet ende i mbajtur pas pozicionit fillestar, atëherë nuk mund të thuash kurrfarë gjëje për ta zënë me fjalë.

Bazat e kësaj pikëpamjeje janë komplekse dhe shkojnë përtej arsyeve morale të relativizmit të butë, e megjithatë subjektivizmi i jep mbështetje të qartë këtij relativizmi. S'do mend që një numër i madh njerëzish në kulturën bashkëkohore të autenticitetit janë të lumtur të përqafojnë këtë kuptim të rolit (ose jo-rolit) të arsyes. Dhe ndoshta ç'është më befasuese, kështu janë një numër i madh i kundërshtarëve të tyre, të cilët prandaj dhe janë edhe më të

gjithashtu Will Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford: The Clarendon Press, 1989).

¹⁴ Kam shkruar për këtë gjërë e gjatë në *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), kreu 3.

dëshpëruar për mundësinë e reformimit të kulturës bashkëkohore. Nëse rinia përnjëmend nuk çajnë kryet për shkaqet që e transhendojnë veten, atëherë çfarë mund t'u themi atyre?

Sigurisht që ka kritikë të cilët i përmbahen mendimit se arsyeya ka standarte.¹⁵ Ata mendojnë se ekziston diçka si natyra njerëzore, dhe se të kuptuarit e saj ka për të dëftuar se disa aspekte të jetës janë të drejtë e disa të gabuar, disa aspekte janë më të lartë e më të mirë se disa të tjerë. Rrënjët filozofike të këtij qëndrimi i hasim tek Aristoteli. Në të kundërt, subjektivistët modernë janë të prirur të jenë shumë kritikë me Aristotelin dhe qahen se sot "biologjia metafizike" e tij është e vjetëruar dhe krejtësisht e pabesueshme.

Por filozofët që mendojnë ashtu, përgjithësisht kanë qenë kundërshtarë të idealit të autenticitetit; ata e kanë parë këtë si largim të gabuar nga standartet e rrënjësura në natyrën njerëzore. Ata nuk kishin arsye të artikulonin çfarë është ai; ndërkohë përkrahësit e tij janë shkurajuar shpesh për të vepruar kështu për shkak të pikëpamjeve të tyre subjektiviste.

Një faktor i tretë që ka errësuar rëndësinë e autenticitetit si një ideal moral ka qenë metoda normale e shpjegimit në shkencat sociale. Kjo përgjithësisht i është shmangur evokimit të idealeve morale dhe në shpjegimin e vet ka tentuar të thërrasë në ndihmë faktorë kinse më me peshë dhe më me këmbë në tokë. Kështu që tiparet e modernitetit ku jam fokusuar këtu, individualizmi dhe shtrirja në rritje e arsyes instrumentale, shpesh janë llogaritur si produkte shoqëruese të ndryshimit social; fjala vjen, si rrjedhime të industrializmit, ose të mobilitetit të lartë, ose të urbanizimit. S'do mend që këtu duhen gjurmuar marrëdhënie shkakësore të rëndësishme, por gjykimet që u drejtohen shpesh i bishtnojnë krejtësisht çështjes nëse këto ndryshime në kulturë dhe botëkuptim

¹⁵ Shih në mënyrë të veçantë Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981) dhe *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

i detyrohen sadopak fuqisë së tyre të brendshme si ideale morale. Përgjigja implicite më së shumti është negative.¹⁶

Sigurisht, ndryshimet shoqërore që mendohet të ngjallin botëkuptimin e ri kanë nevojë edhe vetë për t'u shpjeguar, çka do të thotë se duhet t'u drejtohen motivimeve njerëzore, veç në hame-ndësiojmë që industrializimi ose rritja e qyteteve ndodhën fund e krye kur njerëzimi nuk ishte në vete. Neve na nevojitet ndonjë nocion rreth asaj që i nxiti njerëzit të shtyhen vazhdimisht në një drejtim, për shembull, drejt aplikimit në përmasa të mëdha të teknologjisë së prodhimit, ose drejt përqendrimit gjithnjë e më të madh të popullsisë. Por atyre që u referohemi më shpesh janë ca motivime aspak morale. Me këtë kam parasysh motivime që i vënë njerëzit në lëvizje pa kurrfarë lidhjeje me ndonjë ideal moral, siç e kam përshkruar edhe më sipër. Kështu që gjithnjë e më shpesh hasim në shpjegime që u bëhen ndryshimeve sociale në terma të dëshirës për t'u pasuruar sa më shumë, ose të pushtetit, ose të mjeteve për të mbijetuar, ose të kontrollit mbi të tjerët. Shpjegimi me këto terma konsiderohet mëse i "vështirë" dhe "shkencor" sepse ato të gjitha nuk duhet, ndonëse është e mundshme, të ndërthuren me idealet morale.

Madje edhe atje ku liria individuale dhe zgjerimi i arsyes instrumentale shihen si ide, fuqizimin e të cilave mund të na ndihë për ta shpjeguar forca e tyre tërheqëse e brendshme, kjo forcë shpesh kuptohet në terma jo moralë. Çka do të thotë se fuqia e këtyre ideve shpesh kuptohet jo e bazuar në forcën e tyre morale, po thjesht për shkak të avantazheve që duket sikur u japin njerëzve pavarësisht nga botëkuptimi i tyre morale, ose, madje pavarësisht

¹⁶ Sigurisht që për një farë marksizmi vulgar përgjigja negative është krejt eksplicite. Idetë janë produkte të ndryshimeve ekonomike. Por shumë prej shkencave sociale jomarksiste operojnë në mënyrë implicite mbi premisa të ngjashme. Dhe kjo pavarësisht prej orientimeve të njërës prej etërve të mëdhenj të shkencave sociale, si puna e Weber-it, i cili njohu rolin kyç të ideve morale dhe religjioze në histori.

nëse kanë një botëkuptim moral. Liria ju lejon të bëni atë që dëshironi, ndërsa aplikimi gjithnjë e më i madh i arsyes instrumentale ju jep edhe më nga ajo që dëshironi, çfarëdoqoftë ajo.¹⁷

Pasojë e gjithë kësaj është ntrashja e territ përqark idealit moral të autenticitetit. Kritikët e kulturës bashkëkohore kanë prirjen ta denigrojnë atë si ideal, madje ta ngatërrojnë me dëshirën jomorale për të bërë pa ndërrhyrje çfarë dëshëron. Kurse mbrojtësit e kësaj kulture, për shkak të botëkuptimit të tyre, çohen në mosartikulim të tij. Fuqia e përgjithshme e subjektivizmit në botën tonë filozofike dhe pushteti i liberalizmit asnjansës e intensifikojnë ndjesinë se për këto çështje nuk mund dhe nuk duhet folur. Dhe mbi gjithçka, duket sikur shkencat shoqërore na dëftojnë se për të kuptuar dukuri si kultura bashkëkohore e autenticitetit nuk duhet të ndihmohemi në shpjegimet tona nga gjëra të tilla si idealet morale, po duhet ta këqyrim gjithçka, le të themi, në raport me ndryshimet në mënyrën e prodhimit,¹⁸ ose me modelet e reja të konsumit të të rinjve, ose me sigurinë e bollëkut.

A ka rëndësi kjo? Unë mendoj se po, madje shumë. Shumë prej gjërave që kritikët e kulturës bashkëkohore sulmojnë janë forma pa vlerë dhe deviante të këtij ideali. Pra, këto forma vijnë prej tij, dhe praktikuesit e tyre i referohen atij, por në fakt ato nuk

¹⁷ Në fakt individualizmi është përdorur në dy kuptime krejt të ndryshme. Në njërin është ideal moral, një aspekt të të cilit jam duke diskutuar. Në tjetrin është një dukuri amoral, diçka e ngjashme me atë që nënkuptojmë me egoizmin. Në këtë kuptim ngritja e individualizmit është zakonisht një dukuri e dështimit, ku bjerja e horizontit tradicional i le rrënjëdalët në fatin e vet dhe që gjithkush të kujdeset për vetveten – si p.sh. në Botën e Tretë (ose në Manchester-in e shekullit të nëntëmbëdhjetë), në disa basifonde të demoralizuara, të përfshira nga krimi, të formuara nga fshatarë të porsaurbanizuar. S'ka pikë dyshimi që është katastrofike t'i pësjtjellosh këto dy lloje të individualizmit, të cilët kanë shkaqe dhe pasoja tejet të ndryshme. Ja pra, përse Tocqueville-i bën kujdes të dallojë "individualizmin" nga "egoizmi".

¹⁸ Shih David Harvey, *The Condition of Post-modernity* (Oxford: Blackwell, 1989).

përfaqësojnë realizimin autentik (!) të tij. Bëhet fjalë për relativizmin e butë. Bloom-i vëren se ekziston një bazë morale: "Relativiteti i së vërtetës nuk është një pikëpamje teorike, por një postulat moral, kushti për një shoqëri të lirë, apo [studentët] e vështrojnë si të tillë."¹⁹ Por në fakt ma ka ënda të pohoj se kjo qasje e shtrembëron dhe, tekefundit, e tradhton këtë pikëpamje morale. Kështu pra, larg së qeni një arsye për të hedhur poshtë idealin moral të autenticitetit, ai vetë duhet hedhur poshtë në emër të këtij ideali. Ose kështu do të doja të argumentoj.

Një argumentim i ngjashëm mund të bëhet për ato kërkesa drejtuar autenticitetit që e justifikojnë shpërfilljen për gjithçka që shkon përtej vetvetes: për hedhjen poshtë të së shkuarës sonë si e parëndësishme, ose refuzimin e detyrimeve të qytetarisë, detyrave të solidaritetit a nevojave të mjedisit natyror. Duhet parë gjithashtu si vetëbudallalëpsje, në këtë hulli, justifikimi në emër të autenticitetit i konceptit të marrëdhënieve si instrumentale për vetërealizimit individual. Afirmimi i fuqisë së zgjedhjes si në vetvete një e mirë për t'u maksimizuar, është një produkt deviant i idealit.

Tani, në se kjo është pakashumë e vërtetë, atëherë ia vlen të jesh në gjendje ta thuash. Pra atëherë dikush ka diçka për t'u thënë, për shumë arsye, njerëzve që investojnë jetët e tyre në këto forma deviante. Dhe kjo mund të përbëjë një ndryshim në jetët e tyre. Disa prej këtyre gjërave mund të dëgjohen. Këtu artikuleshmëria ka një thelb moral, jo thjesht në korrigjimin e ndonjë pikëpamjeje që mund të jetë e gabuar, po gjithashtu duke e bërë më të prekshëm, më të gjallë forcën e një ideali me të cilin njerëzit tanimë shkojnë jetën; dhe duke e bërë atë më të gjallë u jep atyre forcë ta përjetojnë në mënyrë më të plotë dhe më integrale.

Ajo që sugjeroj është një pozicion i dallueshëm si nga përkrahësit ashtu edhe nga kundërshtarët e kulturës bashkëkohore.

¹⁹ Bloom, Kycja e mendjes amerikane, f. 25.

Ndryshe nga përkrahësit, unë nuk mendoj se në këtë kulturë gjërat janë ashtu siç duhet të jenë. Në këtë pikë, kam prirjen të pajtohem me kundërshtarët. Por ndryshe prej tyre, unë mendoj që autenticiteti duhet marrë seriozisht si një ideal moral. Pikëpamja ime ndryshon gjithashtu edhe nga një sërë pozicionesh të ndërmjetme, të cilat i përmbahen mendimit se në këtë kulturë ka disa gjëra të mira (fjala vjen, liri më e madhe për individin), po kjo kryhet në kurriz të disa gjërave të tjera me pasoja të rrezikshme (fjala vjen, dobësimi i ndjenjës së qytetarisë), ndaj dhe politika më e mirë është të gjesh një pikë ideale balance midis avantazheve dhe kostove.

Kuadri që unë ofroj është më fort ai i një ideali që ka degraduar, po që në vetvete është njëmend i çmuar ndaj dhe do të më pëlqente të thoja i paqortueshëm nga modernët. Kështu ajo që na nevojitet nuk është as të dënuarit kokë-e-këmbë, por as të vlerësuarit pa frymë kritike; dhe, sigurisht, as një hesap i terezitur me kujdes. Ajo çka na nevojitet është puna për të kthyer gjërat në vendin e vet, përmes së cilës ky ideal mund të ndihmojë të përtërijmë praktikën tonë.

Për të vijuar në këtë hulli duhet të besoni në tri gjëra, që të tria kundërthënëse: (1) që autenticiteti është një ideal me vlerë; (2) që ju mund të argumentoni bazuar tek arsyeja rreth idealeve dhe rreth përshtatshmërisë së praktikave ndaj këtyre idealeve; dhe (3) që këto argumente mund të sjellin ndryshim. Besimi i parë s' pajtohet me drejtimit kryesor të kritikizmit të kulturës së autenticitetit, i dyti nënkupton refuzimin e subjektivizmit, ndërsa i treti është i papajtueshëm me ato vlerësime të modernitetit që na shohin si të burgosur në kulturën moderne nga "sistemi", i përkufizuar si kapitalizëm, shoqëri industriale a burokraci qoftë. Shpresoj të jem në gjendje ta bëj të pranueshme një pjesë të kësaj në faqet që vijojnë. Më lejoni t'ia nis me idealin.

III

BURIMET E AUTENTICITETIT

Etika e autenticitetit është diçka relativisht e re dhe e veçantë në kulturën moderne. E lindur në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë, ajo u ngrit mbi forma më të hershme të individualizmit, siç ishte individualizmi i racionalitetit të paangazhuar, i paraprirë nga Descartes-i, ku mëtimi është që çdo person të mendojë me vetëpërgjegjshmëri për veten e tij/saj, apo individualizmi politik i Locke-ut, i cili u rrek ta vendoste personin dhe vullnetin e tij/saj përpara detyrimit social. Por gjithashtu autenticiteti, në disa drejtime, ka qenë në konflikt me këto forma më të hershme. Ai është fëmijë i periudhës së Romantizmit, i cili qe kritik ndaj racionalitetit të paangazhuar si dhe ndaj atomizmit që nuk i njihte lidhjet e komunitetit.

Një nga mënyrat e përshkrimit të ecurisë së saj është të shqyrtojmë pikënisjen e saj me nocionin e shekullit të tetëmbëdhjetë se qeniet njerëzore janë të pajisura me një sens moral, një ndjenjë intuitive për të drejtën dhe gabimin. Vlera fillestare e kësaj doktrine qëndronte te lufta kundër pikëpamjes rivale se njohja e drejtë ose e gabuar ishte çështje e llogaritjes së pasojave, në veçanti e atyre të lidhura me shpërblimin dhe ndëshkimin hyjnor. Nocioni ishte se kuptimi i së drejtës dhe i së gabuar nuk është një çështje për llogaritje të thatë, por diçka që ka rrënjë në ndjenjat tona. Në një farë mënyre,

moraliteti është një zë që dëgjohe brenda nesh.²⁰

Nocioni i autenticitetit vjen e zhvillohet nga zhvendosja e theksit moral në këtë ide. Fillimisht, zëri i brendshëm është i rëndësishëm për shkak se na kumton se çfarë është e drejtë për t'u bërë. Të qenit në kontakt me ndjenjat tona morale ka rëndësi këtu sepse shërben si mjet për të synuar e vepruar në mënyrë të drejtë. Ajo që e quaj zhvendosje të theksit moral shfaqet kur kontakti merr një kuptim moral të pavarur e vendimtar. Ajo vjen e bëhet diçka që duhet ta mbërrijmë për të qenë qenie njerëzore të vërteta dhe të plota.

Për të parë se ç'është e re në të, lypset të shqyrtojmë analogjinë me pikëpamje morale më të hershme, ku të qenit në kontakt me ndonjë burim – le të themi me Perëndinë ose Idenë e së Mirës – konsiderohej thelbësore për qenien e realizuar. Vetëm tani burimi me të cilin duhet të lidhemi gjendet thellë brenda nesh. Kjo është pjesë e kthimit në masë të kulturës moderne për kah subjektiviteti, një formë e re spiritualiteti, ku ne zëmë të mendojmë për veten si qenie me thellësi të brendshme. Pikë së pari, ideja se burimi është brendapërbrenda nesh nuk përjashton lidhjen tonë me Perëndinë ose Idetë; ajo mund të konsiderohet si rruga jonë drejt tyre. Në një kuptim, ajo mund të shihet edhe si vijimësi e intensifikim i zhvillimit të përruar nga shën Agustini, i cili e shihte rrugën për te Perëndia të kalorte përmes vetëdijës reflektive të vetes sonë.

Variantet e para të kësaj pikëpamjeje të re janë teiste, ose së paku panteiste. Kjo ilustron nga autori më i rëndësishëm i filozofisë i cili ndihmoi në kryerjen e këtij ndryshimi, Jean Jacques Rousseau. Për mendimin tim Rousseau-i është i rëndësishëm jo për faktin që përruroi udhën e ndryshimit, por, do të shpreheshja unë, popullariteti

²⁰ Zhvillimin e kësaj doktrine fillimisht në veprën e Francis Hutcheson-it, nxjerrë nga shkrimet e kontit të Shaftesbury-t dhe kundërshtimin e tij për teorinë e Locke-ut, e kam trajtuar gjerë e gjatë në *Sources of the Self* (Burimet e vetvetes), kreu 15.

i tij i madh pjesërisht vjen ngaqë ai artikuloi diçka që tashmë po ndodhte në kulturë. Shpesh Rousseau-i e paraqet çështjen e moralitetit si atë të ndjekjes së zërit të natyrës brenda nesh. Shpesh ky zë shpërthen nga pasionet që nxit varësia prej të tjerëve, më i rëndësishmi i të cilëve është "amour propre" a krenaria. Shpëtimi ynë moral vjen nga rivendosja e kontaktit autentik moral me vetveten. Madje Rousseau-i i vë edhe një emër kontaktit intim me vetveten, që është më fundamental se çfarëdolloj pikëpamjeje morale, si dhe burim ngazëllimi dhe kënaqësie: "le sentiment de l'existence."²¹

Rousseau-i gjithashtu artikuloi në mënyrën më ndikuese të mundshme një ide të lidhur ngushtë; nocionin e asaj që unë do të dëshiroja ta quaja liria e vetëpërcaktuar. Kjo është ideja se unë jam i lirë kur e vendos vetë ç'më përket dhe jo kur marr formë nga ndikime të jashtme. Ky është një standart lirie që qartazi e kapërcen atë që quhet liri negative, dhe, ku unë jam i lirë të bëj çfarë dua pa ndërhyrje nga të tjerët, përndryshe kjo do të përputhë me formësimin dhe ndikimin tim nga shoqëria dhe ligjet e saj të konformitetit. Liria e vetëpërcaktuar kërkon që unë të shkallmoj të gjitha llojet e detyrimeve të jashtme dhe të vendos i vetëm për vetveten.

E përmend këtë gjë këtu jo sepse është thelbësore për autenticitetin. Dukshëm të dy idealet janë të dallueshëm. Por ata janë zhvilluar së bashku, ngandonjëherë në veprat e të njëjtëve autorë, dhe marrëdhëniet e tyre kanë qenë komplekse, ngandonjë-

²¹ "Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix qui suffiroit seul pour rendre cette existence chère et douce à qui sauroit écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités de passions continuelles connoissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instans n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme." Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire, Ve Promenade, in Oeuvre Complètes*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1959), f. 1047.

herë në kundërvënie, ngandonjëherë të lidhura ngushtësisht së bashku. Për rrjedhojë shpesh janë pështjelluar dhe kjo është, siç do ta shtjelloj, një nga burimet e formave të deviante të autenticitetit. Por kësaj do t'i kthehem më vonë.

Liria e vetëpërcaktuar ka qenë një ide me fuqi të pamatë në jetën tonë politike. Në veprën e Rousseau-së ajo merr trajtë politike në nocionin e shtetit të kontrakts sociale themeluar mbi vullnetin e përgjithshëm, i cili pikërisht ngaqë është forma e lirisë sonë të përbashkët nuk mund të lejojë opozitë në emër të lirisë. Kjo ide ka qenë një prej burimeve intelektuale të totalitarizmit modern, duke nisur qysh me jakobinët si mund të argumentojë ndokush. Dhe pavarësisht se Kant-i e riinterpretoi këtë nocion të lirisë, këtë herë në terma thjesht morale, si autonomi, ajo erdh e u kthye në sferën e politikës për t'u hakmarrë përmes Hegel-it dhe Marx-it.

Por le të kthehemi tek ideali i autenticitetit: ai bëhet tejet i rëndësishëm për shkak të një zhvillimi që ndodh pas Rousseau-së dhe që unë e bashkëlidh me Herder-in; edhe ky, jo dhe aq nismëtari sesa artikulluesi i tij i madh i hershëm. Herder-i parashtroi idenë se secili prej nesh ka një mënyrë të vetën origjinale të të qenit njeri. Çdo individ ka "masën" e tij/saj, kjo është mënyra e vet e vendosjes së gjërave.²² Kjo ide ka depërtuar shumë thellë në ndërgjegjen moderne. Por është gjithëaq e re. Para fundit të shekullit të tetëmbëdhjetë kurrkujt nuk i shkonte nëpërmend se dallimet mes qenieve njerëzore kishin këtë lloj domethënieje morale. Ka një mënyrë të caktuar për të qenë njeri, dhe kjo është mënyra *ime*. Unë kam ardhur në këtë jetë për ta jetuar jetën time në këtë mënyrë dhe jo duke shkërbyer jetën e dikujt tjetër. Kjo gjë i vesh një rëndësi të re të qenit i vërtetë me vetveten. Në qoftë se nuk

²² "Jeder Mensch hat ein eigenes Mass, gleichsam eine eigene Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander." Herder, *Ideen*, vii.1, në *Herders Sämtliche Werke*, vol. XIII, ed. Bernard Suphan, 15 vols. (Berlin: Weidmann, 1877/1913), f. 291.

jam i tillë, atëherë jeta ime nuk ka më kuptim, unë e humbas ç'është të qenit njeri për *mua*.

Ky është ideali i fuqishëm moral që ka ardhur deri në ditët tona. Ai i jep një rëndësi morale vendimtare një lloji kontakti me vetveten, me natyrën time të brendshme, të cilën e sheh si të rrezikuar për t'u zhdukur, pjesërisht për shkak të trysnisë së ushtruar drejt konformimit me botën e jashtme, por edhe sepse nga mbajtja e një qëndrimi instrumental ndaj vetvetes unë mund ta kem humbur aftësinë të dëgjoj zërin e brendshëm. Dhe paskëtaj ai e rrit shumë rëndësinë e këtij vetëkontakti duke parashtruar parimin e origjinalitetit: secili prej zërave tanë ka diçka të vetën për të kumtuar. Kësisoj, unë jo vetëm që nuk duhet t'ia përshtas vetveten kërkesave të konformimit me botën e jashtme, por dhe modelin për të jetuar nuk mund ta gjej kurrësi jashtë vetes sime. Këtë model mund ta gjej vetëm brenda vetes.

Të qenit i vërtetë me vetveten do të thotë të jem i vërtetë me origjinalitetin tim, dhe kjo është diçka që unë dhe vetëm unë mund ta zbuloj e ta artikuloj. Duke e artikuluar këtë gjë, unë gjithashtu përkufizoj vetveten. Unë realizoj një potencial që është vetëm i imi. Ky është pra kuptimi kuadër për idealin modern të autenticitetit, si dhe për objektivat e vetëpërmbushjes a vetërealizimit ku zakonisht shkon e shprehet. Ky është kuadri që i jep fuqi morale kulturës së autenticitetit, duke përfshirë këtu edhe format e saj më të degraduara, absurde dhe banale. Pikërisht kjo i jep kuptim idesë "të bësh gjërat e tua" ose "të arrish përmbushjen tënde".

IV

HORIZONTE TË PASHMANGSHME

Ky është një skicim i shpejtë i fillimeve të autenticitetit. Mandej do të më duhet ta plotësoj më hollësisht. Por tash për tash mjafton për të vërejtur se çfarë përfshin këtu arsyetimi. Ndaj dhe në këtë pikë dua të trajtoj pohimin e dytë të debatueshëm që bëra në fund të kapitullit paraardhës. A mund ndokush t'u thotë njerëzve të kredhur në kulturën bashkëkohore diçka të bazuar në arsyen? A mund t'u flasësh bazuar në arsyen njerëzve të zhytur në relativizëm të butë, ose të cilët duken se nuk ndjejnë detyrë më të lartë se zhvillimin e tyre — le të themi, ata që për hir të ngjitjes në karrierë duken të gatshëm të flakin tej dashurinë, fëmijët, solidaritetin demokratik?

Bukur fort, po si arsyetojmë atëherë? Arsyetimi për çështje morale është gjithmonë arsyetim me dikë. Ju keni një bashkëbisedues, dhe ju e nisni bisedën prej aty ku gjendet ai person ose nga ndryshimi aktual mes jush; ju nuk arsyetoni nga hiçi, a thua se po flisni me dikë që nuk njeh kurrfarë detyrimi moral. Me një person i cili nuk pranon kurrfarë detyrimi moral është e pamundur të diskutosh të mirën dhe të keqen, ashtu siç është e pamundur të diskutosh çështje empirike me një person që refuzon të pranojë perceptimin e botës rreth nesh.²³

²³ Pikëpamjen e arsyetimit moral e kam shtjelluar gjerë e gjatë te "Explanation and

Por, ne po përfytyrojmë diskutimin me njerëz që gjenden në kulturën bashkëkohore të autenticitetit. Dhe kjo do të thotë se ata po përpiqen t'i formësojnë jetët e tyre në dritën e këtij ideali. Kështu nuk kemi vetëm faktet e thjeshta rreth preferencave të tyre. Por në qoftë se ia nisim nga ideali, atëherë mund të pyesim: Cilat janë kushtet në jetën e njeriut për të realizuar një ideal të kësaj natyre? Dhe çfarë mesazhi lëshon ideali i kuptuar siç duhet? Të dy rendet e pyetjeve ndërthuren ose ndoshta treten në hijen e njëra-tjetrës. Tek i dyti po përpiqemi të përkufizojmë sa më mirë se ku konsiston ideali. Ndërsa tek i pari dëshirojmë të nxjerrim në pah disa tipare të përgjithshme të jetës njerëzore që kushtëzojnë përmbushjen e këtij ose atij ideali.

Në vijim dua të shterroj dy linja argumentimi që mund të ilustronjë se çfarë përfshin ky lloj të pyeturi. Argumenti ka për të qenë në vija të trasha dhe më fort në natyrën e sugjerimit se si mund të jetë bindës një demonstrim. Qëllimi është të bëj të pranueshëm pohimin tim të dytë, se ju të mund të argumentoni rreth këtyre çështjeve duke u bazuar tek arsyeja, dhe së këtejmi të tregoj se vërtet ka vlerë praktike në përpjekjen për të kuptuar më mirë se në çfarë konsiston autenticiteti.

Tipari i përgjithshëm i jetës njerëzore që unë dëshiroj ta paraqes është karakteri thellësisht *dialogues* i saj. Ne bëhemi mbartës të njerëzores, plotësisht të aftë për të kuptuar vetveten dhe për rrjedhojë për të përvijuar një identitet tonin nëpërmjet përfuturit të shprehjeve të gjuhëve të pasura njerëzore. Për qëllime të këtij diskutimi dëshiroj ta përdor "gjuhën" në një kuptim të gjerë, duke përfshirë këtu jo vetëm fjalët që shqiptojmë, por edhe modele të tjera të shprehjes me anë të të cilave përvijojmë vetveten, duke përfshirë "gjuhën" e artit, të gjesteve, të dashurisë e kështu me radhë. Po ne futemi në këtë në shkëmbim me të tjerët. Kurkush nuk shkon e përfton më vete gjuhë

Practical Reason", Wider Working Paper WP72, World Institute for Development Economics Research, Helsinki, 1989.

që nevojiten për t'u vetëpërkufizuar. Ne njihemi me to nëpërmjet marrëdhënieve me njerëz të tjerë, të cilët kanë vlerë për ne – atë çka George Herbert Mead e quante “njerëz me peshë”.²⁴ Në këtë kuptim gjeneza e mendjes njerëzore nuk është “monologuese”, pra, jo diçka që ai ose ajo ia del ta realizojë më vete, por është dialoguese.

Përveç kësaj, ky nuk është thjesht një fakt që ka të bëjë me gjenezën, dhe që mund të shpërfillet më vonë. Nuk është se ne thjesht i mësojmë gjuhët në dialog dhe paskëta mund të vazhdojmë t'i shtijem vetë në punë për qëllime tonat. Kjo përshkruan gjendjen tonë deri-diku në kulturën tonë. Nga ne kërkohet të zhvillojmë në një shkallë të konsiderueshme opinionet, botëkuptimin, qëndrimet tona kundrejt gjërave dhe të gjitha këto përmes përsiatjeve në vetmi. Po ja që lidhur me çështje të rëndësishme, siç është përkufizimi i identitetit tonë, gjërat nuk funksionojnë kështu. Ne e përvijojmë atë në dialog, ngandonjëherë edhe në ndeshje me identitetet që të tjerë me peshë duan të njohin te ne. Madje edhe atëherë kur shkëputemi prej këtyre të fundit – fjala vjen, prej prindërve tanë – dhe ata zhduken nga jeta jonë, biseda me ta ka për të vijuar brenda nesh për aq kohë sa të jemi gjallë.²⁵

Kështu që ndihmesa e të tjerëve me peshë, madje edhe atëherë kur vjen qysh nga fillimet e jetës sonë, vijon gjatë gjithë kohës. Ndokush mund edhe të më ketë ndjekur deri këtu, po që ende do të mbahet fort pas ndonjë forme të idealit monologues. E vërtetë,

²⁴ George Herbert Mead, *Mind, Self and Society*, (Chicago: Chicago University Press, 1934).

²⁵ Ky dialogim i brendshëm është eksploruar nga M. M. Bakhtin dhe të gjithë ata që kanë vijuar në hullinë e hapur prej veprës së tij. Shih nga Bakhtin, sidomos, *Problems of Dostoyevsky's Poetics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984); dhe gjithashtu Michael Holquist dhe Katerina Clark, Michail Bakhtin (Cambridge: Harvard University Press, 1984), dhe James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

ne mund të mos çlirohemi kurrë tërësisht nga ata, dashuria dhe përkujdesi i të cilëve i dhanë trajtë fillimisht jetës sonë, e megjithatë duhet të bëjmë çmos e të përpiqemi ta përvijojmë ekzistencën tonë më vete në shkallën më të plotë që është e mundur, duke u munduar të kuptojmë sa më mirë dhe, kështu, të kontrollojmë ndikimin e ushtruar prej prindërve tanë dhe të shmangim rënien nën një varësi të këtillë në të ardhmen. Neve do të na nevojiten marrëdhënie për të përmbushur vetveten, po jo për ta përcaktuar atë.

Ky është një ideal i zakonshëm, po për mendimin tim nënvleftëson seriozisht vendin që zë dialogimi në jetën njerëzore, dhe ende dëshiron ta kufizojë këtë sa më shumë që të jetë e mundur te gjeneza. Ai ideal harron se si kuptimi ynë për të mirat në jetë mund të transformohet nga të gëzuarit e tyre së bashku me njerëzit që duam, se si disa të mira bëhen të prekshme për ne vetëm falë të gëzuarit të përbashkët. Për këtë shkak, lypset një mund i madh, dhe pas të gjitha gjasave shumë zemërthyerje, për të *parandaluar* formimin e identitetit tonë nga të dashurit e zemrës. Kini parasysh se çfarë kuptojmë me "identitet". Domethënë "kush" jemi dhe "prej nga vijmë". Si i tillë ai është sfondi përkundër të cilit shijet, dëshirat, si dhe opinionet e aspiratat tona shkojnë marrin kuptim. Në se disa prej gjërave që unë i çmoj fort janë të prekshme për mua vetëm falë marrëdhënies me personin që dua, atëherë ajo vjen e bëhet pjesë e brendshme e identitetit tim.

Për disa njerëz kjo gjë mund të duket si një kufizim prej të cilit ndokush mund të aspirojë të çlirohet. Kjo është një mënyrë për të kuptuar impulsin që fshihet pas jetës së një eremiti ose, le të marrim një shembull më të njohur në kulturën tonë, atë të një artisti vetmitar. Por e parë nga një tjetër perspektivë edhe kjo gjë mund të këqyret si frymëzim për një lloj procesi dialogues. Në rastin e eremitit, bashkëbiseduesi i tij është Perëndia. Në rastin e artistit të vetmuar, puna në vetvete i drejtohet një audience të projektuar në të ardhmen, e cila ndoshta ende pret të krijohet nga vetë vepra. Forma e një

vepre arti e shfaq karakterin e vet si diçka e adresuar.²⁶ Por sido që ta ndjejë njëri ose tjetri, të krijuarit dhe të mbajturit e identitetit tonë, në mungesë të një përpjekjeje heroike për të shpërthyer ekzistencën e rëndomtë, mbetet dialogues gjatë gjithë jetës sonë.

Më poshtë dëshiroj të tregoj se ky fakt qendror është i njohur në kulturën në rritje të autenticitetit. Por tani, dua të marr në njërën anë tiparin dialogues të gjendjes sonë dhe në tjetrën disa kërkesa inherente në idealin e autenticitetit, dhe të shpjegoj se modelet gjithnjë e më egocentrike e "narcistike" të kulturës bashkëkohore dukshëm nuk përputhen me to. Në veçanti, dua të shpjegoj se janë vetëdështuese dhe shkatërrojnë kushtet për realizimin e vetë autenticitetit, ato modele që priren ndaj vetërealizimit pa pasur parasysh (a) kërkesat e lidhjeve tona me të tjerët, apo (b) çdo lloj kërkesë që rrjedh nga më shumë se dëshirat a aspiratat njërezore apo ndryshe prej tyre. Po i marr në rend të kundërt, dhe po nis me (b), të argumentoj që nga kërkesat e vetë autenticitetit si ideal.

(1) Kur arrijmë të kuptojmë se çdo të thotë të përkufizojmë vetveten, të përcaktojmë se ku konsiston origjinaliteti ynë, vërejmë se duhet të vendosim në sfond një farë kuptimi të asaj që është domethënëse. Të përkufizosh vetveten do të thotë të zbulosh ç'është domethënëse në ndryshimin tim me të tjerët! Unë mund të jem i vetmi person që kam saktësisht 3732 fije floku në kokë, ose mund të jem po aq i gjatë sa një dru në rrafshultën siberiane, e pastaj? Në qoftë se filloj të them se unë e përcaktoj vetveten nga aftësia që kam për të artikuluar të vërteta të rëndësishme, ose që unë luaj Hammerklavier-in* si askush tjetër, ose që po ringjall traditën e stër-

²⁶ Shih Bakhtin, "The Problem of the Text in Linguistics, Philology and the Human Sciences," në *Speech Games and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson dhe Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1986), f. 126, për nocionin e "super-addressee," përtej bashkëbiseduesve tanë ekzistues.

* Hammerklavier – sonata për piano No. 29 e Beethovenit.

gjyshërve të mi, atëherë po që jemi në domenin e vetëpërcaktimeve të njohura.;

Ndryshimi është i qartë. Ne e kuptojmë sakaq se karakteristikat e mëvonshme kanë rëndësi njerëzore ose mund të shihen me lehtësi si të tilla nga njerëzit, ndërkohë që të mëparëshmet jo – kur themi jo, domethënë pa ndonjë histori speciale. Ndoshta në një shoqëri të caktuar numri 3732 është i shenjtë; pra, të pasurit e këtij numri fijesh floku mund të jetë diçka domethënëse. Po ne arrijmë këtu duke e lidhur me të shenjtën.

Më sipër, në kapitullin e dytë, pamë se si kultura bashkëkohore e autenticitetit rrëshqet drejt relativizmit të butë. Kjo gjë përforcon edhe më shumë pandehmën e përgjithshëm të subjektivizmit rreth vlerës: gjërat nuk kanë rëndësi në vetvete, po sepse njerëzit konsiderojnë se kanë – a thua se njerëzit mund të përcaktojnë se çfarë është e rëndësishme me vendim, a ndoshta pavetëdije e pavullnet por thjesht ngaqë e ndjejnë kështu. Kjo është marrëzi. Unë nuk jam në gjendje të vendos që veprimi më domethënës për mua është që të zhgryrej gishtat e këmbës në baltë të ngrohtë. Pa një shpjegim të posaçëm, ky nuk është një pohim më mend (ashtu si puna e 3732 fijeve të flokëve, pak më sipër). Kështu që nuk di si ta kuptoj dikë që gjoja *ndjen* se kjo është kështu. Çfarë mund të *nënkuptojë* ky dikushi që e thotë këtë?

Por në se ka sens edhe vetëm me një shpjegim (ndoshta, balta është element i shpirtit të botës, të cilën e kontaktoni përmes gishtave të këmbës), atëherë i hapet kritikës. Po çfarë ndodh në qoftë se shpjegimi është i gabuar, nuk del ashtu siç e prisnim ose mund të zëvendësohet me një përshkrim më të mirë? Ndjenja juaj në një mënyrë të caktuar nuk mundet kurrësi të jetë e mjaftueshme për të respektuar pozicionin tuaj, sepse ndjenjat tuaja nuk janë në gjendje të *përcaktojnë* se çfarë është e rëndësishme. Relativizmi i butë vetëshkatërrohet.

Gjërat përfitojnë rëndësi përkundrejt një sfondi qartësisht me kuptim. Le ta quajmë horizont. Më tej, një nga gjërat që nuk mund të bëjmë, në se kemi ndër mend ta përcaktojmë veten në mënyrë domethënëse, është që ta fshijmë ose ta mohojmë horizontin kundrejt të cilit gjërat marrin domethënie për ne. Kjo është ajo lloj lëvizjeje vetëdështuese që shpesh gjen zbatim në qytetërimin tonë subjektivist. Duke theksuar legjitimitetin e zgjedhjes mes opcioneve të përcaktuara, shumë shpesh e kapim veten duke i privuar opcionet nga domethënia e tyre. Për shembull, ekziston një farë debati për përligjjen e orientimeve seksuale jo-standarte. Njerëzit duan të argumentojnë se monogamia heteroseksuale nuk është rruga e vetme për të arritur përmbushjen seksuale, se, fjala vjen, ata që janë të prirur për marrëdhënie homoseksuale nuk ka pse ta ndiejnë veten në një udhë me më pak, o aspak, vlerë morale. Kjo gjë i shkon për shtat kuptimit modern të autenticitetit me nocionin e tij të ndryshimit, origjinalitetit e pranimit të diversitetit. Më poshtë do të përpiqem të flas më shumë rreth këtyre lidhjeve. Po sido që ta shpjegojmë këtë gjë është e qartë se, retorika e "ndryshimit" e "diversitetit" (në daçe "multikulturalizmit"), është diçka qendrore për kulturën bashkëkohore të autenticitetit.

Por në disa forma ky ligjërime rrëshqet drejt afirmimit të vetë zgjedhjes. Të gjitha opcionet janë me të njëjtën vlerë sepse janë zgjedhur lirisht dhe është zgjedhja që u jep vlerë. Parimi subjektivist që përbën shtratin e relativizmit të butë, këtu funksionon. Por, në mënyrë implicite mohan ekzistencën e një horizonti paraekzistues me domethënie, prej ku disa gjëra kanë vlerë, disa të tjera më pak, ndërsa ca të tjera aspak, krejt paraprakisht nga zgjedhja. Por, atëherë zgjedhja e orientimit seksual humbet çdo domethënie të posaçme; ajo është në një nivel me çdo tjetër parapëlqim tjetër, si fjala vjen për të pasur një partner seksual të shkurtër ose të gjatë, apo, bjonde ose brune. Kurrkush nuk ëndërron t'i gjykojë në mënyrë diskriminuese këto parapëlqime, por sepse nuk kanë kurrfarë

rëndësie. Ato varen thjesht nga fakti se si ndjeheni. Atëherë kur orientimi seksual vjen e shkrihet në këto gjëra, çka ndodh kur zgjedhja bëhet arsye përligjëse vendimtare, qëllimi fillestar, afirmimi i vlerës së njëjtë të këtij orientimi, është penguar pa u ndjerë. Ndryshimi që pohohet në këtë rrugë bëhet i pakuptimtë.

Dikush mund të thotë se pohimi i vlerës së orientimit homoseksual lypset bërë ndryshe, në mënyrë empirike, duke marrë parasysh natyrën aktuale të përvojës homo- dhe heteroseksuale që na ofron jeta; dhe se nuk mund të pranohet a priori, bazuar në faktin se çdo gjë që zgjedhim është në rregull.

Në këtë rast, pohimi i vlerës është molepsur nga lidhja e saj me një tjetër ide të rëndësishme, lirinë e vetëpërcaktuar, të cilën e kam përmendur më lart si të ndërthurrur ngushtësisht me autenticitetin. Ajo është pjesërisht përgjegjëse për theksin mbi zgjedhjen si një konsideratë vendimtare, por edhe për rëshqitjen drejt relativizmit të butë. Do t'i kthehem kësaj pak më poshtë, kur të flasim se si objektivi i autenticitetit vjen e devijon.

Por, tani për tani, mësimi i përgjithshëm është se autenticiteti nuk mund të mbrohet me asi mënyrash që shpijen në vithisjen e horizontit domethënës. Madje edhe vetëdija se domethënshmëria e jetës sime vjen nga fakti i të qenit të saj e zgjedhur – rasti ku autenticiteti është realisht i rrënjësuar në lirinë e vetëpërcaktuar – varet nga njohja se *pavarësisht nga vullneti im* ekziston diçka fisnike, e guximshme dhe prandaj kuptimplote që formëson jetën time. Këtu gjendemi para një kuadri që tregon se çfarë janë qeniet njerëzore, i cili është venduar midis këtij opcioni për vetëkrijim dhe modeleve të kollajtë të shumëfishimit, të shkuarit pas rrymës, konformimit me masën e kështu me radhë, kuadër që shihet si i vërtetë, i zbuluar dhe jo i krijuar. Horizontet janë të dhënë.

Veç kësaj: ky nivel minimal i të dhënës që mbështet rëndësinë e zgjedhjes nuk është i mjaftueshëm si horizont, siç e pamë me shembullin e orientimit seksual. Mund të jetë e rëndësishme që

jeta ime të zgjidhet, siç pohon John Stuart Mill-i në veprën e vet *On Liberty*,²⁷ po nëse disa opzione janë më domethënëse se të tjerët, vetë ideja e vetëzgjedhjes shkon e bie në banalitet dhe prej këndeje në inkoherencë. Vetëzgjedhja si ideal merr kuptim vetëm atëherë kur disa *çështje* janë më rëndësishme se të tjerat. Unë nuk mund të mëtoj se jam një vetëzgjedhës dhe të shpalos një fjalor të tërë niçean të vetëbërjes, thjesht nisur nga fakti se për drekë zgjedh *steak* dhe jo *poutine**. Nuk jam unë ai që vendos se cilat *çështje* janë të rëndësishme. Po të vendosja unë, asnjë *çështje* nuk do të ishte e rëndësishme. Atëherë vetë ideali i vetëzgjedhjes, si *ideal moral*, do të ishte i pamundur.

Kësisoj ideali i vetëzgjedhjes supozon se, përtej vetëzgjedhjes ka *çështje të tjera* që janë domethënëse. Ideali nuk mund të qëndrojë i vetëm ngaqë ka nevojë për një horizont *çështjesh* me rëndësi, të cilat ndihmojnë në përkufizimin e *aspekteve* ku vetëbërja është domethënëse. Duke ndjekur Nietzsche-n, unë jam vërtetë filozof i madh kur rindëtoj tabelën e vlerave. Po kjo do të thotë të ripërkufizosh vlera që kanë të bëjnë me *çështje të rëndësishme* dhe jo të rihartosh menunë e McDonald-it ose të rimodelosh modën e veshjeve sportive të vitit të ardhshëm.

Elementi që kërkon domethënie në jetë duke u përpjekur t'i japë kuptim vetes së tij/saj, lypset të ekzistojë në një horizont *çështjesh të rëndësishme*. Kjo është vetëdështuese në mënyrat e kulturës bashkëkohore, që përqendrohen, në *kundërvënie* me kërkesat e shoqërisë a të natyrës, te vetërealizimi i cili *përjashton* historinë dhe lidhjet e solidaritetit. Këto forma egocentrike "narcisiste" janë njëmend të cekta dhe të banalizuar; siç shprehet

²⁷ "Në se një njeri zotëron në sasi të konsiderueshme gjykim të shëndoshë dhe përvojë, mënyra e tij e rregullimit të ekzistencës së vet është më e mira, jo ngaqë është më e mira në vetvete, por ngaqë është mënyra e tij." John Stuart Mill, *Three Essays* (Oxford University Press, 1975), f. 83.

* Poutine – fast food kanadez me patate të skuqura, djathë cedar dhe salcë.

Bloom-i janë "të sheshta dhe të tkurrura". Por kjo nuk vjen ngaqë i përkasin kulturës së autenticitetit. Përkundrazi, ngaqë shpërfillin kërkesat e tij. Të përjashtosh kërkesat që lindin përtej vetes do të thotë saktësisht të ndrydhësh kushtet e plotkuptimshmërisë dhe kështu t'i vish rrotull banalitetit. Në atë masë që njerëzit kërkojnë një ideal moral, kjo vetëmurosjë është vetëbudallalapsje; shkatërron kushtin ku ideali mund të realizohet.

Parë ndryshe, unë mund ta përkufizoj identitetin tim vetëm përkundrejt një sfondi gjërash që vlejnë. Por të shkosh e të çklasifikosh historinë, natyrën, shoqërinë, nevojën për solidaritet, me një fjalë gjithçka përveç asaj që gjen brenda vetes, do të thotë të eliminosh të gjithë kandidatët për gjithçka vlen. Vetëm në qoftë se ekzistoj në një botë ku historia ose kërkesat e natyrës, ose nevojat e qenieve njerëzore si puna ime, ose detyrimet qytetare, ose thirrja e Perëndisë, ose diçka tjetër e kësaj natyre ia vlen seriozisht, unë mund të përkufizoj një identitet timin që nuk është banal. Autenticiteti nuk është armiku i kërkesave që burojnë nga përtej vetes; ai i supozon kërkesat e tilla.

Por në se është kështu, atyre që janë fundosur në modat më të banalizuar të kulturës së autenticitetit mund t'u thuhet atëherë diçka. Arsyeja nuk është e pafuqishme. Sigurisht, në këtë pikë nuk se kemi shkuar shumë larg; thjesht treguam se *disa* prej çështjeve vetëtranshendentale janë të domosdoshme [çështja (b) më sipër]. Ne nuk dëftuam se *ndonjë* çështje e veçantë duhet marrë seriozisht. Argumenti i parashtruar deri tani është thjesht një skicë, ndaj shpresoj që në kapitujt e mëpasëm ta shpije (paksa) më tej. Por për momentin dëshiroj t'i kthehem çështjes tjetër (a), nëse ka diçka vetëdështuese në formën e vetërealizimit që mohon lidhjet tona me të tjerët.

V

NEVOJA PËR NJOHJE

(2) Një tjetër element i boshteve të zakonshme të kritikës së kulturës bashkëkohore të autenticitetit është se ajo po inkurajon një kuptim thjesht personal të vetërealizimit, duke i bërë, kështu, shoqatat dhe komunitetet e ndryshme ku bën pjesë individit thjesht e shkoqur instrumentale në domethënien e tyre. Në nivelin e gjerë social, ky kuptim është antitetik kundrejt çdo angazhimi të fuqishëm ndaj një komuniteti. Në veçanti, e bën gjithnjë e më shumë marginale qytetarinë politike së bashku me ndjenjën e saj të detyrës dhe besnikërisë ndaj shoqërisë politike.²⁸ Në një nivel më privat, ai nxit këndvështrimin sipas të cilit marrëdhëniet duhet të vihen në shërbim të përmbushjes personale. Marrëdhënia është dytësore kundrejt vetërealizimit të partnerëve. Nga ky këndvështrim, lidhjet e pakushtëzuara, që mendohet të zgjasin gjatë gjithë jetës, nuk kanë shumë kuptim. Një marrëdhënie mund të zgjasë deri në vdekje në qoftë se vazhdon t'i shërbejë qëllimit për të cilin është lidhur, po nuk ka kuptim të shpallet a priori se kështu duhet.

Kjo filozofi u artikulua në një libër që u bë popullor në mesin e viteve 1970: "Ti nuk mund të marrësh gjithçka me vete kur e kapërcen gjysmën e udhësimit të jetës. Ti po jeton diku tjetër. Jashtë

²⁸ Kjo temë del me forcë te R. Bellah et al., *Habits of the Heart*.

pretendimeve institucionale dhe agjendës së njerëzve të tjerë. Jashtë vlerësimeve të jashtme dhe akreditimeve. Ti po zhvendosesh jashtë roleve dhe drejt vetvetes. Në qoftë se për shenjë të mirë do të mund t'i bëja dhuratë gjithsecilit në këtë udhëtim, kishte për të qenë një çadër fushimi. Një çadër për papërcaktueshmërinë. Dhuratë nënjëshkullurish... Për çdonjërin nga ne ekziston mundësia të shfaqemi të rilindur, *autentikisht* unikë, me një aftësi të përmirësuar për të dashur vetveten dhe përqaftuar të tjerët... Andjet e vetëzbulimit janë kurdoherë të mundshme. Edhe pse të dashurit e zemrës sonë vijnë e ikin nga jetët tona, aftësia për të dashur mbetet.²⁹

Edhe një herë duket sikur autenticiteti përkufizohet në një mënyrë që qendërohet te vetja, e që na distancon nga marrëdhëniet tona me të tjerët. Dhe kjo gjë është kapur nga kritikët që citova më sipër. A mundet dikush të thotë rreth kësaj ndonjë send duke u bazuar në arsyen?

Para se të skicojmë drejtimin e argumentit, është e rëndësishme të shohim se ideali i autenticitetit trupëzon disa nocione të shoqërisë ose së paku se si njerëzit duhet të jetojnë së bashku. Autenticiteti është një nga pamjet e individualizmit modern, por ai është edhe një tipar i të gjitha trajtave të individualizmit, të cilat nuk i mëshojnë vetëm lirisë së individit, po propozojnë, gjithashtu, modele të shoqërisë. Ne nuk arrijmë ta shohim këtë gjë kur përzejmë dy kuptime tepër të ndryshme të individualizmit, të cilët i shquajta pak më parë. Individualizmi i anomisë dhe i shpërbërjes sigurisht që nuk ka një etikë sociale; por individualizmi si parim ose ideal moral duhet të ofrojë ndoca pikëpamje se si e qysh individit duhet të jetojë me të tjerët.

Kështu filozofitë e mëdha individualiste kanë propozuar modele të shoqërisë. Individualizmi lokjan na dha teorinë e shoqërisë si

²⁹ Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976), f. 364, 513. (Korsivi i origjinalit.)

kontratë. Forma të mëvonshme u lidhën me nocione të sovranitetit popullor. Është mëse e qartë se dy mënyra të ekzistencës sociale janë të lidhura me kulturën bashkëkohore të vetërealizimit. E para bazohet në nocionin e të drejtës universale: çdokush duhet të ketë të drejtën dhe aftësinë për të qenë vetvetja. Këtë nënvizon relativizmi i butë si parim moral: askush nuk ka të drejtë të kritikojë vlerat e tjetrit! Kjo i shtyn të mbingjaturit me këtë kulturë drejt konceptimeve të drejtësisë procedurale: kufizimi në vetërealizimin e dikujt duhet të jetë për të garantuar shanse të barabarta për realizimin e të tjerëve.³⁰

Së dyti, kjo kulturë u jep një rëndësi të madhe marrëdhënieve në sferën intime, sidomos marrëdhënieve të dashurisë. Këto shihen me syrinë vendngjarjeve më të para të veteksplorimit e të vetëzbulimit, si dhe ndër format më të rëndësishme të vetërealizimit. Kjo pikëpamje pasqyron në kulturën moderne vazhdimësinë e një prireje tashmë të vjetër me qindra vjet që shkon dhe e vendos qendrën e rëndësës së jetës së mirë jo në shtresat e larta, po në atë që unë kam dëshirë ta quaj "jetë e zakonshme" dhe që është jeta e prodhimtarisë dhe e familjes, e punës dhe e dashurisë.³¹ Por nga ana tjetër reflekton edhe diçka tjetër që është e rëndësishme këtu: pranimin e faktit që identiteti ynë kërkon njohje nga të tjerët.

Më parë kam shkruar rreth mënyrës se si identitetet tona formohen në dialog me të tjerët, në mirëkuptim ose në ndeshje me njohjen dhe identifikimin e tyre për ne. Në një kuptim mund të themi se zbulimi dhe artikulimi i këtij fakti në trajtën e vet moderne na u shfaq në lidhje të ngushtë me idealin në zhvillim e sipër të autenticitetit.

Ne mund të shquajmë dy ndryshime që së bashku e kanë bërë të pashmangshëm shqetësimin modern në lidhje me identitetin

³⁰ R. Bellah et al. Vini re lidhjen midis këtij lloji të individualizmit dhe drejtësisë procedurale në *Habits*, f. 25-26.

³¹ Këtë kthesë të madhe të kulturës moderne e kam shtjelluar gjerësisht në *Sources of the Self*, veçanërisht në kapitullin 13.

dhe njohjen e tij. I pari është shembja e hierarkive sociale, i cili përbënte bazat e honoreve. Fjalën "honor" po e përdor në atë kuptim që kishte në *ancien régime*, ku lidhej në mënyrë të pazgjydhshme me pabarazitë. Për disa të nderohesh është diçka thelbësore në kuptimin kur jo të gjithë e gëzojnë. Ky është kuptimi që u jepte Montesquieu në përshkrimin që i bënte monarkisë. Honori është në mënyrë të pazgjydhshme çështje "préférences."³² Por me këtë kuptim e përdorim edhe kur mendojmë për të nderuar dikë, duke i ofruar atij ose asaj një vlerësim publik, le të themi Urdhrit e Kanadasë. Sigurisht ky vlerësim do të humbiste çfarëdolloj vlere në qoftë se nesër vendosim t'ia japim çdo kanadezi të rritur.

Përkundraill këtij nocioni të honorit kemi nocionin modern të dinjitetit, i cili, sot, sa herë që zemë ngoje "dinjitetin e qenieve njerëzore" ose flasim për dinjitetin qytetar si diçka të brendaqenësishme, merr një kuptim universalist dhe egalitarist. Premisa bazë në këtë pikë është se të gjithë janë në një mendje për të.³³ Koncepti i dinjitetit është i vetmi që i shkon për shtat një shoqërie demokratike, ndaj dhe marginalizimi i konceptit të vjetër të honorit ishte i pashmangshëm. Por kjo do të thotë gjithashtu që format e njohjes së barabartë kanë qenë thelbësore për kulturën demokratike. Për shembull, fakti që gjithsecili duhet thirrur Mister, Mrs ose Miss* në vend të ca njerëzve që thirreshin Lord ose Lady, ndërsa ca të tjerë që thirreshin thjesht me mbiemër, ose më keq akoma thirreshin me emër, ka pasë qenë menduar si një element vendimtar në disa shoqëri demokratike, si Shtetet e Bashkuara të Amerikës. Për

³² Montesquieu, "La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions"; *De l'Esprit des Lois*, Livre III, kapitulli VII.

³³ Domethënia e kësaj lëvizjeje nga "honori" te "dinjiteti" është shtjelluar në mënyrë interesante nga Peter Berger te "On the Obsolescence of the Concept of Honour", në Stanley Hauerwas dhe Alasdair MacIntyre, eds., *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press), f. 172-181.

* Në anglisht zotëri, zonjë ose zonjushë.

arsye të ngjashme, para do kohësh, Mrs dhe Miss kanë rënë për t'i lëshuar vendin Ms*. Demokracia ka hyrë në politikën e njohjes së barazisë, e cila përgjatë viteve ka marrë forma të shumëllojshme, dhe sot është kthyer në formën e kërkesave për status të barabartë për kulturat dhe gjinitë.

Por rëndësia e njohjes dhe identifikimit është modifikuar dhe intensifikuar nga të kuptuarit e identitetit, që u shfaq bashkë me idealin e autenticitetit. Pjesërisht, kjo ishte gjithashtu një rrjedhojë e rënies së shoqërisë hierarkike. Në shoqëritë e mëparshme, ajo çka sot ne e quajmë identitet i një personi, në një masë të konsiderueshme fiksohej nga pozicioni i tij/saj në shoqëri. Domethënë sfondi që i jepte kuptim asaj çka personi njihte si të rëndësishme, përcaktohej në një shkallë të madhe nga vendi i tij/saj në shoqëri dhe nga lloji i rolit a veprimtarisë që kryente në gjirin e shoqërisë. Ardha e shoqërisë demokratike nuk se e shfuqizon atë veti, sepse njerëzit mund ta përkufizojnë ende vetveten nga rolet e tyre në shoqëri. Por këtë lloj identifikimi të prejardhur nga shoqëria e minon vendosmërisht pikërisht ideali i autenticitetit vetë. Tëksa shpërfaqet, fjala vjen me Herder-in, ai më bën thirrje të zbuloj mënyrën time origjinale të ekzistencës. Sipas përkufizimit, kjo nuk mund të ketë prejardhje shoqërore, po duhet të jetë gjeneruar së brendshmi.

Në natyrën e rastit në fjalë nuk ekziston diçka e tillë si gjenerimi së brendshmi i kuptuar si monolog, siç jam përpjekur ta argumentoj më sipër. Zbulimi im i identitetit tim nuk nënkupton se ia dola mbanë i vetmuar, por që e negociova nëpërmjet dialogut, pjesërisht të hapur, pjesërisht të brendshëm, me të tjerët. Ja pra, përse zhvillimi i një ideali të identitetit të gjeneruar së brendshmi i jep një rëndësi të re, thelbësore, njohjes. Identiteti im varet në mënyrë kritike nga marrëdhëniet dialoguese me të tjerët.

* Formë e re e anglishtes moderne që u drejtohet me të njëjtin term si zonjës edhe zonjushës.

Thelbësore është se kjo varësi nga të tjerët u rrit me epokën e autenticitetit. Një formë e varësisë ka ekzistuar gjithmonë. Identiteti i prejardhur nga shoqëria prej vetë natyrës së tij varej nga shoqëria. Por në epokën e mëparshme identifikimi nuk u ngrit kurrë si problem. Njohja sociale ndërtohej mbi identitetin e prejardhur nga shoqëria, nisur nga fakti që bazohej mbi kategori sociale që çdokush i merrte të mirëqena. Çështja me identitetin që e ka prejardhjen nga vetvetja, që është personal, origjinal, është se ai nuk e gëzon këtë njohje a priori. Atij i duhet ta fitojë atë nëpërmjet shkëmbimeve, por edhe mund të dështojë. Ajo çfarë ndodh me epokën moderne nuk është dhe aq nevoja për identifikim por për kushtet në të cilët ky mund të dështojë. Ja pra përse, sot, nevoja *njihet*, për herë të parë. Në kohët paramoderne njerëzit nuk flisnin për "identitetin" dhe "njohjen e tij", jo ngaqë njerëzit nuk kishin (atë çka ne e quajmë) identitet ose ngaqë ky nuk varej nga njohja, por sepse asokohe nuk përbënin kurrfarë problemi që të tematizoheshin si të tilla.

Nuk ka asgjë për t'u habitur që disa prej ideve embrionale rreth dinjitetit qytetar dhe njohjes universale, edhe pse jo në këto terma, mund t'i hasim te Rousseau-i, një nga fillesat e ligjëritit modern të autenticitetit. Rousseau-i është një kritik i ashpër i titujve hierarkikë, i "préférences". Në një pasazh kuptimplotë të *Ligjërata mbi pabarazinë*, ai shkon e përqëndrohet në një çast kritik kur shoqëria hyn në udhën e korrupsionit dhe padrejtësisë, kur njerëzit nisnin e dëshirojnë vlerësimin preferencial.³⁴ Në kontrast me këtë, Rousseau-i e sheh burimin e shëndetit në një shoqëri republikane, atje ku të gjithë njerëzit përpjesëtojnë në mënyrë të barabartë në

³⁴ Rousseau-i është duke përshkruar asambletë e para. "Chacun commença à regarder les autres et à vouloir être regardé soi-même, et l'estime publique eut un prix. Celui qui chantait ou dansait le mieux; le plus beau, le plus fort, le plus adroit ou le plus éloquent devint le plus considéré, et ce fut là premier pas vers l'inégalité, et vers le vice en même temps." *Discours sur l'Origine et les Fondements de l'Inégalité parmi les Hommes* (Paris: Granier-Flammarion, 1971), f. 210.

dritën e vëmendjes publike.³⁵ Por tema e identifikimit gjen trajtimin e hershëm më ndikues të saj tek Hegel-i.³⁶

Rëndësia e njohjes dhe identifikimit sot pranohet universalisht në një formë ose në një tjetër; në një rrafsh intim ne të gjithë jemi të vetëdijshëm se si e qysh identiteti mund të formohet ose të deformohet në kontaktin tonë me njerëzit me peshë. Në rrafshin social kemi një politikë të vazhdueshme të njohjes së barabartë. Të dy bashkë janë formësuar nga ideali në rritje e sipër i autenticitetit, dhe njohja luan një rol thelbësor në kulturën e rritur rreth e qark tij.

Në nivelin intim, ne mund të shohim se sa shumë nevoja ka një identitet origjinal dhe sa vulnerabël është në njohjen e dhënë ose jo nga njerëzit me peshë për ne. Nuk është për t'u befasuar që në kulturën e autenticitetit marrëdhëniet shihen si vendkyç lidhur me vetëzbulimin dhe vetëkonfirmimin. Marrëdhëniet e dashurisë nuk janë dhe aq të rëndësishme thjesht e vetëm për shkak të emfazës së përgjithshme në kulturën moderne lidhur me përmbushjen e jetës së zakonshme. Ato janë vendimtare edhe për arsye se janë testimet e identitetit të gjeneruar së brendëshmi.

Në rrafshin social, të mirëkuptuarit se identitetet formohen në dialog të hapur, të paformësuar nga një skenar social i parakaktuar, e ka bërë politikën e njohjes së barabartë edhe më qendrore e të sforcuar. Gjë që, në fakt, e ka rritur në mënyrë të ndjeshme

³⁵ Shih, për shembull, pasazhin në "Considerations sur le Gouvernement de Pologne" ku përshkruan një festival publik të lashtë ku të gjithë njerëzit merrnin pjesë, në *Du Contrat Social* (Paris: Garnier, 1962), f. 345; si dhe pasazhin paralel në "Lettre à D'Alembert sur les Spectacles," ibid., f. 224-225. Parimi bazë ishte që nuk duhej të kishte ndarje midis aktorëve dhe publikut, por gjithçka duhet të shihet nga të gjithë. "Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles? Qu'y montrera-t-on? Rien, si l'on veut... donnez les spectateurs en spectacles; rendezles acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, que tous en soient mieux unis."

³⁶ Shih *Fenomenologjia e shpirtit*, kapitulli 4.

stekën. Njohja e barabartë nuk është modeli më i përshtatshëm për një shoqëri demokratike të shëndetshme. Sipas një këndvështrimi modern me spektër të gjerë, refuzimi i saj mund të shkaktojë dëme tek ata të cilëve u mohohet. Në masën që përbrendësohet, projektimi i një imazhi inferior a poshtërues të një tjetër ka të ngjarë në të vërtetë që ai të shtrembërohet e të ndrydhet. Jo vetëm feminizmi bashkëkohor, por edhe marrëdhëniet racore dhe diskutimet për multikulturalizmin marrin krahë nga premisa se njohja e mohuar mund të jetë një formë shtypjeje. Mund të vihet në dyshim se mos ky faktor është ekzagjeruar, por një gjë është e qartë, të kuptuarit e identitetit dhe të autenticitetit ka ndërkallur një përmasë të re në politikën e njohjes së barabartë, e cila tani vepron me diçka të ngjashme me nocionin e saj të autenticitetit, të paktën për aq përfshihet denoncimi i shtrembërimeve të tjera të provokuara.

Në dritën e këtij kuptimi në zhvillim të njohjes dhe identifikimit gjatë këtyre dy shekujve të fundit mund të shohim se përse kultura e autenticitetit ka arritur t' u japë përparësi dy modeleve të të jetuarit së bashku që kam përmendur më sipër: (1) në nivelin social parimi vendimtar është ai i paanshmërisë, që kërkon për gjithkënd shanse të barabarta për të zhvilluar identitetin e vet, e që përfshin — siç jemi në gjendje ta shohim më qartë në ditën e sotme — njohjen universale të dallimeve të çfarëdolloj mënyre të rëndësishme për identitetin, qoftë gjinore, racore, kulturore, qoftë edhe që ka të bëjë me orientimin seksual të individit; dhe (2) në sferën intime, marrëdhënia identitet-formuese e dashurisë ka një rëndësi të dorës së parë.

Pyetja që shtrova në hyrje të këtij kapitulli ndoshta mund të bëhet edhe kështu: A mundet që një mënyrë të jetuari e qendësuar të vetja, në sensin që nënkupton trajtimin e lidhjeve tona sociale si diçka thjesht instrumentale, të përligjet nën dritën e idealit të autenticitetit? Sot ne mund edhe ta riformulojmë këtë duke pyetur nëse këto mënyra të pëlqyera të të jetuarit së bashku kishin për ta lejuar këtë lloj mënyre të shkëputur ekzistence.

(1) Në nivelin social mund të duket sikur përgjigjja është një po e prerë. Duket sikur njohja e dallimeve kërkon prej nesh gjithëgjithë të pranojmë disa parime të drejtësisë procedurale. Dhe nuk na kërkon t'i japim bindje e besnikëri të fuqishme republikës qytetare ose çfarëdolloj forme tjetër të organizimit politik të shoqërisë; ne mund ti "bashkohemi çlirët" sa kohë që e trajtojmë gjithkënd në mënyrë të barabartë. Vërtetë, madje mund të argumentohet se çdo shoqëri politike e bazuar në një nocion të fortë të vullnetit të mirë të përbashkët, nisur nga ky fakt mbështet jetën e disa njerëzve (të atyre që përkrahin nocionin e së mirës së përbashkët) mbi ca të tjerë (atyre që kërkojnë forma të tjera të së mirës) dhe kështu mohon njohjen e barabartë. Siç e pamë, diçka e këtillë është edhe premisa fundamentale e liberalizmit të asnjësisë, i cili, sot, ka shumë përkrahës.

Por kjo është tepër e thjeshtë. Duke mbajtur parasysh argumentin e kapitullit paraardhës, duhet të shtojmë pyetjen se çfarë nënkupton njohja e vërtetë e dallimeve. Kjo do të thotë të njohësh vlerën e barabartë të mënyrave të ndryshme të ekzistencës. Është pikërisht pranimi i vlerës së barabartë ajo çka kërkon politika e njohjes së identitetit. Por ku mbështetet barazia e vlerave? Më sipër pamë se thjesht fakti që njerëzit zgjedhin mënyra të ndryshme të ekzistuarit nuk i bën ata të barabartë; po ashtu as fakti që *ata* janë se u përkisnin gjinive, racave ose kulturave të ndryshme. Thjesht dallimi në vetvete nuk mund të jetë trualli i vlerës së barabartë.

Në qoftë se burrat dhe gratë janë të barabartë, kjo nuk vjen ngaqë nuk ndryshojnë prej njëri-tjetrit, po ngaqë ndryshimi anashkalohet nga disa përkatësi, të përbashkëta ose komplementare, të cilat përbëjnë vlerë. Ata janë qenie të afta për arsyen, dashurinë, kujtesën, dhe për njohjen dialoguese. Për të mbërritur së bashku në njohjen e ndërsjelltë të dallimit – domethënë të vlerës së barabartë të identiteteve të ndryshme – kërkohet që të na bashkojë diçka më shumë se besimi lidhur në këtë parim; duhet,

gjithashtu, të na bashkojnë edhe disa standarte të vlerës të cilat identitetet përkatëse përputhen si të barabarta. Lidhur me vlerën duhet të kemi një marrëveshje substantive, përndryshe parimi formal i barazisë ka për të rezultuar i zbrazur e i rremë. Ne mund t'i vimë pas qejfit me fjalë njohjes së barabartë, po kurrë nuk kemi për të pasur një mirëkuptim të njëmendtë mbi barazinë në qoftë se nuk japim e marrim diçka më shumë se kaq. Ashtu si edhe te vetëpërzgjedhja, të pranosh ndryshimin kërkon një horizont me domethënie, në këtë rast një horizont të përbashkët.

Kjo nuk dëshmon se duhet t'i përkasim një shoqërie të përbashkët politike; në mos, ne nuk mund t'i njohim të huajt. Dhe kjo nuk do të thotë vetvetiu se duhet ta marrim seriozisht shoqërinë politike, pjesë e së cilës jemi. Ka shumë gjëra që nevojitet të plotësohen. Por tanimë ne jemi në gjendje të shohim se si mund të ecë argumenti; se si zhvillimi dhe kujdesi rreth përbashkësisë së vlerave mes nesh yjen e bëhet e rëndësishme, ndaj dhe një nga mënyrat thelbësore se si e kryejmë këtë gjë është marrja pjesë së bashku në jetën politike. Kërkesat për të njohur dallimin në vetvete na shpijen përtej drejtësisë procedurale.

(2) Çfarë do të bëjmë me marrëdhëniet tona? A mund t'i këqyrim si instrument për përmbushjen tonë dhe kësisoj si me themel tentative? Në këtë pikë përgjigja është e lehtë. Sigurisht që jo, në qoftë se ato gjithashtu shkojnë për të formësuar identitetin tonë. Në qoftë se marrëdhëniet intensive të veteksplorimit kanë për të qenë identitet-formuese, atëherë në parim ato nuk mund të jenë një tentativë – megjithëse, mjerisht, ato në fakt mund të ndërpriten – dhe nuk mund të jenë thjesht instrumentale. Në fakt identitetet ndryshojnë, po ne i formojmë ato si identitetin e një personi që ka jetuar një pjesë të jetës dhe ka për të përmbyllur një jetë të plotë. Unë nuk e përkufizoj identitetin “unë më 1991”, përkundazi përpiqem t'i jap kuptim jetës sime ashtu siç ka qenë dhe si e projektoj në të ardhmen në bazë të asaj që ka qenë.

Marrëdhëniet e mia identitet-përkufizuese nuk mund të shihen as në parim, as paraprakisht, si diçka e tepërt, të destinuara për t'u zëvendësuar. Në qoftë se veteksplorimi shkon dhe merr formën e marrëdhënieve në seri dhe parimisht të përkohshme, atëherë nuk jam duke eksploruar identitetin tim, po disa modalitete të kënaqësisë.

Në dritën e idealit të autenticitetit duhet të duket se, të kesh marrëdhënie thjesht instrumentale është të veprosh në një mënyrë vetëbudallallepëse. Nocioni që dikush mund të ndjekë këtë udhë për t'u përmbushur ngjan iluziv, pakashumë i ngjashëm me idenë që dikush mund të zgjedhë vetveten pa e ditur se ka një horizont domethënës përtej zgjidhjes.

Sidoqoftë kjo është çka mund të sugjerojë ky argument i skicuar shpejt. Mbërritur në këtë pikë nuk mëtoj se kam nxjerrë përfundime të qëndrueshme, po shpresoj se kam bërë diçka të sugjeroj se fushëveprimi i argumentit racional është shumë më i madh nga ç'hamendësohet shpesh, ndaj dhe ky eksplorim i burimeve të identitetit ka një farë kuptimi.

VI

RRËSHQITJA NË SUBJEKTIVIZËM

Deri këtu kam sugjeruar një mënyrë të vështruari në atë që është quajtur "kultura e narcisizmit", përhapjen e një botëkuptimi që e bën vetërealizimin vlerën më të madhe në jetë dhe që duket se njih pak kërkesa morale të jashtme apo angazhime serioze ndaj të tjerëve. Në të dyja këto aspekte nocioni i vetërealizimit na shfaqet tepër i përqendruar te vetja, prej këndeje vjen edhe termi "narcisizëm". Po them se duhet ta këqyrim këtë kulturë si pasqyruese të pjesshme të një aspirote etike, idealit të autenticitetit, po të tillë që nuk i licenson vetë mënyrat egocentrike. Madje në dritën e këtij ideali këto na shfaqen si mënyra deviate dhe banale.

Kjo kontraston me dy mënyra të tjera të zakonshme të të kundruarit të kësaj kulture, që e shohin këtë ose (a) si vërtet të fuqizuar nga ideali i vetërealizimit, ndërkohë që ky ideal kuptohet si egocentrik sikurse edhe praktikët që rrjedhin prej tij; ose (b) thjesht si shprehje vetindulgjence dhe egoizmi, çka do të thotë të pa shtyra aspak nga ndonjë ideal. Në praktikë këto dy këndvështrime kanë prirjen të afrohen me njëri-tjetrin dhe të bëhen njësh, sepse ideali që supozohet nga (a) është kaq ulët dhe kaq vetindulgjent sa virtualisht bëhet i padallueshëm nga (b).

Tani (a) supozon në fakt se kur njerëzit propozojnë një formë tepër të egocentrike të vetërealizimit, ata nuk ndikohen nga konsi-

deratat e dy kapitujve të mëparshëm; ose ngaqë aspiratat e tyre nuk kanë të bëjnë me idealin e autenticitetit që jam duke gjurmuar, ose ngaqë pikëpamjet morale të njerëzve janë gjithsesi të pavarura nga arsyeja. Mund të supozosh se ata janë të pandikueshëm ndoshta ngaqë e mendon autenticitetin si një ideal tepër të ulët, pakashumë si një thirrje për vetindulgjencë të maskuar përciptas; ose ngaqë pavarësisht natyrës së idealeve bashkëkohore, i përmbahesh pikëpamjes subjektiviste rreth bindjeve morale si projektme të thjeshta që arsyeja nuk mund t'i tjetërsojë.

Ciladoqoftë, si (a) dhe sigurisht, a fortiori, (b), e pikturojnë kulturën e narcisizmit si diçka në paqe me vetveten, ngaqë prej çdo leximi ajo është në teori saktësisht ashtu siç është edhe në praktikë. Ajo u përgjigjet aspiratave të veta dhe, kështu, i shpëton argumentit. Në të kundërt, pikëpamja ime e tregon atë gjithë tension, duke jetuar një ideal që nuk rroket plotësisht dhe që i kuptuar siç duhet do të sfidojë shumë praktika të saj. Ata që e jetojnë atë, duke marrë pjesë në gjendjen tonë njerëzore, mund të kujtohen për ato tipare të gjendjes sonë që dëshmon se këto praktika janë të diskutueshme. Kultura e narcisizmit jeton një ideal që po bie sistematikisht gjithnjë e më poshtë.

Po në qoftë se kam të drejtë, atëherë ky fakt ka nevojë për shpjegime. Pse shkon e bie nën idealin e vet? Çfarë e bën etikën e autenticitetit të prirur pas këtij lloji deviacioni drejt banalitetit?

Sigurisht që, në një nivel, motivimi për të adoptuar sa më shumë forma vetëqendësuese mund të jetë mëse i qartë. Lidhjet tona me të tjerët, por edhe kërkesat morale të jashtme, mund të hyjnë lehtësisht në konflikt me zhvillimin tonë personal. Kërkesat për karrierë mund të jenë të papajtueshme me detyrimet kundrejt familjes sonë ose me bindjet që ushqejmë kundrejt ndonjë kauze ose parimi më të gjerë. Jeta mund të ngajë më e lehtë në se njeriu i shpërfill këto shtrëngime të jashtme. Vërtetë, në disa kontekste të caktuara, ku njeriu përpiqet të përcaktojë një identitet të brishtë

dhe në konflikt, lënia mënjanë e shtrëngimeve mund të ngjajë i vetmi shteg për të mbijetuar.

Por konfliktet morale të kësaj natyre, me gjasë, kanë ekzistuar gjithmonë. Çfarë ka nevojë të shpjegohet është lehtësia relativisht më e madhe me të cilën sot këto shtrëngime të jashtme mundet të flaken ose delegjitimizohen. Atje ku paraardhësit tanë në një shteg të ngjashëm vetëkonfirmimi kishin për të vuajtur me përunjësi nga një ndjenjë e palëkundshme faji a së paku shkeljeje të rregullit legjitim, shumë bashkëkohës ecin mepërmes dhe pa e prishur gjakun dhe ndjekin pamëdyshje vetëzhvillimin e tyre.

Një pjesë e shpjegimit gjendet në sferën sociale. Pak më sipër, në kapitullin e dytë, folam për përkrahje të kulturës moderne që e nxjerrin atë nga ndryshimi social. Ndonëse mendoj se çdo shpjegim i thjeshtë e njëkahësh nuk ka për të pirë ujë, është e qartë se ndryshimi social ka luajtur një rol të dorës së parë në formësimin e kulturës moderne. Disa mënyra të menduarit dhe të ndjerit mundet ato vetë ta lehtësojnë ndryshimin social, por kur ky vjen në shkallë të gjerë mund t'i përforcojë këto mënyra dhe t'i bëjë të duken të pashmangshme.

Pa pikë dyshimi, kështu është rasti i formave të ndryshme të individualizimit modern. Idetë individualiste u zhvilluan në mendimin dhe ndjeshmërinë, veçanërisht të europianëve të shkolluar, përgjatë shekullit të shtatëmbëdhjetë. Ka të ngjarë kjo të ketë lehtësuar rritjen e formave të reja politike që sfiduan hierarkitë e lashta si dhe mënyrat e reja të jetës ekonomike, që i jepnin një vend më të madh tregut dhe ndërmarrjeve sipërmarrëse. Por sapo këto forma të reja kanë zënë vend dhe njerëzit janë rritur me to, atëherë ky individualizëm është forcuar tejmasë ngaqë ka hedhur rrënjë në praktikën e përditshme të këtyre njerëzve, në mënyrën se si ata sigurojnë jetesën dhe se si hyjnë në marrëdhënie me të tjerë në jetën politike. Ky vjen e duket si i vetmi botëkuptim i konceptueshëm, që, s' do mend, nuk ishte për paraardhësit e tyre që i hapën këto shtigje.

Ky lloj procesi përforcues mund të ndihë në shpjegimin e rrëshqitjes drejt kulturës së autenticitetit. Siç e pamë, format vetë-qendërsuese janë deviate në dy aspekte. Ato prirën ta qendërsojnë përmbushjen tek individ, duke i shndërruar përkatësitë e tij/saj në thjesht instrumentale; me fjalë të tjera, shtojnë drejt një *atomizmi* social. Dhe janë të prirura ta shohin përmbushjen si thjesht të vetvetes, duke shpërfillur ose delegjitimuar kërkesat që vijnë nga përtej dëshirave ose aspiratave tona, qofshin ato nga historia, tradita, shoqëria, natyra ose Perëndia; me fjalë të tjera, ushqejnë një antropocentrizëm radikal.

Nuk është e vështirë të shohësh se si të dyja këto qëndrime vijnë e fortifikohen në shoqëritë moderne industriale. Qysh në fillim kjo lloj shoqërie nënkupton lëvizshmëri, fillimisht me shpërnguljen e fshatarëve nga tokat e tyre drejt qytetit, më pas me kalimin e oqeanëve dhe kapërcimin e kontinenteve drejt viseve të reja, ndërsa sot, përfundimisht, me zhvendosjen nga një qytet në tjetrin në ndjekje të shanseve për një vend pune. Në një farë kuptimi, lëvizshmëria na është bërë e detyrueshme. Lidhjet e vjetra janë këputur. Në të njëjtën kohë, përbërja e qyteteve është transformuar nga përqendrimet e pakufi të popullsisë në metropolet moderne. Nga vetë natyra e saj, kjo nënkupton kontakte gjithnjë e më shumë impersonale dhe rastësore, në vend të marrëdhënieve intensive, kokë-më-kokë, të njëherë e njëkohshme. E gjithë kjo nuk mund të mos gjenerojë një kulturë ku botëkuptimi i atomizmit social vjen dhe përforcohet gjithnjë e më shumë.

Veç kësaj, shoqëritë tona teknokratike dhe burokratike i kushtojnë gjithnjë e më shumë rëndësi arsyes instrumentale. Kjo gjë nuk mund të mos e fortifikojë atomizmin, duke qenë se na shtyn t'i këqyrim bashkësitë tona, ashtu si gjithçka tjetër, në një perspektivë të instrumentalizuar. Por, nga ana tjetër, prodhon antropocentrizmin duke na shtyrë të marrim një qëndrim instrumentalizues kundrejt të gjithë aspekteve të jetës sonë dhe gjithçkaje

që sillet rreth e qark saj; kundrejt të kaluarës, natyrës si dhe mbarë-vajtjes sonë sociale.

Kështu që një pjesë e shpjegimit për devijimin në kulturën e autenticitetit duhet kërkuar te fakti i të jetuarit në një shoqëri industriale-teknologjike-burokratike. Në fakt, kapja mbas arsyes instrumentale është e dukshme në një sërë mënyrash e në një shumëllojshmëri aspektesh të lëvizjes së potencialit njerëzor, qëllimi mbizotërues i së cilës synohet të jetë vetërealizimi. Shumë shpesh për të arritur integrimin psikik ose paqen shpirtërore na ofrohen teknika të bazuara në zbulime shkencore të supozuara. Ëndrra e zgjidhjes së shpejtë është gjithashtu e pranishme këtu, ashtu si kudogjete, pavarësisht faktit se qysh në fillim dhe ende sot e kësaj dite qëllimi i vetërealizimit është kuptuar si i kundërt me kontrollin thjesht instrumental. Teknika e zgjidhjes së shpejtë për çlirimin nga shqetësimet është kontradikta përfundimtare.

Por skena e shoqërisë nuk na e tregon të gjithë ngjarjen. Ka gjithashtu arsye të brendshme të idealit të autenticitetit, të cilat lehtësojnë rrëshqitjen. Në fakt nuk ka pasur një rrëshqitje të vetme; ka pasur dy, të cilat kanë pasur marrëdhënie komplekse, të kryqëzuara.

E para është ajo për të cilën po flas, rrëshqitja drejt modelit vetëqendësues të idealit të vetërealizimit në kulturën popullore të kohës sonë. E dyta është një lëvizje e kulturës së "lartë", për kah një lloj nihilizmi, një mohim i të gjithë horizonteve me domethënie, e cila po procedon prej një shekulli e gjysmë. Figura madhore këtu është Nietzsche (ndonëse ai e përdorte termin "nihilizëm" në një tjetër kuptim, për të përcaktuar diçka që ai e refuzonte), edhe pse rrënjët e formave të shekullit të njëzetë duhen gjetur në imazhin e "poete maudit" dhe te Baudelaire-i. Aspektë të kësaj linje mendimi gjetën shprehje në disa drejtime të modernizmit dhe ajo shfaqet ndër autorë, të cilëve sot u referohen si postmodernë, si Jacques Derrida ose i ndjeri Michel Foucault.

Impakti i këtyre mendimtarëve është paradoksal. Ata e mbartin sfidën e tyre nëqane ndaj kategorive tona të zakonit deri në pikën që "dekonstruktojnë" idealin e autenticitetit dhe vetë nocionin e unit. Por në fakt, kritika nëqane e të gjitha "vlerave", ashtu siç është krijuar, nuk mund veç të ekzaltojë dhe të përforcojë antropocentrizmin. Në fund, ajo e lë individin me të gjithë dyshimet e tij/saj rreth kategorisë së "unit", me një ndjenjë pushteti dhe lirie të papenguar para një bote që nuk të imponon standarte, e gatshme t'jepet "lojës së lirë"³⁷ ose t'i gëzohet estetikës së vetes.³⁸ Meqenëse kjo teori "më e lartë" filtron poshtë në kulturën popullore të autenticitetit – ne mund ta shohim këtë gjë, fjala vjen, në radhët e studentëve që janë në kapërcyell të dy kulturave – ajo përforcon edhe më shumë modelet vetëqendësuese, u jep atyre një farë lustre prej përligjeje më të thellë filozofike.

E megjithatë e gjitha kjo vjen, kam dëshirë të pohoj, nga të njëjtat burime ashtu si edhe ideali i autenticitetit. Si mund të ndodhë një gjë e tillë? Evokimi i estetikës nga Michel Foucault, në një nga intervistat e fundit, na dëfton udhën e drejtë. Por në mënyrë që lidhjet e këtushme t'i bëjmë të lexueshme, na duhet të paraqesim disa aspekte ekspresive të individualizmit modern.

Nocioni se çdonjëri prej nesh ka një mënyrë origjinale të të qenit njeri bën që gjithsecilit prej nesh i duhet të zbulojë se çdo të

³⁷ Lidhja midis antihumanizmit të Derrida-s dhe një ndjenje radikale, të papenguar liric, shfaqet në pasazhe si ai për të cilën aludohet këtu, ku ai përshkruan mënyrën e vet të mendimit si diçka që "afirmojnë lojën e lirë dhe rreket të shkojë përtej njeriut dhe humanizmit, duke qenë emri i emri i asaj qenieje, e cila gjatë gjithë historisë së metafizikës ose të ontologjisë – me fjalë të tjera, nëpërmjet historisë së të gjithë historisë së tij – ka ëndërruar për praninë e plotë, themelin bazë, zanafillën dhe fundin e lojës." Derrida, "Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences" në Richard Macksey dhe Eugenio Donato, eds., *The Structuralist Controversy* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1972), f. 264-265.

³⁸ Michel Foucault, intervistë, në H. Dreyfus dhe P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), f. 245, 251.

thotë të jesh vetvetja. Por ky zbulim nuk mund të bëhet duke u konsultuar me modele para ekzistuese, nëpërmjet hipotezave. Ai mund të bëhet vetëm duke e artikuluar rishtazi. Ne zbulojmë atë çka kemi te vetja dhe që pret të dalë për t' u shndërruar në mënyrë të jetuari, duke i dhënë shprehje në të folurën dhe veprimin tonë asaj çka është origjinale te ne. Nocioni që zbulimi vjen përmes të shprehurit ka të bëjë me atë që unë dua të rrok në të folurën e "ekspresivizmit" të nocionit modern të individit.³⁹

Kjo gjë na sugjeron aty për aty një analogji të afërt, madje një lidhje, midis vetëzbulimit dhe krijimit artistik. Me Herder-in, dhe kuptimin ekspresivist të jetës njerëzore, lidhja bëhet shumë e ngushtë. Krijimi artistik bëhet metoda paradigmatiche përmes së cilës njerëzit mund të mbërrijnë te vetëpërcaktimi. Në një mënyrë ose një tjetër, artisti bëhet rasti paradigmatic i qenies njerëzore, si element i vetëpërcaktimit origjinal. Qysh aty nga vitet 1800, ka pasur një prirje për ta heroizuar artistin, për të parë në jetën e tij/saj thelbin e gjendjes njerëzore dhe për ta adhuruar atë si vizionar, krijues të vlerave kulturore.

Por sigurisht, bashkë me këtë ka zënë vend një tjetër kuptim i artit. Duke mos u përkufizuar më kryesisht si imitim, si *mimesis* i realitetit, sot arti shihet më shumë në termat e krijimit. Të dyja këto ide shkojnë krah për krah me njëra-tjetrën. Nëse ne bëhemi vetvetja duke shprehur atë çka jemi, dhe nëse ajo çka ne bëhemi është, hipotetikisht, diçka origjinale, pra, jo e bazuar në diçka që ka ekzistuar para nesh, atëherë ajo çka ne shprehim nuk është një imitim i asaj që ka paraekzistuar, po një krijim i ri. Ne e mendojmë imagjinatën si krijuese.

Le ta shohim pak më nga afër këtë rast, i cili është shndërruar në një paradigme për të gjithë ne, ku unë zbuloj veten përmes punës sime si artist, pra, përmes asaj që krijoj. Vetëzbulimi kalon përmes

³⁹ Kam folur gjerë e gjatë për ekspresivizmin te *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), kapitulli 1, dhe te *Sources of the Self*, kapitulli 21.

një krijimi, përmes bërjes së diçkaje origjinale dhe të re. Unë krijoj një gjuhë të re artistike – një mënyrë të re të pikturuarit, një metër ose formë të re poetike, një mënyrë të re të shkruajturit të romanit – dhe përmes kësaj, dhe vetëm kësaj, unë realizoj atë që është tek unë dhe pret të bëhet. Vetëzbulimi kërkon *poiesis*, të kryerit. Kjo do të luajë një rol të dorës së parë në një nga drejtimet që ka evoluar kjo ide e autenticitetit.

Po para se t'i hedhim një sy kësaj, dëshiroj të theksoj lidhjen e ngushtë midis ideve tona të rëndomta të vetëzbulimit dhe punës së artistit krijues. Ashtu si arti, vetëzbulimi angazhon imagjinatën. Mendojmë për njerëz që kanë mbërritur një shkallë origjinaliteti në jetën e tyre si për "krijues". Fakti që i përshkruajmë jetët e personave që nuk janë artistë në terma artistikë shkon me prirjen tonë për t'i konsideruar artistët pak a shumë si realizues paradigmaticë të vetëpërkufizimit.

Por ka edhe një varg tjetër arsyes për këtë afërsi të ngushtë të artit me vetëpërkufizimin. Jo vetëm se të dy bashkë nënkuptojnë *poiesis*-in krijues. Gjithashtu vetëpërkufizimi qysh herët vjen e dallohet përkundër moralitetit. Disa i konsiderojnë të lidhur ngushtë njërin me tjetrin. Rousseau-i, për shembull, shprehet: "le sentiment de l'existence" kishte për të më bërë një krijesë të përsosur morale po të isha në kontakt të plotë me të. Por u pa shumë shpejt se nuk ishte domosdoshmërisht kështu. Kërkesat për të vërtetën e vetvetes, kontaktit me veten, harmonisë brenda nesh mund të jenë krejt të ndryshme nga kërkesat për trajtim të drejtë që gjithkush pret t'u akordojmë të tjerëve. Në fakt, vetë ideja e origjinalitetit, dhe nocioni bashkëshoqërues se konformizmi social mund të jetë armiku i autenticitetit, na kall idenë se autenticitetit i duhet të luftojë kundër *disa* rregullave të imponuara nga jashtë. Sigurisht ne mund të besojmë se kjo gjë ka për të qenë në harmoni me rregullat e drejta, po të paktën është e qartë se ekziston një dallim konceptual midis këtyre dy lloj kërkesash, asaj të së

vërtetës te vetja dhe atyre të drejtësisë ndërsubjektive.

Kjo shpërfaqet gjithnjë e më qartë në njohjen e faktit se kërkesat e autenticitetit janë të lidhura ngushtë me estetikën. Ne jemi tejet të familjarizuar me këtë term dhe mendojmë se estetika ka qenë kurdoherë një kategori për njerëzit, cilëtdo qofshin ata, për aq kohë sa e kanë dashur artin dhe të bukurën. Po ja që nuk është kështu. Nocioni i estetikës na shfaqet nga një tjetër ndryshim paralel në kuptimin e artit në shekullin e tetëmbëdhjetë, i lidhur me zhvendosjen e modeleve nga imitimi drejt krijimtarisë.

Atje ku arti është kuptuar kryesisht si një lloj imitimi i realitetit, ai mund të përkufizohet në termat e realitetit të portretizuar, ose manierës së tij portretizuese. Por shekulli i tetëmbëdhjetë sheh edhe një tjetër zhvendosje drejt subjektit, paralele me atë që kam përshkruar më sipër në lidhje me filozofinë e ndjenjës morale. Specificiteti i artit dhe i së bukurës mresht së përkufizuarit në termat e realitetit ose të manierës së tij përshkruese dhe vjen e identifikohet nga llojet e ndjenjës që ngjall te ne, një ndjenje të një lloji të veçantë, të ndryshme nga morali dhe llojet e tjera të kënaqësisë. Edhe një herë është Hutcheson-i, që sjell këtu Shaftesbury-n, i cili është një pionier në këtë hulli mendimi dhe që aty nga fundi i shekullit u bë i famshëm, thujse kanonik, përmes formulimit të dhënë nga Immanuel Kant-i.

Për Kant-in, që ndjek Shaftesbury-in, e bukura nënkupton një ndjesi kënaqësie, po një ndjesi që dallon nga përmbushja e çdo dëshire, madje edhe nga kënaqësia e përftuar prej epërsisë morale. Bëhet fjalë për një kënaqësi në vetvete, ciladoqoftë ajo. E bukura të ofron një ndjenjë përmbushjeje natyrore të vetën. Synimi i saj është i brendshëm.

Por edhe autenticiteti vjen e kuptohet në mënyrë paralele, si synim i saj. Siç e përshkrova më sipër, ai lind prej zhvendosjes tek ne të qendrës së rëndësës së kërkesës morale: vetëvërtetësia dhe vetëkërësia shihen gjithnjë e më shumë jo si mjete morale, siç përkufizohet

fizohen në mënyrë të pavarur, po si diçka e vlefshme në vetevetë. Vetëtërësia dhe estetika janë gati për t'u puqur, në një njësi së cilës Schiller-i i dha një shprehje pafundësisht ndikuese me veprën *Letra mbi Edukimin Estetik të Njeriut*.⁴⁰ Për Schiller-in të shijuarit e së bukurës na jep një njëjësi dhe tërësi që shkon përtej atyre ndarjeve që ngrenë krye te ne prej ndeshjes midis moralit dhe dëshirës. Kjo tërësi është diçka e ndryshme nga arritja e moralitetit dhe, tekefundit, Schiller-i duket sikur lë të nënkuptohet se ajo është diçka më e lartë ngaqë na përfshin totalisht në një mënyrë që moraliteti nuk është në gjendje ta bëjë dot. Sigurisht që për Schiller-in të dyja janë ende të pajtueshme, madje bashkërendohen. Por, nga ana tjetër, ato janë të gatshme t'i kundërvihen sho-shoqes sepse tërësia estetike është një objektiv i pavarur, me *telos*-in e vet, me formën e vet të së mirës dhe të kënaqësisë.

E gjithë kjo kontribuon në lidhjet e ngushta midis autenticitetit dhe artit. Dhe ndihmon për të shpjeguar disa nga zhvillimet e nocionit të autenticitetit në dy shekujt e fundit; veçanërisht, zhvillimin e formave ku kërkesat e autenticitetit janë ndeshur me ato të moralitetit. Autenticiteti përfshin origjinalitetin dhe kërkon të ngjallë revoltë kundër konvencionit. Është e lehtë të vëresh se si moraliteti standart në vetvete mund të ndodhë të shihet si i pandashëm nga konvencioni mbyës. Moraliteti, ashtu siç kuptohet normalisht, nënkupton qartazi ndrydhjen e asaj që është elementare dhe instiktive te ne, shumë prej dëshirave tona më të thella e më të fuqishme. Kësisoj zhvillohet një degë e kërkimit të autenticitetit që ia kundërvë atë moralit. Nietzsche, i cili kërkon një farë vetëbërjeje në regjistrin estetik, e sheh këtë krejt të papajtueshme me etikën tradicionale me frymëzim të krishterë të bamirësisë. Dhe ai vetë u pasua dhe u kapërcye

⁴⁰ Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, përkth. Elizabeth Wilkinson dhe L. A. Willoughby, botim dygjuhësh (Oxford: The Clarendon Press, 1967).

nga përpjekje të ndryshme për të mbështetur thellësitë instinktive, madje dhunën, kundër etikës së rendit "borgjez". Ndonëse në mënyra nga më të ndryshmet, shembujt më të spikatur në shekullin tonë janë: Marinetti dhe futuristët, Antonin Artaud dhe teatri i tij i mizorive, si dhe George Bataille. Kulti i dhunës ishte edhe një nga rrënjët e fashizmit.

Kështu që autenticiteti mund të zhvillohet në shumë degë. A janë të gjitha njëlloj të legjitimizuara? Jo, përmendimin tim. Me këtë nuk po rrekem t'ju them që këta apostuj të së keqes e kanë thjesht gabim. Ata mund të kenë ndeshur diçka, një farë tensioni brenda vetë idesë së autenticitetit, që mund të na tërheqë në më shumë se një drejtim. Por unë mendoj se variantet popullore "postmoderne" në ditët e sotme, të cilët janë përpjekur të delegjitimizojnë horizonte me domethënie, siç shohim me Derrida-në, Foucault-në dhe pasuesit e tyre, në thelb nuk bëjnë gjë tjetër veçse propozojnë forma deviante. Devijimi shkon e merr formën e shpërfilljes lidhur me një takëm kërkesash mbi autenticitetin dhe ndërkohë fokusimit ekskluzivisht te një tjetër.

Shkurtimisht mund të themi se autenticiteti (A) nënkupton (i) krijim, ndërtim, si dhe zbulim, (ii) origjinalitet, dhe shpesh (iii) kundërvënie ndaj rregullave të shoqërisë, madje potencialisht edhe ndaj atij që ne e njohim si moralitet. Por, siç e kemi parë, është po aq e vërtetë që ai (B) kërkon (i) hapje ndaj horizonteve me domethënie (sepse ndryshe krijimi humbet sfondin që mund ta shpëtojë nga rëndomtësia) dhe (ii) një vetëpërcaktim në dialogim. Duhet pranuar se këto kërkesa mund të përshkohen nga një farë tensioni. Ajo çka duhet të jetë gabim është të privilegjuarit e thjeshtë të njërit kundër tjetrit, të (A-së) të themi, në kurriz të (B-së), ose vice versa.

Këtë nënkuptojnë sot doktrinat në modë të "dekonstruktimit". Ato theksojnë (A.1) natyrën krijuese, konstruktive të gjuhëve tona ekspresive duke harruar ndërkohë krejtësisht (B.i). Dhe rrokin

format ekstreme të (A.iii), amoralizmin e krijuntarisë, ndërkohë duke harruar (B.ii), suazën dialoguese që na lidh me të tjerët.

Këtu ka diçka që nuk shkon, sepse këta mendimtarë përvetësojnë vetëm një copë nga sfondi i botëkuptimit të autenticitetit, si për shembull në kuptimin e tyre për fuqinë krijuese, vetëkonstitutive të gjuhës. Kjo është diçka që edhe filozofia më pak rigorozë e jetës njerëzore nuk mund ta pranojë. Megjithatë, ata duan të marrin prej saj ndërsa shpërfillin disa prej përbërësve më esenciale.

Gjithsesi, e drejtë ose jo, ne mund të shohim se sa i fortë mund të bëhet tundimi për të përqaftuar këtë lloj teorie. Ajo është implicite brendapërbrenda vetë idealit të autenticitetit, në tensionin mes anëve që unë i identifikova si (A) dhe (B). Dhe sapo dikush hidhe në këtë drejtim, duke ekzaltuar (A)-në mbi (B)-në, diçka tjetër vjen e hyn në lojë. Të kuptuarit e vlerës si e krijuar jep një ndjenjë lirie dhe pushteti. Në shekullin e njëzetë, joshja nga dhuna ishte histori dashurie me pushtetin. Por edhe në trajtat e veta më të zbutura, teoritë neoniçeane gjenerojnë një ndjesi lirie radikale.

Kjo lidhet me atë idenë tjetër, e cila siç e kam thënë ka qenë e lidhur ngushtë me autenticitetin qysh nga fillimi, lirinë e vetëpërcaktuar. Marrëdhëniet e tyre kanë pasë qenë komplekse, duke përfshirë afrimitetin edhe kundërvënien.

Afrimiteti është i qartë. Vetë autenticiteti është një ide e lirisë; ai nënkupton zbulimin tim të qëllimit të jetës sime, përkundër kërkesave të konformimit të jashtëm: Baza për një aleancë gjendet në të. Por kjo është pikërisht çka i bën ndryshimet gjithnjë e më vendimtare. Sepse, kur shtyhet deri në skaj, nocioni i lirisë së vetëpërcaktuar nuk njeh kurrfarë kufiri a gjëje të dhënë që duhet respektuar gjatë ushtrimit të së drejtës së zgjedhjes së vetëpërcaktuar. Ai lehtësisht mund të çbalancohet për kah trajtat më të skajshme të antropocentrizmit. S'do mend që ka edhe një variant social të formuluar te *Kontrata Sociale* e Rousseau-së dhe përpunuar sipas mënyrës së tyre nga Marx-i dhe Lenin-i, e cila,

sigurisht, e lidh individin me shoqërinë. Por në të njëjtën kohë këto variante me ateizmin e tyre, si dhe me agresivitetin e tyre ekologjik, i cili ia ka kaluar edhe atij të shoqërisë kapitaliste, e kanë shtyrë përqendrimin te njeriu drejt lartësive të reja.⁴¹

Tekefundit, autenticiteti nuk mund dhe nuk duhet të bëjë të njëjtën rrugë me lirinë e vetëpërcaktuar. Kështu shkon e pret degën ku është ulur. Gjithsesi këtu tundimi është i kuptueshëm. Dhe atje, ku, për çfarëdo arsyeje, tradita e autenticitetit bie në antropocentrizëm, aleanca lehtësisht rekomandon vetveten, bëhet pothuaj e papërballueshme. Kjo ndodh ngaqë antropocentrizmi duke fshirë gjithë horizontet me domethënie, na kanoset me një humbje të kuptimit të gjërave dhe për rrjedhojë banalizimin e gjykimeve tona. Për një çast e kuptojmë gjendjen tonë si një tragjedi të madhe: të vetëm në një gjithësi të shurdhët dhe pa kuptim të brendshëm, të dënuar për të krijuar vlerë. Por një çast më mbas, e njëjta doktrinë, nga prija e saj e natyrshme përfton një botë të sheshtë, në të cilën nuk ka zgjedhje shumë kuptimplota mbasi nuk ka çështje vendimtare. Fati i doktrinave të mëdha "postmoderne" që kam përshkruar këtu, sikundër ndikojnë në universitetet e Amerikës së Veriut, ilustron këtë. Ato bëhen më lajkatare e më dashamirëse se origjinali. Lajkatare, ngaqë tekefundit shërbejnë për të inkurajuar imazhe gjithnjë e më egocentrike të autenticitetit. Dashamirëse, ngaqë kuptohen në përkrahje të kërkesave për të njohur ndryshimin. Në një universitet amerikan, Foucault në përgjithësi shihet, në mënyrë emfatike, si figurë e së majtës. Por kjo s'do të thotë që e njëjta gjë ndodh edhe në Francë, madje aq më pak në Gjermani.⁴²

⁴¹ Marrëdhënien midis këtyre dy ideve e kam shtjelluar gjerë e gjatë te *Hegel-i* (Cambridge: University Press, 1975).

⁴² Shihni artikullin interesant nga Vincent Descombes mbi *Foucault: A Critical Reader*, ed. David Hoy (Oxford: Blackwell, 1986), në *The London Review of Books*, 5 mars 1987, f. 3, ku ai flet për perceptimin tejet të ndryshëm që i bëhet Foucault-së në Shtetet e Bashkuara dhe në Francë; dhe gjithashtu Jürgen Habermas,

Në një botë të sheshuar, atje ku horizontet me kuptim zbehen, ideali i lirisë së vetëpërcaktuar ushtron një tërheqje më të fuqishme. Duket që kuptimësia mund të përcillet nga zgjedhja, duke e shndërruar jetën time në një ushtrim të lirisë, madje edhe kur të gjitha burimet e tjera dështojnë. Liria e vetëpërcaktuar pjesërisht është zgjedhja e dështuar e kulturës së autenticitetit, ndërkohë që në të njëjtën kohë është edhe oguri i zi i tij, qëkurse intensifikon më tej antropocentrizmin. Kjo vendon një rreth vicioz që na çon drejt një pike ku vlera më e madhe që na mbetet është vetë zgjedhja. Por, siç e pamë më sipër, kjo kthen kokëposhtë si idealin e autenticitetit ashtu edhe etikën bashkëshoqëruese të njohjes së dallimeve.

Këto janë shtrembërimet dhe dobësitë brendapërbrenda kulturës së autenticitetit, të cilat bashkë me trysnitë e një shoqërie të atomizuar, e çojnë kokëngulthi në humbje.

The Philosophical Discourse of Modernity, përktheu. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

VII

LA LOTTA CONTINUA

Kam dhënë një portret të kulturës së autenticitetit, madje edhe në variantet e saj më "narcisiste", nisur nga një ideal i autenticitetit, i cili, i kuptuar ashtu siç duhet, i dënon këto variante. Është një kulturë që vuan nga një tension strukturor. Kjo është në kontrast me pikëpamjen e zakonit për format më egocentrike të vetë-realizimit si thjesht produkt i egoizmit vetindulgjent, ose në rastin më të mirë si i vënë në veprim nga një ideal jo më i mirë se praktikatat më pak të admirueshme.

Pse i mbahem kësaj pikëpamjeje? E po, arsyeja e parë është se mua më duket e vërtetë. Ky ideal më ngjan se është ende veprues në kulturën tonë, dhe tensioni duket se është po aty. Por nëse pikëpamja ime është e vërtetë, cilat janë pasojat për veprimin tonë? Vështirimi i gjërave sipas mënyrës që unë propozoj çon në një qëndrim krejt të ndryshëm ndaj kësaj kulture. Një qëndrim i përbashkët sot, sidomos për kritikë si Bloom, Bell dhe Lasch, është vështirimi dyshues ndaj qëllimit të vetërealizimit si të infektuar nga egoizmi; kjo mund të shpjegohet lehtësisht në dënimin qorrazi të kulturës së autenticitetit. Nga ana tjetër, për njerëzit që janë tepër "brenda" kësaj kulture gjithçka është përbukuri ashtu siç është. Kuadri i sugjeruar këtu nuk çon tek asnjëra nga këto. Ai sugjeron të ndërmarrim një punë për ndreqjen e gjërave, të identifikojmë dhe

të artikulojmë idealin e lartë mbrapa praktikave pak a shumë zhvlerësuese dhe më pas t'i kritikojmë këto praktika nga këndvështrimi i idealit që i motivon. Me fjalë të tjera, në vend që ta hedhim poshtë këtë kulturë në tërësi, ose thjesht ta mbështesim ashtu siç është, ne duhet të përpiqemi ta ngremë praktikën e saj duke bërë të prekshme për pasuesit e saj se çfarë nënkupton realisht etika së cilës ata i bashkohen!

Kjo do të thotë të impenjohesh në një punë bindëse. Në se nisesht nga këndvështrimet e të tjerëve kjo nuk ngjan as e mundshme dhe as e dëshirueshme, por është e vetmja politike e duhur nga pikëpamja që po mbroj. Në çdo fushë të kulturës gjejmë ndeshje; njerëz me pikëpamje të ndryshme dhe të papajtueshme luftojnë, kritikojnë dhe dënojnë njëri-tjetrin. Përsa i përket kulturës, së autenticitetit tashmë është duke u zhvilluar një betejë midis përkrasësve dhe kundërshtarëve të saj. Mendimi im është që kjo ndeshje është diçka e gabuar; të dyja palët e kanë gabim. Ajo çka duhet të bëjmë është të luftojmë rreth kuptimit të autenticitetit dhe nga këndvështrimi i shtjelluar këtu duhet të përpiqemi t'i bindim njerëzit që vetërealizimi, larg përjashtimit të marrëdhënieve të pakushtëzuara dhe kërkesave morale që shkojnë përtej vetes, përnjëmend i kërkon këto në një formë anjë tjetër. Lufta nuk duhet bërë mbi autenticitetin, pro ose kundër tij; por rreth tij, duke përkufizuar kuptimin e tij të saktë. Duhet të provojmë ta ngremë kulturën sërish më këmbë, gjithnjë e më pranë idealit që e motivon.

Sigurisht, e gjithë kjo presupozon tri gjëra: tri premisat që parashtrova në fund të kapitullit II: (1) se autenticiteti është vërtet një ideal që ia vlen të përqafohet; (2) se nëpërmjet arsyes ju mund të vendosni se c'nenkupton ai; dhe (3) se ky lloj argumenti mund të sjellë ndryshime në praktikë — pra, ju nuk mund të besoni që njerëzit janë të kyçur brenda zhvillimeve të ndryshme sociale të cilat i kushtëzojnë, të themi atomizmi dhe arsyeja instrumentale, sa të mos mund të ndryshojnë mënyrat e tyre pavarësisht nga fakti se sa bindës jeni ju.

Shpresoj, në kapitujt paraardhës të kem arritur ta bëj (2)-shin të pranueshëm. Edhe sikur të mos kem prodhuar ndonjë argument të pakundërshtueshëm, shpresoj të kem dëshmuar deri-diku se si argumentet mund të shtjellohen në një zonë që mund të na bindë. Sa i takon (3)-shit, më janë dukur kurdoherë tejet të ekzagjeruara këndvështrimet që na portretizojnë sikur jemi të mbërthyer kokë e këmbë dhe të pazotë të ndryshojmë sjelljen tonë para se i gjithë "sistemi" të bëhet copë e çikë, megjithëse të gjithë duhet të pranojmë sa fort jemi të kushtëzuar nga qytetërimi ynë industrial teknologjik. Por lidhur me të kam për të folur më gjatë në kapitullin e ardhshëm. Tani për tani, më lejoni të them një dy fjalë rreth (1)-shit, rëndësisë së këtij ideali.

Në këtë pikë nuk është se kam shumë gjëra të reja për të thënë. Sepse me ç'më ngjan mua, ideali, ashtu siç e kuptojmë falë burimeve të tij të pasura, flet vetë për vetveten. Unë do të pohoj thjesht se ajo çka besoj del shkoqur e qartë prej këtyre burimeve (madje shumë më e plotë nga ç'kam qenë në gjendje të ofroj unë këtu).⁴³

Unë besoj se duke e artikuluar këtë ideal përgjatë dy shekujve të fundit, kultura perëndimore ka identifikuar një nga potencialet më të rëndësishme të jetës së njeriut. Ashtu si edhe aspekte të tjera të individualizmit modern – për shembull, ai që na kërkon të kuptojmë opinionet dhe besimet që kemi për vetveten – autenticiteti na drejton kah një formë më e vetëpërgjegjshme e jetës. Ai na lejon (potencialisht) të çojmë një jetë më të plotë e më të diferencuar, sepse edhe më plotësisht përkatësisht jona. Në të ka rreziqe – ne i kemi eksploruar disa prej tyre. Kur hasim në to, mund të duket sikur në disa aspekte shkojmë e biem më poshtë nga ç'do të mundeshim sikur kjo kulturë të mos ishte zhvilluar kurrë. Por në rastin më të mirë, autenticiteti lejon një mënyrë të pasur të ekzistencës.

⁴³ Jam përpjekur ta shpjegoj në mënyrë më të plotë këtë gjë, ashtu si edhe disa aspekte të tjera të identitetit modern, te *Sources of the Self*.

Por përtej kësaj do të doja të ngrija një çështje *ad hominem*. Për mendimin tim, gjithkush në kulturën tonë e ndjen forcën e këtij ideali, madje edhe ata që i kam identifikuar si "kundërshtarë": njerëz që mendojnë se krejt gjuha e vetërealizimit dhe gjetja e shtegut nga duhet shkuar është e dyshimtë, dhe absurditet ose instrument i vetindulgjencës. Njerëzit që mendojnë se është absurditet, përgjithësisht i përmbahen një vije të ashpër, kanë një qëndrim shkencist ndaj botës. Ata mendojnë se qeniet njerëzore duhen kuptuar sa më shumë që të jetë e mundur sipas gjuhës së shkencës, dhe si model të tyre ata marrin shkencat natyrore. Kështu biseda për vetërealizimin dhe autenticitetin mund t'u duket e vagëllt dhe e paqartë. Kritikët e tjerë, si puna e Allan Bloom-it, janë humanistë. Ata nuk pajtohen me këtë pikëpamje reduktuese, shkenciste, ndërkohë që e kuptojnë këtë gjuhë si shprehje të shthurjes morale, ose, së paku si diçka që reflekton thjesht humbje të idealeve të rrepta dikur mbizotëruese në kulturën tonë.

E megjithatë është e vështirë të gjesh ndokënd që do ta konsideronim se i përket tendencës mbizotëruese në shoqëritë tona perëndimore, i cili në ballafaqim me zgjedhjet e veta jetësore, për karrierën dhe marrëdhëniet, nuk i jep kurrfarë peshe diçkaje që do ta identifikojë si përmbushje, si vetëzhvillim, a si realizim të potencialit të tij, apo që do t'i gjejë një tjetër term nga sfera që ka shërbyer për të artikuluar këtë ideal. Ata edhe mund t'i nëpërkëmbin këto konsiderata në emër të të mirave të tjera, po gjithsesi e ndjejnë forcën e tyre. Sigurisht që ka edhe emigrantë nga kultura të tjera, si dhe njerëz që ende rrojnë në enklava tepër tradicionale, po praktikisht ne jemi në gjendje të *përkufizojmë* rrjedhën kulturore të një shoqërie liberale perëndimore sipas atyre që ndjehen të tërhequr prej saj dhe formave të tjera të rëndësishme të individualizmit. Në fakt, në familjet e emigrantëve ky është shumë shpesh burim betejash të vështira e të dhimbshme midis brezave, pikërisht ngaqë këto individualizma përvijojnë tendencën e

përgjithshme në të cilën fëmijët akulturohen në mënyrë të pashmangshme.

E pranojmë që ky nuk është një argument që shkon në *favor* të idealit. Por ai duhet të ngjallë një ndjenjë përlësie tek oponentët e tij. A do të kishte kuptim të rrekeshim ta çrënjosnim? Apo mos vallë politika e rekomanduar këtu ka më shumë kuptim lidhur me gjendjen tonë, domethënë, të përqafosh idealin në formulimin më të mirë, dhe të përpiqesh ta ngresh praktikën në këtë nivel?

Kështu që interpretimi im shkon e bazohet mbi një praktikë krejt të ndryshme. Ai na shpije në një drejtim të ndryshëm nga dy të tjerët. Por, gjithashtu, na ofron edhe një perspektivë mëse të ndryshme të gjërave. Në të vërtetë duket sikur format më ego-centrike të përmbushjes kanë fituar terren në dhjetëvjeçarët e kaluar. Kjo ka shkaktuar alarmin. Njerëzit duken sikur i shohin marrëdhëniet e tyre si më të revokueshme. Rritja e përqindjes së divorceve është vetëm një tregues i pjesshëm i shtimit të ndarjeve, sepse një numër i madh i çifteve në shoqërinë tonë janë të pamartuar. Gjithnjë e më shumë njerëz duken më pak të lidhur me komunitetin e tyre të origjinës, dhe duket sikur ka një rënie të pjesëmarrjes qytetare.

Nëse mendoni që kjo përfaqëson një takëm të ri vlerash që brezi i ri i sotshëm i ka zgjedhur pa pikën e problemit – madje më shumë se kaq, nëse mendoni se i ka zgjedhur për të braktisur lidhjet tradicionale në favor të një egoizmi të kulluar – atëherë s'ju mbetet veçse të dëshpëroheni për të ardhmen; nuk duket se ka shumë arsye që tendenca të kthehet mbrapsht. Dëshpërimi juaj do të intensifikohet në masën që ju ua atribuoni ndryshimet faktorëve socialë që përmenda më parë: siç janë mobiliteti në rritje, dhe angazhimi ynë në rritje në punë a situata sociale që përfshijnë të vepruarit tonë të instrumentalizuar madje të manipuluar kundrejt njerëzve rreth nesh. Sepse këto tendenca duken të destinuar të vijojnë, madje në disa raste edhe të intensifikohen. Kështu që e

ardhmja duket se premtion vetëm nivele gjithnjë në rritje të narcisizmit.

Në qoftë se i shihni këto zhvillime në dritën e etikës së autenticitetit, perspektiva është e ndryshme. Sepse ato nuk janë thjesht një zhvendosje në vlera që nuk paraqitet problematike për njerëzit e interesuar. Më saktë, ju i shihni praktikatat e reja egocentrike si vendndodhjen e një tensioni të paçrënjoshëm. Tensioni vjen nga ndjesia e një ideali që nuk haset plotësisht në realitet. Dhe tensioni mund të shndërrohet në përplasje, ku njerëzit të mundohen të artikulojnë mungesën e praktikës, dhe ta kritikojnë atë.

Nisur nga kjo perspektivë, shoqëria nuk lëviz thjesht në një drejtim. Fakti që ka tension dhe përplasje do të thotë se mund të shkojë në njërën ose tjetrën rrugë. Në njërën anë janë të gjithë faktorët, socialë dhe të brendshëm, që e tërheqin poshtë kulturën e autenticitetit drejt formave më egocentrike; nga ana tjetër janë shtytjet e brendshme dhe kërkesat e këtij ideali. Me to është edhe beteja, e cila mund të shkojë sa para, mbrapa.

Kjo mund të kuptohet edhe si lajm i mirë, por edhe si lajm i keq. Do të jetë lajm i keq për këdo që shpresonte një zgjidhje përfundimtare. Ne nuk mund të kthehemi kurrë në kohën përpara se këto moda egocentrike të mund t'i joshnin dhe t'u afroreshin njerëzve. Ashtu si të gjitha format e individualizmit dhe të lirisë, autenticiteti hap një epokë përgjegjshmërizimi, në se mund të shprehem kështu. Vetëm nga fakti se kjo kulturë zhvillohet, njerëzit janë bërë më të vetëpërgjegjshëm. Është në vetë natyrën e kësaj rritjeje të lirisë që njerëzit mund të fundosen ashtu sikurse edhe mund të ngrihen më lart. Asgjë nuk mund të sigurojë më një lëvizje sistematike dhe të pakthyeshme drejt lartësive.

Kjo ishte ëndrra e shumë prej lëvizjeve revolucionare, fjala vjen e marksizmit. Me t'u fshirë kapitalizmi nga faqja e dheut, kishin për të çelur e lulëzuar vetëm frytet e mëdhenj dhe të admirueshëm të lirisë moderne; abuzimet dhe format deviante kishin për t'u zhdukur

njëherë e mirë. Po ja që gjërat kurrë nuk mund të shkojnë kështu në një shoqëri të lirë, e cila, njëherazi dhe në të njëjtën kohë, do të na japë format më të larta të nismës e të përkushtimit moral të vetëpërgjegjshmërisë, si dhe, të themi, format më të këqija të pomografisë. Mëtimi i shoqërive të dikurshme marksiste se pornografia ishte thjesht një refleks i kapitalizmit tashmë na dëshmon se ishte një mburrje e pavend.

Kështu që kjo mund të na vijë edhe si lajm i mirë. Në se më e mira nuk mundet kurrësi të garantohet në mënyrë përfundimtare, atëherë as rënia, as banaliteti nuk janë të pashmangshëm. Natyra e një shoqërie të lirë është e tillë që ajo ka për të qenë kurdoherë logu i dyluftimit midis formave të larta dhe formave të ulta të lirisë. Asnjëra palë nuk mund ta zhbijë tjetrën, ndërkohë që vija mund të lëvizë, asnjëherë në mënyrë përfundimtare, po të paktën për ca njerëz për një farë kohe, në një mënyrë ose një tjetër. Përmes veprimit social, ndryshimeve politike dhe fitimit të zemrave e mendjeve të njerëzve, format e mira përparojnë, të paktën për një farë kohe. Në një farë sensi, një shoqëri realisht e lirë mund të marrë si vetëpërkushtim parrullën e përdorur, ndonëse në një kuptim krejt tjetër, nga lëvizjet revolucionare, si ajo e Brigadave të Kuqe në Itali: "la lotta continua", lufta vazhdon – në fakt, përgjithmonë.

Kësisoj perspektiva që unë propozoj i pret thajse përfundimisht lidhjet me pesimizmin kulturor që ka hedhur shtat në dhjetëvjeçarët e kaluar dhe që është ushqyer nga libra si ata të Bloom-it dhe të Bell-it. Analogjia për epokën tonë nuk është rënia e Perandorisë Romake, me që dekadencia dhe rrëshqitja në hedonizëm na bëjnë të paafte ta mbajmë më këmbë qytetërimin tonë politik. Kjo s' do të thotë që *disa* shoqëri nuk kanë gjasa të rrëshqasin keqazi drejt tëhuajëzimit dhe ngurtësisë burokratike. Dhe që *disa* të tjera mund ta humbasim përnjëmend statusin e tyre quasi-perandorak. Fakti që Shtetet e Bashkuara ka rrezik t'i provojnë në kurriz të dyja këto ndryshime negative, ka rritur ndoshta

kuptueshëm ndikimin e pesimizmit kulturor në atë vend.⁴⁴ Po Shtetet e Bashkuara nuk janë bota perëndimore; dhe ndoshta nuk ka pse të merren si një entitet i vetëm, duke qenë se janë një shoqëri tejet e shumëllojshme, e sendërtuar nga mjedise sociale dhe grupe të ndryshme. Sigurisht që ka për të pasur fitore dhe humbje, po në tërësi "la lotta continua".

Gati-gati s'ka nevojë të them se unë nuk propozoj pikëpamjen pasqyrë-imazh, optimizëm kulturor i llojit popullor në vitet 1960, i atillë si të *The Greening America* të Charles Reich-ut, i cili dallonte ngritjen e një kulture spontane, të mirësjellshme, të dashur dhe ekologjikisht të përgjegjshme. Kjo ëndërr hedh shtat aq natyrshëm nga perspektiva e shtrembëruar e përkrahësve, ashtu siç hedh edhe ajo pesimiste nga perspektiva e kundërshtarëve. Unë dëshiroj t'u rri larg të dyja këtyre pikëpamjeve dhe jo të zë një vend diku në mes, po në një terren që të jetë krejtësisht i ndryshëm. Ndaj sugjeroj që për këtë çështje të mos shohim Tendencën, cilado qoftë ajo, lart ose poshtë, po të shpëputemi prej tundimit tonë për të shquar drejtime të pakthyeshme dhe të shohim se këtu kemi të bëjmë me një ndeshje, produkti i së cilës është në vijimësi në ofertë.

Por në se kam të drejtë, dhe përplasja është ashtu siç e përshkruaj unë, atëherë pesimizmi kulturor i kundërshtarëve nuk është vetëm i gabuar, por, gjithashtu, është edhe kundërproduktiv. Sepse, dënimi fundekrye i kulturës së autenticitetit si iluzion ose si narcisizëm nuk është një mënyrë për të na ngjitur lart. Ashtu si në rastin kur, alcanca e njerëzve me botëkuptim të paangazhuar

⁴⁴ Popullariteti i jashtëzakonshëm i dy librave, madje në të dyja rastet duke i befasuar pak autorët e tyre, i bën jehonë asaj çka thashë. Njëri është libri i Bloom-it *The Closing of the American Mind* për të cilin kam folur. Tjetri është *The Rise and Fall of the Great Powers* i Paul Kennedy-t (New York: Random House, 1987), i cili bën fjalë pikërisht për humbjen e statusit gjysmë-perandorak. Dëshiroj gjithashtu të përmend edhe një film kanadez *Le déclin de l'empire Américain*, i cili, bën fjalë gjithashtu për këtë pesimizëm kulturor dhe që, gjë krejt e pagjasë për një film kuebekas, pati një sukses të jashtëzakonshëm në jug të kufirit tonë.

ETIKA E AUTENTICITETIT

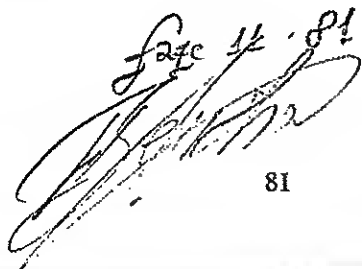
shkencist dhe ata me pikëpamje etike më tradicionale sikurse edhe disa ithtarë të një kulture të lartë të indinjuar, bashkohen për të dënuar këtë kulturë. Por kjo nuk mund të ndihmojë. Një mënyrë që mund të ndihmojë për të ndryshuar njerëzit e lidhur me këtë kulturë (dhe, për mendimit tim, deri në një farë niveli kjo shkon e përfshin gjithkënd, madje dhe kritikët) do të ishte të hyjmë mirësisht në idealin e saj gjallërues dhe të provojmë të demonstrojmë çfarë kërkon ajo në të vërtetë. Por, kur ideali prej implikimit dënohet dhe ridikulizohet së bashku me praktikën ekzistuese, qëndrimet vrazhdësohen. Kritikët konsiderohen me një të rënë të lapsit si reaksionarë të kulluar dhe kurrfarë rivlerësimi nuk ndodh.

Nga polarizimi që vijon mes përkrahësve dhe kundërshtarëve, del i humbur pikërisht një kuptim i gjerë i këtij ideali. Në një sens të dyja palët komplotojnë ta identifikojnë atë me shprehjet e tij më të ulta egocentrike. Kundër këtij konspiracioni duhet përqendruar ndrejtja, që në një farë mënyre kam skicuar në kapitujt e mëparshëm.]

Data me 11-04-2011

Prezentim. Linda Filozofa
Globaliste

Data me 11-04-2011

12.11.81


VIII

GJUHË TË STËRHOLLUARA

Bashkë me idealin, në këtë debat të polarizuar vjen e përzihet një dallim shumë i rëndësishëm, një dallim që është thelbësor për të kuptuar kulturën moderne. Në një kuptim, kjo kulturë ka parë një lëvizje shumëanëshe që ndokush mund ta quajë "subjektivim": çka do të thotë se gjërat shkojnë dhe qendërsohen gjithnjë e më shumë mbi subjektin, madje në një sërë mënyrash. Gjëra që dikur qenë stabilizuar nga realiteti i jashtëm – të themi, ligji tradicional ose natyra – tash u referohen zgjedhjeve tona. Çështjeve, për të cilat ishim të prirur të pranonim diktatin e autoritetit, tani duhet t'u japim rrugëzgjidhje vetë. Liria moderne dhe autonomia na shtyjnë të qendërsohemi te vetvetja, ndërsa ideali i autenticitetit na kërkon të zbulojmë dhe të artikulojmë identitetin tonë.

Por në këtë lëvizje ka dy anë të ndryshme tejet të rëndësishme; njëri ka të bëjë me *mënyrën* ndërsa tjetri me *thelbin* ose *përmbajtjen* e aksionit. Këtë gjë mund ta ilustrojmë me idealin e autenticitetit. Në një rrafsh, ky lidhet qartë me *mënyrën* e përqaimit të çfarëdo qëllimi ose forme të jetës. Autenticiteti është qartësisht vetëreferencial: ky ka për të qenë orientimi *im*. Po kjo nuk do të thotë që në një rrafsh tjetër *përmbajtja* duhet të jetë vetëreferenciale – synimet e mia të shprehin ose të përmbushin dëshirat ose aspiratat e mia, *si kundërvënje* ndaj diçkaje që shkon

përtej këtij qëndrimi. Unë mund ta gjej vetveten te Perëndia, ose në një çështje politike, ose duke u dhënë pas mbrojtjes së tokës. Në të vërtetë, argumenti i mësipërm sugjeron se përmbushjen e mirëfilltë kemi për ta gjetur vetëm në diçka si kjo, e cila ka domethënie të paruarur nga ne ose dëshirat tona.

Të pëshqjellosh këto dy lloje vetëreferencialiteti është katastrofike. Kjo gjë mbyll rrugën që shtrihet para nesh, ndërsa nuk mund të ketë kthim para epokës së autenticitetit. Vetëreferencialiteti i mënyrës është i pashmangshëm në kulturën tonë. T'i pëshqjellosh këto të dyja do të thotë të krijosh iluzionin se vetëreferencialiteti i çështjes është njëlloj i pashmangshëm. Pëshqjellimi legjitimon format më të këqija të subjektivizmit.

Zhvillimi i artit modern na ofron një shembull të mirë se si këto dy lloje të subjektivizmit janë thelbësisht të ndryshme, e megjithatë se sa lehtë ngatërrohen me njëri-tjetrin; kjo është veçanërisht me vlerë të eksplorohet këtu, qëkurse, siç edhe e kemi parë, arti është gjithashtu një terren vendimtar për idealin e autenticitetit.

Ndryshimi për të cilin dua të flas këtu shkon në fund të shekullit të tetëmbëdhjetë dhe është i lidhur me zhvendosjen nga kuptimi i artit si *mimesis* në një tjetër që e vë theksin te krijimi, çfarë dhe diskutova në kapitullin VI. Kjo lidhet me ato që mund të quhen gjuhët e artit, pra, referencat e rrokshme nga publiku të cilave, të themi, poetët dhe piktorët mund tu qasen. Sikurse Shakespeare ju qas analogjive, për shembull kur, për të na bërë ta ndjejmë sa më të plotë tmerrin e aktit të vrasjes së mbretit, nxjerr një shërbëtor që raporton rreth ngjarjeve "jonatyrore" që evokohen lidhur me këtë krim të shëmtuar: nata në të cilën vritet Dunkani është një natë e trazuar me "qarje që të dëgjojnë veshët gjithandej; klithma ngjethëse vdekjesh" dhe terrin që kapllakosur ndonëse agimi duhej të kishte qelur. Një të martë të javës së kaluar një fajkua ishte vlarë nga një buf minjsh dhe kuajt e Dunkanit qenë bërë si të ndërkrयर gjatë natës, "Duke mos u bindur, siç e kishin për detyrë/ Dhe duke u

kërleshur me sojin njerëzor.” Po kështu edhe piktura prej kohësh ka mundur tu qaset subjekteve të njohura për publikun, marrë nga historia angjarjet dhe personazhet, hyjnore apo laike, që kishin një domethënie të lartë, siç janë Madona dhe Fëmija ose betimi i Horatëve.

Por prej dy shekujsh tani jetojmë në një botë ku këto pika reference nuk kanë më pikë kuptimi për ne. Kurrkush nuk beson më në doktrinën e analogjive ashtu siç ajo kuptohej e pranohej gjatë Rilindjes, dhe as historia hyjnore e as ajo laike nuk kanë më një kuptim përgjithësisht të pranuar. Nuk është puna se nuk mund të shkruhet më një poemë rreth analogjive – Baudelaire e bëri këtë –, por më shumë që kjo nuk mund të çojë te pranimi i thjeshtë i doktrinave që më parë ishin publike. Poeti vetë nuk pajtohej me format e tyre kanonike. Ai po mbërthen diçka tjetër, një farë vizioni vetjak, “pyllin e simboleve” që sheh në botën rreth tij, të cilit po përpiqet t’i gjejë vend përmes kësaj reference historike. Por që ta rrokim këtë pyll, kemi nevojë të kuptojmë jo dhe aq doktrinën e mëparshme publike (rreth së cilës kurrkujt nuk i kujtohet, gjithsesi, ndonjë detaj), por, në se mund të shprehemi kështu, mënyrën se si rezonon ajo në ndjeshmërinë e poetit.

Le të marrim një tjetër shembull, Rilke flet për engjëjt. Po engjëjt e tij nuk duhet të kuptohen nga vendi që zënë në rendin e përcaktuar tradicionalisht. Përkundrazi ne duhet të lokalizojmë kuptimin e këtij termi përmes tërë vargut të imazheve me të cilat Rilke artikulon kuptimin që u jep gjërave. “Edhe sikur të ulëras, kush do të ma vërë veshin ndër aradhet e engjëjve?”, me këto fjalë nis *Duino Elegies*. Qenia e tyre përtej këtyre ulërimeve përcakton pjesërisht këta engjëj. Ne nuk mund të mbërrijmë tek ata nëpërmjet një traktati mesjetar mbi rangjet e kerubinëve dhe serafinëve; përkundrazi, lypset të kalojmë përmes këtij artikulimi të ndjeshmërisë së Rilke-s.

Ndryshimin mund ta përshkruajmë në këtë mënyrë: atje ku gjuha poetike e dikurshme mund të mbështetej në disa rende të kuptimit të njohur publikisht, tani duhet të konsistojë në një gjuhë të

ndjeshmërisë së artikuluar. Earl Wasserman-i na ka dëftuar se si rënia e rendit të vjetër bashkë me sfondin e konsoliduar të kuptimeve, e bëri të domosdoshëm zhvillimin e gjuhëve të reja poetike në periudhën romantike. Pope, për shembull, në veprën e vet *Windsor Forest*,^{*} mund tu qasej pikëpamjeve të lashta për rendin e natyrës si një burim përgjithësisht të vlefshëm të imazheve poetike. Për Shelly-n ky burim nuk është më i vlefshëm; poetit i duhet të artikulojë botën e vet të referencave dhe t'i bëjë ato të besueshme. Siç e shtjellon Wasserman-i, "Deri aty nga fundi i shekullit të tetëmbëdhjetë ekzistonte një homogjenitet mëse i mjaftueshëm intelektual për burra që binin në ujdi rreth një sërë hamendjesh... Në shkallë të ndryshme... njeriu pranonte... interpretimin kristian të historisë, sakramentalizmin e natyrës, Zinxhirin e Madh të Qenies, analogjinë e planeve të ndryshme të krijimit, konceptin e njeriut si mikrokozmos... Këto qenë sintaksa kozmike në zotërim publik; dhe poeti mund t'i lejonte vetes të mendonte për artin e vet si shkërbim të "natyrës" duke qenë se këto kallëpe ishin çfarë kuptonte ai me 'natyrë'.

"Aty nga shekulli i nëntëmbëdhjetë këto pamje të botës kishin dalë nga vetëdija... Ndryshimi nga koncepti mimetik në atë krijues të poezisë nuk është thjesht një dukuri filozofike kritike... Tash... prej poetit kërkohej një akt shtojcë formulues... Brenda për brenda vetes poema moderne duhet të formulojë si sintaksën e vet kozmike, ashtu edhe t'i japë trajtë realitetit poetik autonom që lejon sintaksa kozmike; një herë e një kohë parësore për poemën dhe e vlefshme për imitimin, 'natyra' ka tani zanafillë të përbashkët me poemën në krijimtarinë e poetit."⁴⁵

Poetëve romantikë dhe pasardhësve të tyre iu duhet të artikulojnë një vizion origjinal të kozmosit. Kur Wordsworth-i dhe

* Pylli i Windsor-it.

⁴⁵ Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1968), f. 10-11.

Hölderlin-i përshkruajnë botën natyrore rreth e qark nesh te *The Prelude, The Rhine, ose Homecoming*,⁴⁶ ata nuk luajnë më sipas një game referencash të konsoliduar, ashtu siç mundej ende të bënte Pope-i te *Windsor Forest*. Ata na bëjnë të vetëdijshëm rreth diçkaje në natyrë, për të cilën nuk ekzistojnë ende fjalët e duhura.⁴⁶ Poemat janë duke gjetur fjalët për ne. Në këtë "gjuhë të stërholluar" – shprehja është huazuar nga Shelly – diçka përkufizohet, krijohet si dhe manifestohet. Një hejzë ka kaluar përmes historisë së letërsisë.

Diçka e ngjashme ndodhi edhe me pikturën në fillim të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Për shembull, Caspar David Friedrich e distancoon vetveten nga ikonografia tradicionale. Ai është në kërkim të një simbolizmi në natyrë që nuk bazohet mbi konvencionet e pranuar. Ambicia e tij është që t'u hapë udhë "formave të natyrës të flasin drejtpërdrejt, që fuqia e tyre të çlirohet nga rregullimi brenda veprës së artit."⁴⁷ Friedrich, gjithashtu, është në kërkim të një gjuhe të stërholluar; ai përpiket të shprehë diçka për të cilën nuk ekzistojnë termat e duhur dhe kuptimi i të cilës lypset kërkuar më shumë në veprat e tij sesa në ndonjë leksikon paraekzistues të referencave.⁴⁸ Ai ndërton në kuptimin e të fundit shekullit të tetëmbëdhjetë të afinitetit mes ndjenjave tona dhe

⁴⁶ *Preludi, Rini, Kthimi në shtëpi.*

⁴⁶ Kësisoj Wordsworth-i na kallzon se si ai

ka për të qëndruar

Në qoftë se nata sterrosset prej stuhisë në të ardhur,

Nën ca shkëmbinj, duke mbajtur vesh notat që janë

Gjuhë shpirtash të dheut të lashtë

Ose që i bëjnë vend vetes ndër erëra të largëta.

(*Preludi*, s.307-11)

⁴⁷ Charles Rosen dhe Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), f. 58. Ky kapitull (2) përmban një diskutim të shkëlqyer të aspiratës romantike të simbolizmi natyror.

⁴⁸ Rosen dhe Zerner, *Romanticism and Realism*, f. 68 ff.

skenave natyrore, po në përpjekje për të artikuluar më shumë se një reaksion subjektiv. "Ndjenja nuk mund të shkojë kursesi kundër natyrës, ajo është kurdoherë në pajtim me natyrën."⁴⁹

Kjo gjë përfaqëson një ndryshim cilësor në gjuhën artistike. Çka do të thotë se nuk është thjesht çështje fragmentimi. Ne nuk mund ta përshkruanim këtë gjë thjesht duke thënë se poetët e dikurshëm kishin një gjuhë të përbashkët e të pranuar prej gjithkujt dhe që sot çdonjëri ka gjuhën e tij/saj. Kjo gjë e bën të tingëllojë se, sikur të binim në një mendje ne mund t'i jepnim, të themi, vizionit të Rilke-s për natyrën të njëjtin status të një gjuhe publike që ka gëzuar i qëmoçmi Zinxhir i Qenies.

Por ndryshimi shkon shumë më larg se kaq. Ajo çka nuk mund të rikthehet kurrë më është njohja publike se engjëjt janë pjesë e një rendi ontik të pavarur nga ai njerëzor, me natyrat e tyre engjëllore krejt të pavarura nga artikulimi njerëzor dhe prej këndeje të depërtueshme veç nëpërmjet gjuhës së përshkrimit (teologji, filozofi), të cilat nuk janë aspak ato të një ndjeshmërie të artikuluar. Në kontrast me këtë, "rendi" i Rilke-s mund të bëhet i yni vetëm nëpërmjet ratifikimit të herëpashershëm, sipas ndjeshmërisë së çdo lexuesi të ri. Në këto rrethana, ideja që një rend i këtillë duhet përqafuar duke përjashtuar gjithçka tjetër – një kërkesë që virtualisht është e pashmangshme në konteksun tradicional – nuk ka më ndonjë forcë. Është veçanërisht e qartë se si një tjetër ndjeshmëri, një tjetër kontekst i imazheve, mund të na japë një sekuencë krejt të ndryshme, madje edhe mbi atë që ne mundet ta shohim si një vizion të ngjashëm të realitetit.

Kështu që "engjëjt" bashkëkohorë duhet të jenë të lidhur me njerëzit, ndokush mund të thotë gjuhësisht të lidhur, në një mënyrë

⁴⁹ Cituar sipas Rosen dhe Zerner, *Romanticism and Realism*, f. 67. Rosen dhe Zerner e lidhin këtë gjë me një pohim të bërë nga Constable: "Për mua, të pikturuarit është një tjetër fjalë për ndjenjën."

që paraardhësit e tyre nuk qenë. Ata nuk mund të shkëputen nga një gjuhë e caktuar e artikulimit, e cila është, ashtu siç edhe ka pasë qenë më parë, elementi i tyre familjar. Kjo gjuhë, nga ana e vet, ka hedhur rrënjë në ndjeshmërinë vetjake të poetit dhe që mund të kuptohet vetëm nga ata, ndjeshmëria e të cilëve rezonon njëlloj si e poetëve.

Ndoshta kontrasti mund të shihet edhe më shkoqur në qoftë se mendojmë se si e qysh mund t'i bëjmë thirrje intuitave individuale për të hartuar një domen publik të referencave. Linguistët mund të shtijen në përdorim intuitat tona linguistike të gramatikalitetit. Për ta bërë këtë gjë të vlefshme, zakonisht kërkohet një kthim reflektiv. Pyes veten: A mund të them "Ajo nuk mora as edhe një qindarkë"? dhe i përgjigjem negativisht: Por këtu nuk ka nevojë për të folur për "vizion personal". Kështu unë po hartoj saktësisht një copëzë të sfondit të arritshëm publikisht, ku ne të gjithë ndikojmë dhe vlejme ndërkohë që komunikojmë. Në të kundërt, ajo për çka më fton Eliot-i, ose Pund-i, ose Proust-i, ka një përmasë personale të pashlyeshme.

Sipas termave të diskutimit të mëparshëm, kjo do të thotë se në artin post-romantik ka zënë vend një subjektivim i rëndësishëm. Por duket sheshit që është një subjektivim i *mënyrës*. Kjo ka të bëjë me mënyrën se si poeti depërton në atë që ai/ajo na drejton edhe neve. Për rrjedhojë lypset të ketë një subjektivitet të përmbytjes, domethënë, poezia post-romantike duhet që në një farë kuptimi të jetë ekskluzivisht shprehje e vetvetes. Kjo është një pikëpamje e zakonshme që me sa duket përfton një farë besimi nga shprehje të mirënjohura, siç është përshkrimi i poezisë nga Wordsworth-i si "vërshim spontan i ndjenjave të fuqishme". Por vetë Wordsworth-i rreket për më shumë se thjesht artikulimi i ndjenjave të veta kur tek "Tintern Abbey"* shkruante për

* Abacia e Tintern-it.

Një prani që më shqetëson me gëzimin
 E mendimeve të lartuara; një ndjenjë sublime
 E diçkaje të përzierë shumë më thellë,
 Banesa e së cilës është rrezja e diejve në të perënduar,
 Dhe oqeani i rrumbullt dhe ajri jetëdhënës,
 Dhe qielli i kaltërt, teksa në mendjen e një njeriu:
 Një lëvizje dhe një shpirt, që shtyn përpara
 Gjithçka që mendon, gjithë objektet e të gjithë mendimeve,
 Dhe rrokulliset përmes gjithë sendeve. (s. 94-102)

Ndaj dhe përpjekja e disa prej poetëve më të mirë modernë ka qenë pikërisht që të artikulojnë diçka që shkonte përtej vetes. Mjafton të sjellim ndër mend Rilke-n të "Neue Gedichte," dhe një poemë si "The Panter", ku ai përpigjet t'i artikulojë gjërat nga brendësia e vetvetes, ashtu siç kanë qenë.

Konfuzioni i përmbajtjes dhe i mënyrës bëhet lehtë, thjesht për faktin se poezia moderne nuk mund të jetë eksplorimi i një rendi "objektiv" gjërash në kuptimin klasik të depërtimit në një domen publik të referencave. Dhe konfuzioni nuk ka të bëjë vetëm me komentuesit. Është mjaft e lehtë të konkludosh se rënia e rendit klasik lë vetëm unin për të festuar, si dhe fuqitë e tij. Rrëshqitja në subjektivizëm dhe përzierja e e autenticitetit me lirinë e vetëpërcaktuar është krejt e gatshme dhe e hapur. Një pjesë e madhe e artit modern është kthyer thjesht pas festimit të fuqive dhe ndjenjave njerëzore. Dhe sërish më vinë në mend futuristët, si shembull.

Por disa nga shkrimtarët më të mëdhenj të shekullit të njëzetë nuk janë subjektivistë në këtë kuptim. Agjenda e tyre nuk është vetja, po diçka që shkon përtej. Ndër ta bëjnë pjesë Rilke, Eliot, Pound, Joyce, Mann dhe të tjerë. Shembulli i tyre dëshmon se rrënjëzimi i pashmangshëm i gjuhës poetike në ndjeshmërinë personale nuk do të thotë se poeti nuk eksploron më një rend që shkon përtej vetes. Në veprën *Duino Elegies*, fjala vjen, Rilke

orvatet të na kumtojë diçka rreth brengave tona, rreth marrëdhënieve të të gjallëve me të vdekurit, rreth dobësive tona, si dhe fuqinë transfiguruese të pranishme në gjuhë.

Pra, në qoftë se duam ta kuptojmë artin modern, duhet të shquajmë qartë dy llojet e subjektivizmit. Dhe ky dallim ka një rëndësi të dorës së parë në përplasjen e vazhdueshme kulturore, së cilës iu referova më parë. Sepse, disa prej çështjeve më të rëndësishme të kohës sonë, që kanë të bëjnë me dashurinë dhe vendin tonë në rendin natyror, nevojitet të eksplorohej në gjuhë të tilla me rezonancë personale. Po marr një shembull që spikat: thjesht nga se nuk besojmë më në doktrinat e Zinxhirit të Madh të Qenies, nuk është e nevojshme ta këqyrim vetveten si të vendosur në një univers ku mund të konsiderohemi thjesht si burim lëndësh të para për projektet tona. Mund të na duhet ta shohim ende veten si pjesë të një rendi të madh, i cili mund të ketë prete-ndime mbi ne.

Në fakt, kjo e fundit mund të mendohet si urgjente. Kishte për të na ndihmuar shumë për të ndaluar katastrofën ekologjike në qoftë se do të mund të rifitonim kuptimin e kërkesës që shtron para nesh mjedisi rrethues natyror dhe bota e gjallë. Njëanshmëria subjektiviste, të cilën arsyeja instrumentale ashtu edhe ideologjitë e përmbushjes egocentrike e bëjnë të mbizotërojnë në kohën tonë, e bën pothuajse të pamundur për ta ngritur këtë çështje këtu. Albert Borgman-i nxjerr në pah se deri në ç'masë në gjuhën antropologjike fshihet argumenti lidhur me përmbajtjen dhe përgjegjësinë në ekologji.⁵⁰ Përmbajtja shfaqet si diçka e nevojshme për mirëqenien njerëzore. Kjo është mjaft e vërtetë dhe e rëndësishme, po nuk është gjithçka; nuk arrin as të rrokë intuitat tona në tërësinë e tyre, të cilat na tregojnë në një farë mënyre atë që natyra dhe bota jonë mëtojnë prej nesh.

⁵⁰ Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, kreu 11.

Puna është se ne nuk mund t'i eksplorojmë në mënyrë efektive këto intuita pa ndihmën që mund të japin gjuhët tona me rezonancë personale. Ja pra, përse, të dështosh dhe të mos arrish të njohësh se këto mund të përdoren josubjektivisht – konfuzioni i dy llojeve të subjektivitetit – mund të ketë rrjedhoja të rëndësishme morale. Ithtarët e arsyes së paangazhuar ose të përmbushjes subjektive mund t'i përqafojnë në mënyrë të kënaqshme këto rrjedhoja. Për ta, përtej vetes nuk asgjë për të eksploruar. Rrënjë e degë kritikët e modernitetit gjakojnë pas rendeve të vjetër publikë dhe i përngjasojnë vizionet rezonuese personale me një subjektivizëm të thjeshtë. Po kështu disa moralistë të rreptë dëshirojnë ta mbajnë të kufizuar këtë zonë të errët të personales, dhe gjithashtu kanë prirjen t'i bllokojnë të gjitha manifestimet e saj, si ato subjektiviste edhe ato eksploruese. Në këtë pikë arrijmë të shquajmë koalicionin tashmë të njohur që komploton në mënyrë të pavetëdijshme për të ushqyer një pikëpamje të ulët e banale për etikën e autenticitetit.

Po duke bllokuar këtë lloj eksplorimi që shkon përtej vetes, ata na privojnë nga një prej armëve tona kryesore në betejën e pandalshme kundër formave të sheshuara e të banalizuara të kulturës moderne. Ata po mbyllin atë lloj eksplorimi që mund t'i bëjë më të prekshme dhe më reale për ne disa kërkesa të cilat shkojnë përtej vetes sonë, – fjala vjen, ato që nënvizojnë një politikë ekologjike më shumë se antropocentrike. Sërish mund të shohim se si perspektiva e debatit të polarizuar midis mbështetësve dhe kundërshtarëve, midis optimizmit kulturor dhe pesimizmit, mund të çalojë kur vjen puna për t'u kapur pas reales, betejës së papërfunduar për të kuptuar potencialet më të larta të kulturës sonë moderne.

Në se autenticiteti po bëhet i vërtetë për veten tonë dhe po rifiton të tonin "sentiment de l'existence", atëherë ndoshta mund të mbërrijmë integralisht tek ai, në se njohim se kjo ndjenjë na lidh me një të tërë edhe më plotë. Ndoshta, nuk ka qenë aspak një

aksident që në periudhën e romanticizmit, ndjenja për veten dhe ndjenja se i përkasim natyrës ishin të lidhura bashkë.⁵¹ Ndoshta, humbja e ndjesisë së përkatësisë nëpërmjet një rendi publikisht të përcaktuar ka nevojë të kompensohet nga një ndjesi lidhjeje më e brendshme dhe më e fuqishme. Ndoshta, këtë është përpjekur të artikulojë një pjesë e mirë e poezisë moderne; dhe ndoshta, neve sot na duhen pak gjë më shumë se një artikulum i tillë.

⁵¹ Shih Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Ve Promenade, në *Oeuvres Complètes* (Paris: Gallimard, 1959), f. 1045.

IX

NJË KAFAZI HEKURT?

Kam folur gjerë e gjatë për të parin nga tre shqetësimet rreth modernitetit që përvijova në kapitullin e parë. Nuk më ka mbetur shumë kohë për të shtjelluar edhe dy të tjerat. Shpresa ime ishte që diskutimi i gjatë i individualizmit të vetërealizimit kishte për të hedhur piketat e një qëndrimi të përgjithshëm ndaj modernitetit, i cili kishte gjasë të shtrihej edhe në zona të tjera të sëmundjes. Në këtë kapitull do të përpiqem t'ju tregoj shkurtimisht se çfarë ndodh kur bëhet fjalë për kanosjen që vjen nga pozita sunduese e arsyes instrumentale.

Lidhur me autenticitetin kam sugjeruar së të dy pozicionet e thjeshta, të skajshme, të përkrahësve dhe të kundërshtarëve, përkatësisht, duhet të shmangen; dënimi fund e krye i etikës së vetërealizimit është një gabim i rëndë, ashtu siç është dhe një mbështetje thjesht tërësore e të gjitha formave të tij bashkëkohore. Tashmë kam trajtuar se ekziston një tension midis nënshtrësës së idealeve etike dhe mënyrës se si ato reflektohen në jetën e njerëzve, çka do të thotë se një pesimizëm kulturor sistematik është një udhërrëfyes i keq po aq sa ç'është edhe një optimizëm kulturor global. Më saktë, ne ballafaqohemi me një përpjekje të vazhdueshme për të realizuar modelet e larta dhe të plota të autenticitetit kundër rezistencës së formave të sheshta e të cekta.

Diçka të ngjashme kemi edhe për arsyen instrumentale, zona e dytë kryesore e shqetësimeve të mia. Edhe këtu kemi të bëjmë me pozicione të skajshme. Ka njerëz që e shohin ardhjen e qytetërimit teknologjik si një lloj rrënimi pa anë e pa fund. Ne e kemi humbur dhe nuk e kemi më kontaktin me tokën e ritmet e saj, ashtu siç i kishin paraardhësit tanë. Ne kemi humbur kontaktin me vetveten dhe qenien tonë natyrore; ne udhëhiqemi nga një imperativ i dominimit gjë që na ka dënuar me beteja që s'kanë fund kundër natyrës, si asaj brenda nesh ashtu edhe asaj rreth e qark nesh. Kjo qarje kundër "çmagjepsjes" së botës është artikuluar sërish e sërish qysh nga periudha e romantizmit, me atë ndjenjën e vet të mprehtë se qenia njerëzore është ndarë më tresh nga arsyeja moderne – brenda vetvetes, midis nesh dhe nga bota natyrore.⁵² Kjo gjë është e pranishme në kulturën tonë edhe sot e kësaj dite në një sërë formash. Kjo gjë shkon bashkë, të themi, me admirimin për jetën e njerëzve të kohës paraindustriale dhe shpesh me një qëndrim politik në mbrojtje të shoqërive aborigjene kundër dhunës së qytetërimit industrial. Kjo gjë përbën gjithashtu një temë madhore edhe në një nga drejtimitet e lëvizjes feministe, e cila lidhet me mëtimin se qëndrimi mbizotërues kundrejt natyrës është "mashkullor", dhe si i tillë është një tipar thelbësor i shoqërisë "patriarkale".

Njerëzit me këtë botëkuptim bëhen njësh në qëndrimin e tyre kundër përkrahësve pa rezerva të teknologjisë, të cilët shohin te teknologjia zgjidhjen e të gjitha problemeve tona njerëzore, ndaj dhe tregohen të paduruar me ata që i zënë rrugën zhvillimit për shkakun që duket të jetë një obskurantizëm i paarsyeshëm.

Një debat të polarizuar në mënyrë analoge e gjen me lehtësi edhe këtu. Por ka edhe një dallim të rëndësishëm: rreshtimet nuk janë të njëjta. Përvijuar trashë, kundërshtarët e autenticitetit gjenden më së shumti në të djathtë, ata të teknologjisë në të majtë. Sipas

⁵² Përshkrimin e këtyre ndarjeve e kam shtjelluar gjerë e gjatë te *Hegel-i*.

një ndarjeje të përvijuar më shkoqurazi, një pjesë (po jo të gjithë) e atyre që mbajnë qëndrim kritik ndaj etikës së vetërealizimit janë përkrahës të zjarrtë të zhvillimit teknologjik, ndërsa shumë prej atyre që janë fund e krye brenda kulturës bashkëkohore të autenticitetit ndajnë pikëpamjet rreth patriarkatit dhe stilit aborigjen të jetës që ceka pak më sipër. Këto rreshtime të tërthorta na shpijen drejt disa kontradiktave shqetësuese. Konservatorët e djathtë të stilit amerikan të jetesës, kur sulmojnë abortin e padetyruar dhe pomografinë, flasin në emër të mbrojtjes së bashkësisë tradicionale; po kur vjen puna të politikave të tyre ekonomike ata u dalin në mbrojtje formave më të egra të sipërmarrjes kapitaliste, të cilat, më shumë se gjithçka tjetër, kanë kontribuar në shpërbërjen e bashkësive historike, kanë nxitur atomizmin, i cili nuk njeh kufij dhe devotshmëri, dhe është gati të mbyllë një qytezë minatorësh ose të shkretotë habitatin e një pylli sapo tu prishet një tabelë e bilancit. Nga ana tjetër kemi përkrahësit e një qëndrimi të përkujdesshëm e adhures kundrejt natyrës, të cilët janë gati t'i vënë shpatullat murit vetëm e vetëm për të mbrojtur habitatin e një pylli, duke demonstruar në favor të abortit të padetyruar bazuar në arsyetimin se trupi i një gruaje i përket ekskluzivisht asaj. Disa prej kundërshtarëve të kapitalizmit të egër e mbështesin individualizmin posesiv më shumë se mbrojtësit e tij më të patrazuar.

Të dy këta debata të polarizuar janë tejet të ndryshëm, e megjithatë unë jam i mendimit se si njëri ashtu edhe tjetri, gabojnë pak a shumë njëllë. Sakrificat që na imponon arsyeja instrumentale e pakontrolluar në ngurtësimin e një botëkuptimi atomistik apo në papërgjegjshmërinë tonë ndaj natyrës janë mëse të mjaftueshme. Në këtë pikë kundërshtarët kanë të drejtë. Ne nuk mund ta shohim zhvillimin e shoqërisë industriale bash në dritën e imperativit të sundimit. Ajo është ushqyer nga burime morale më të pasura. Por ashtu si edhe në rastin e autenticitetit, këto burime morale kanë prirjen të humbasin sysh, pikërisht nëpërmjet ngurtësimit të vlerave

atomiste dhe instrumentaliste. Rifitimi i tyre mund të na lejojë të rivendosim një farë balance; një balancë të atillë ku teknologjia ka për të zënë një tjetër vend në jetën tonë dhe nuk ka për të qenë më një imperativ i domosdoshëm dhe pa reflektim.

Por le të mbetemi në këtë pikë sërish, ekziston mundësia e një përplasjeje midis mënyrave të mira e të këqija të teknologjisë së të jetuarit, ashtu siç ekziston edhe midis mënyrave të larta e të ulta të kërkimit të autenticitetit. Por përplasia pengohet, madje në një sërë rastesh as që fillon sepse burimet morale janë të mbuluara dhe i përvidhen vështirimit. Në këtë mbyllje të plotë kundërshtarët kanë pjesën e tyre, mbasi përshkrimi i pamëshirshëm që ata i bëjnë shoqërisë teknologjike në termat e dominimit i fshin krejtësisht të gjitha burimet e tjera.

Por edhe përkrahësit nuk na vijnë në ndihmë, ngaqë edhe ata mëtojnë të jenë kredhur kaq thellë në qëndrimin atomist dhe instrumentalist aq sa s'pranojnë t'i njohin këto burime. Ashtu si edhe me autenticitetin, në debatin e polarizuar të dyja palët janë pjesë e një konspiracioni të pavetëdijshëm për të fshehur diçka thelbësore nga pamja, për t'i dhënë pamjen më të pafavorshme gjësë për të cilën ndeshen – në këtë rast, arsyes instrumentale. Kundër tyre lypset të kryejmë një punë rekuperuese në mënyrë që të përftojme në ecuri një përplasje të frytshme në kulturën dhe shoqërinë tonë.

Para se të angazhohemi në këtë punë rikuperuese, ka një pikë së cilës nuk mund t'i shmangemi. Mbizotërimi i arsyes instrumentale, në një shkallë të konsiderueshme, nuk është thjesht çështje e fuqisë së një botëkuptimi të caktuar moral. Por është gjithashtu rasti që në shumë drejtime e shohim veten të shtyrë mënjane për t'i hapur vend gjerësisht në jetën tonë, siç e përmenda edhe në krye të këtij libri. Për shembull, në një shoqëri, ekonomia e së cilës formësohet në një masë të madhe nga forcat e tregut, të gjithë agjentët ekonomikë duhet t'i japin një vend të rëndësishëm efencës në qoftë se duan të mbijetojnë. Dhe në një shoqëri gjerësisht dhe

në mënyrë komplekse teknologjike, si dhe në njësitë e mëdha që e përbëjnë atë – firmat, institucionet publike, grupet e interesit – çështjet e përgjithshme duhet të menaxhohen deri në një farë mase sipas parimeve të racionalitetit burokratik, në qoftë se e vlen barra qiranë të menaxhohen sadopak. Kështu pra, në qoftë se ne e lemë shoqërinë tonë në “dorën e padukshme” të mekanizmave si tregu ose përpiqemi ta menaxhojmë në mënyrë kolektive, gjithsesi jemi të shtrënguar të operojmë në një farë shkalle sipas kërkesave të racionalitetit modern, pavarësisht nga fakti nëse kjo gjë i vjen për shtat ose jo botëkuptimit tonë moral. E vetmja alternativë ngjan të jetë një lloj ekzili i brendshëm, një vetëmargjinalizim. Racionaliteti instrumental duket aq i zoti sa t’i shtrijë kërkesat e veta te ne, duke ardhur e duke shkuar, si në sferën publike ashtu edhe në atë private, në ekonomi dhe në shtet, në mënyrat komplementare që i kanë shpjeguar dy analistë të mëdhenj të modernitetit, Marx-i dhe Weber-i.

E gjithë kjo është tepër e vërtetë dhe e rëndësishme. Madje na ndihmon të gjykojmë për fuqinë e kategorisë instrumentale dhe atomistike të qëndrimeve dhe filozofive të kohës sonë. Atomizmi në veçanti ka prirjen të gjenerohet nga botëkuptimi shkencist i cili shkon bashkë me eficiencën instrumentale, për më shumë duke qenë i nënkuptuar në disa forma të aksionit racional si ajo e sipërmarrësit. Dhe kështu këto qëndrime përftojnë pothuaj statusin e normës dhe duket se mbështeten nga një realitet social i pasfidueshëm.

Por njerëzit kanë proceduar nga kjo pikë për të pohuar se ka diçka të pamposhtëshme në botëkuptimin atomist-instrumental kur ky hyn në shoqërinë e llojit tonë. Në qoftë kështu, atëherë një pjesë e mirë e atyre që kam thënë në kapitujt e mëparshëm do të jetë pa interes, ngaqë kam eksploruar dhe do të eksploroj arsye për të kufizuar fushëveprimin e konsideratave instrumentale, dhe kjo presupozon se ne e kemi fuqinë për të vepruar kështu. Ajo

hamendëson se këtu kemi një shans real, madje edhe sikur të tentojmë të mbyllim sytë ndaj opcioneve që shtrohen para nesh. Nëse realisht shoqëria teknologjike moderne na kyç në një "kafaz të hekurt", atëherë e gjithë kjo që po themi është të shpenzosh frymën kot. Kjo është sfida e tretë e madhe kundrejt gjithë argumentit tim të përvijuar në fund të kapitullit II, po që nuk e kam shtjelluar ende siç duhet.

Mendoj se, në pamjet e "kafazit të hekurt" gjendet një pjesë e mirë e së vërtetës. Shoqëritë moderne kanë prirjen të na shtyjnë drejt atomizmit dhe instrumentalizmit, nga njëra anë duke e bërë të vështirë kufizimin e këtij ndikimi në disa rrethana dhe, nga ana tjetër, duke gjeneruar një botëkuptim që i merr si standarte të garantuara. Por unë besoj se kuadri i shoqërisë teknologjike i këqyrur si një lloj fati i hekurt nuk mund të qëndrojë. Ai i thjeshton gjërat tejmasë dhe harron thelbin. Së pari, lidhja midis qytetërimit teknologjik dhe këtyre normave nuk është njëkahëshe. Nuk janë institucionet ato që pjellin filozofinë; botëkuptimi zuri të ketë një farë fuqie në shoqërinë europiane para se të zhvilloheshin institucionet. Botëkuptimet atomiste dhe instrumentaliste kishin filluar të përhapeshin në radhët e njerëzve të shtresave më pak të shkolluara të Europës Perëndimore dhe Amerikës, para Revolucionit Industrial. Dhe, vërtet, Weber-i e parëndësinë e kësaj përgatitjeje ideologjike të lidhur me kapitalizmin modern.

Por ajo mund të hidhet poshtë si me interes thjesht historik. Ndoshta duhej të kryheshin ndryshime filozofike që shoqëria jonë teknologjike të rritej, po me të mbërritur këtu, ajo, prapëseprapë, na kufizon. Ky është një shpjegim i mundshëm i asaj çka përpiqej të na thoshte Weber-i me imazhin e vet të kafazit të hekurt.

Kjo poashtu duket se është e mbithjeshtëzuar. Qeniet njerëzore dhe shoqëritë e tyre janë shumë më komplekse nga ç'mund t'i përshkruajë çdo teori e thjeshtë. Vërtet, ne shtyhem në këtë drejtim. Vërtet, filozofitë e atomizmit dhe të instrumentalizmit kanë një

avantazh në botën tonë. Por çështja është se ka ende shumë pika qëndrese dhe të tilla gjenerohen pandërprerë. Le të mendojmë vetëm për tërë lëvizjen qysh nga epoka e romantizmit, e cila ka sfiduar sundimin e këtyre kategorive, si dhe për pasardhësit e kësaj lëvizjeje sot, që janë duke sfiduar menaxhimin e keq që i bëjmë ekologjisë. Fakti që kjo lëvizje ka bërë përpara dhe ka lënë ca gjurmë, sado fillestare dhe inadekuete, ajo qëndron në praktikën tona si një refuzim i pjesshëm i çfarëdolloj ligji të hekurt të shoqërisë teknologjike.

Historia e paradokshme e kësaj lëvizjeje na kumton shumë gjëra si për caqet ashtu edhe për mundësitë e gjendjes sonë. Një publik i fragmentarizuar, i ndarë sipas shqetësimeve të veta, është pëmjëmend në mëshirë të asaj që ngjan si një fat i pamposhtshëm që shtyn drejt sundimit të arsyes instrumentale. Secili fragment i vogël mundet që shqetësohet seriozisht rreth copëzës së mjedisit të vet që rrezikon të shkatërrohet ose të degradojë në emër të zhvillimit. Por duket sikur çdo komunitet lokal ose grup qytetarësh të interesuar i kundërvihet shumicës dërrmuese të publikut, kur, në emër të interesave të pakicës së tyre, kërkon nga ai publik të sakrifikojë zhvillimin dhe prej këtej PPK-në* për kokë. Formuluar kështu, çështja ngjan e pashpresë: politiku është një kauzë e humbur, madje duket sikur nuk meriton që të fitojë. Mullinjtë e politikës demokratike i grijnë në pashmangshëm këta ishuj të vegjël të qëndresës dhe i bëjnë pluhur e hi.

Por, sapo vjen e krijohet një klimë e mirëkuptimit të përbashkët rreth rrezikut që i kanoset mjedisit, situata ndryshon. Sigurisht që mbeten ende beteja të papërfunduara mes grupeve lokale dhe publikut të gjerë. Gjithsecili e kupton nevojën e kazarit të plehrave, por askush nuk e dëshiron atë në oborrin e pasmë. E megjithatë disa beteja lokale lypset të shihen në një dritë të re, ndaj dhe duhet

* Prodhimi i Përgjithshëm Kombëtar.

të vendosen në një kontekst të ndryshëm. Fjala vjen, mbrojtja e disa zonave të botës së kafshëve, ruajtja e disa specieve në rrezik, mbrojtja prej mësymjeve shkatërrimtare ndaj mjedisit duhet të shihen si pjesë e një qëllimi të ri e të përbashkët. Dhe siç ndodh shpesh në kësi rastesh, mekanizmat e pashmangshmërisë punojnë vetëm atëherë kur njerëzit janë të ndarë dhe të fragmentarizuar. Gjendja e vështirë ndryshon atëherë kur ekziston një vetëdijë e përbashkët.

Ne nuk duam të ekzagjerojmë shkallën e lirisë sonë. Por edhe zero nuk është. Kjo do të thotë se rivetëdijesimi për kuptimin e burimeve morale të qytetërimit tonë mund të krijojë ndryshim, në masën që mund të kontribuojë në një mirëkuptim të ri, të përbashkët.

E vërteta është se nuk jemi të kyçur brenda. Por ja që ekziston edhe një teposhtje, një prirje në gjërat që e bën aq të lehtë të rrëshqasësh pa marrë vesh poshtë. Prirja vjen nga faktorët institucionalë të sipërpërmendur, po, gjithashtu, edhe nga një përkulje në vetë idetë. Diçka të ngjashme pamë në rastin e autetincitetit, siç u përpoqa të dëftoj në kapitullin VI: një mënyrë ku idealet morale i lejojnë vetvetes një farë shtrembërimi, ose harrese selektive.

Diçka e njëjtë është e vërtetë edhe për rastin e racionalitetit instrumental dhe për arsyet e mbivendosura në mënyrë të pjesëshme. Kam përshkruar disa burime të fuqisë së një ideali të lirisë së vetëpërcaktuar në kulturën tonë. Ne jemi të lirë atëherë kur mund të ribëjmë kushtet e ekzistencës sonë, atëherë kur mund të zotërojmë gjërat që na zotërojnë neve. Duket sheshit që ky ideal ndihmon për t'i dhënë një rëndësi edhe më të madhe kontrollit teknologjik mbi botën tonë; ai ndihmon më fort të riformatojmë arsyen instrumentale në një projekt dominimi sesa shërben ta kufizojmë në emër të qëllimeve të tjera. Në fakt, kjo gjë ka kontribuar për të neutralizuar disa prej caqeve që ende ekzistojnë lidhur me shkatërrimin teknologjik të pakontrollueshëm të mjedisit, siç na ka dëshmuar historia e paradokohshme e shoqërive marksiste-

leniniste, të fuqizuara ideologjikisht, asokohe, nga një formë e këtij ideali.

Arsyeja instrumentale ka hedhur gjithashtu shtat bashkë me një model të paangazhuar të subjektit njerëzor, që e ka ngërthyer fort imagjinatën tonë. Ky na ofron një pamje ideale të mendimit njerëzor që është çliruar nga rrënjësja e koklavitur në konstitucionin tonë trupor, nga situata jonë dialoguese, nga emocionet tona, si dhe nga format tradicionale të jetës sonë me qëllimin që të jetë racionalitet i kulluar, vetëverifikues. Kjo është një nga format më prestigjioze të arsyes në kulturën tonë, ilustruar nga mendimi matematikor, ose lloje të tjera të përlllogaritjes formale. Argumentet, konsideratat, këshillat që mund të mëtojnë se bazohen në këtë lloj përlllogaritjeje kanë fuqi të madhe bindëse në shoqërinë tonë, madje edhe atëherë kur ky lloj të arsyetuari realisht nuk i vjen fort për shtat çështjes në fjalë, siç na dëshmon ky lloj mendimi që spikat (për mendimin tim, në mënyrë të pamerituar) dhe haset pafund në shkencat shoqërore dhe studimet politike. Ekonomistët ua marrin mendjen ligjëvënësve dhe burokratëve me përlllogaritjet e tyre matematikore të sofistikuara, madje edhe atëherë kur kjo gjë shërben për të veshur mendimin e zhveshur politik me rezultate potencialisht shkatërrimtare.

Descartes-i është zëdhënësi i hershëm më i shquar i këtij modaliteti të arsyes së paangazhuar, i cili ndërmori një hap fatlum të ndjekur gjerësisht qysh nga ajo kohë. Ne mund ta konsiderojmë këtë mënyrë arsyetimi si një arritje që ia vlen të synohet për qëllime të caktuara, diçka që ne ia dalim ta shtijem në dorë përkohësisht, ndonëse konstitutivisht mendimi ynë është normalisht i lidhur me trupin, dialogues, i përshkruar nga emocionet dhe pasqyron mënyrat e kulturës sonë. Descartes-i hodhi hapin e supozimit se në thelb ne jemi arsye e paangazhuar; ne jemi mendim i kulluar, i dallueshëm nga trupi dhe mënyra normale se si e shohim veten është një përshtjellim i mjerueshëm. Ndoshta dikush mund ta kuptojë përse

kjo pamje i drejtohet atij dhe atyre që e kanë ndjekur. Përkundrajt objektiviteti të përpjekjeve për arritje lokale dhe tejet të dobëta, ideali duket se fiton forcë dhe autoritet atëherë kur supozojmë se ai është ashtu siç *realisht jemi* ne. Kështu pra, është tepër e lehtë për ne, në kulturën tonë, të mendojmë për vetveten si arsye thelbësisht e paangazhuar. Kjo shpjegon se përse janë kaq të shumtë njerëzit që nuk e shohin aspak problemor faktin që, ne duhet ta konceptojmë mendimin njerëzor sipas modelit të kompjuterit digjital. Ky imazh i vetvetes përforcohet nga një ndjenjë pushteti që shkon bashkë me një rrokje instrumentale të gjërave.

Kështu që, si institucionalisht ashtu edhe ideologjikisht, ka një shumicë gjërash që shkojnë kah atomizmi dhe instrumentalizmi. Por në qoftë i drejtë argumenti im, ne edhe mund të luftojmë kundër tyre. Një nga rrugët që mund të ndjekim për të vepruar kësisoj është të rifitojmë një pjesë të sfondit të pasur moral prej të cilit zuri fill e u ngrit theksi modern i arsyes instrumentale. Unë nuk mund ta shpjelloj këtë argument këtu, madje as në trajtën e një skice, siç veprova me autenticitetin, po do të dëshiroja të kallzoja shkurtimisht se si mund të shkojë.

Është e qartë se një pjesë e asaj që konsiderohet si arsye instrumentale na mundëson të kontrollojmë mjedisin tonë. Sundimi na flet neve, ose thjesht ngaqë ne mund të marrim edhe më shumë nga ajo që dëshirojmë, ose ngaqë lajkaton ndjenjën tonë të pushtetit, ose ngaqë përqaset me ndonjë projekt të lirisë së vetëpërcaktuar. Por kjo histori nuk e fillon e mbaron me "sundimin e natyrës", siç duan të na japin të kuptojmë disa kritikë. Ka edhe dy kontekste të tjera të rëndësishme morale që unë dëshiroj t'i përmend këtu, prej të cilave ka prejardhjen theksi mbi arsyen instrumentale.

(1) Tashmë kemi parë se ajo është e lidhur me ndjenjë që ka të bëjë me veten tonë si arsye potencialisht paangazhuar. Kjo bazohet në një ideal moral, në atë të qenit i vetëpërgjegjshëm, të arsyetimit vetëkontrollues. Këtu gjendet një ideal i racionalitetit, i cili, në të

njëjtën kohë, është edhe ideal i lirisë, i mendimit autonom e vetë-gjenerues.

(2) Një tjetër barrë morale ka hyrë në kuadër. Ajo që e kam quajtur afirmimi i jetës së përditshme, ndjesia se jeta prodhuese dhe riprodhuese, në punë dhe në familje, është ajo çka paraqet rëndësi për ne, ka dhënë, gjithashtu, ndihmesë vendimtare ngaqë na ka shtyrë t'i japim një rëndësi të paprecedent prodhimit të kushteve të jetesës në bollëk gjithnjë e më të madh dhe lehtësimit nga vuajtjet në një shkallë gjithnjë e më të gjerë. Qysh në fillimet e shekullit të shtatëmbëdhjetë, Francis Bacon-i i kritikonte shkencat tradicionale aristoteliane për faktin se nuk kishin dhënë kurrfarë ndihmese "për të lehtësuar gjendjen e sojit njerëzor."⁵³ Në vend të tyre ai propozonte një model shkence, kriteri i së vërtetës për të cilën do të ishte efikasiteti instrumental. Ju keni zbuluar diçka, atëherë kur mundeni të ndërhyni për t'i ndryshuar gjërat. Në këtë drejtim shkenca moderne është në thelb një vazhdim i Bacon-it. Por ajo çka është e rëndësishme te Bacon-i është fakti se ai na sjell ndër mend që forca shtytëse mbrapa kësaj shkence të re nuk ishte thjesht e vetëm epistemologjike, por edhe morale.

Ne jemi pasardhës të Bacon-it, në ditët e sotme, fjala vjen, ne ndërmarrim fushata të mëdha ndërkombëtare në luftë kundë urisë ose për t'u ardhur në ndihmë viktimave të fatkeqësive natyrore. Sot ne ia kemi arritur ta bëjmë tonin konceptin e solidaritetit universal, të paktën në teori, sado e papërkryer të jetë praktika jonë, dhe ne e pranojmë këtë gjë të nisur nga premisa e intervencionizmit aktiv në natyrë. Ne nuk e pranojmë që njerëzit duhet të vazhdojnë të jenë viktimat potenciale të uraganeve ose të urisë. Të gjitha këto ne i konsiderojmë, në parim, të këqija të parandalueshme e të kurueshme.

Kjo bamirësi praktike dhe universale gjithashtu i cakton një

⁵³ Francis Bacon, *Novum Organum*, I. 73, përkthim nga *Francis Bacon: A Selection of His Works*, ed. Sydney Warhaft (Toronto: Macmillan, 1965), f. 350-51.

vend tepër të rëndësishëm arsyes instrumentale. Të gjithë ata, që nisur mbi baza estetike ose të mënyrës së jetesës, reagojnë kundër vendit që ka ardhur e ka zënë kjo në jetën tonë (dhe kjo ka qenë një pjesë e madhe e protestës përgjatë dhjetëvjeçarëve duke nisur qysh nga shekulli i tetëmbëdhjetë), shpesh janë fajësuar nga mbrojtësit si qenie shpirtkazëm nga ana morale dhe pa pikën e imagjinatës, duke qenë se shkojnë e vendosin ndjeshmërinë e tyre estetike mbi nevojat jetike të masës së njerëzve që vuajnë.

Kësisoj arsyeja instrumentale vjen te ne me sfondin e vet të pasur moral. Në këtë mënyrë ajo është thjesht fuqizuar nga një *libido dominandi* e tejzhvilluar. E megjithatë shumë shpesh ajo duket se i shërben synimeve të një kontrolli më të madh, të epërsisë teknologjike. Rifitimi i një sfondi të pasur moral mund të na dëftojë se nuk ka nevojë ta bëjë një gjë të tillë dhe e vërteta është se, duke vepruar kësioj, në shumë raste ajo e tradhton këtë sfond moral — ashtu si, në mënyrë analoge, modelet egocentrike të vetërealizimit tradhtojnë idealin e autenticitetit.

Ajo që ky lloj rifitimi implikon është thelbësisht i njëjti ashtu si edhe në rastin e autenticitetit. Neve na nevojitet të përafrojmë dy rende konsideratash. Duke përvijuar (a) kushtet e jetës së qenieve njerëzore që duhet të kushtëzojnë realizimin e idealeve tona, ne mund të përcaktojmë (b) se deri në çfarë shkalle mund të mbërrijë vënia në jetë me efektivitet e idealeve.

Ne mund të shohim se çfarë nënkupton ky lloj refleksioni në qoftë se i hedhim një sy një shembulli të rëndësishëm, atij nga fusha e kujdesit shëndetësor. Nën (a), ne vërejmë që ideali i arsyes së paangazhuar mund të konsiderohet saktësisht si ideal dhe jo si kuadër i veprimtarisë njerëzore, siç edhe është në të vërtetë. Ne jemi mbartës të trupëzuar të veprimit, që jetojmë në situata dialoguese, duke e populluar kohën në një mënyrë specifike njerëzore, çka do të thotë se u japim kuptim jetëve tona si histori që lidhin të shkuarën, prej së cilës vijmë, me projektet tona të së ardhmes. Kjo

do të thotë (b) që, në se do ta trajtojmë siç duhet një qenie njerëzore, ne duhet ta respektojmë këtë natyrë të trupëzuar, dialoguese, të përkohshme. Zgjatimet e pakontrolluara të arsyes instrumentale, siç është praktika mjekësore që e harron pacientin si person, që nuk merr parasysh se si trajtimi lidhet me historinë e tij/saj dhe kësisoj, me përcaktorët e shpresës e dëshpërimit, që shpërfill raportin themelor midis kuruesit dhe pacientit – pra, të gjitha këtyre duhet t'u bëhet qëndresë në emër të sfondit moral të bamirësisë që për ligj këto aplikime të vetë arsyes instrumentale.⁵⁴ Në se ne arrijmë të kuptojmë se për ç'arsye teknologjia merr këtu një rëndësi të dorës së parë, atëherë ajo vetë do të kufizohet dhe kornizohet nga etika e përkujdesjes.

Ajo që po kërkojmë këtu është një strukturim alternativ i teknologjisë. Në vend që ta shohim thjesht në kontekst të një ndërmarrjeje me kontroll gjithnjë në rritje, të një kufiri gjithnjë në zmbarsje të qëndresës së natyrës, ndoshta të gjallëruar nga një ndjenjë pushteti dhe lirie, ne duhet ta kuptojmë atë edhe në kornizën morale të etikës së bamirësisë praktike, që është, gjithashtu, një prej burimeve në kulturën tonë, prej të cilit arsyeja instrumentale ka përfutur një rëndësi të dukshme në sytë tanë. Por ne, nga ana jonë, duhet që ta vendosim këtë bamirësi në suazë të një kuptimi të duhur të veprimtarisë njerëzore, dhe jo në lidhje me fantazmën e çtrupëzuar të arsyes së paangazhuar, banuese e një makine të objektivizuar. Ne duhet, gjithashtu, ta lidhim teknologjinë me thelbin e idealit të arsyes së paangazhuar, po tash si ideal dhe jo si pamje e shtrembëruar e thelbit njerëzor. Teknologji në shërbim të një etike të bamirësisë drejt njerëzve me mish e me kocka; mendimi teknologjik, llogaritës si një arritje e rrallë dhe e admirueshme e një

⁵⁴ Jam tërhequr shumë prej diskutimit mbresëlënës të Benner dhe Wrabel, *The Primacy of Caring*, që na dëshmon se sa shumë mund të kontribuojë filozofia për një kornizim të ri të arsyes instrumentale, pikërisht të atij lloji për të cilin po diskutoj këtu.

qenieje që jeton në mediumin e një mënyre krejt të ndryshme të menduari: ta jetosh arsyen instrumentale jashtë këtyre kornizave do të thotë ta përjetosh teknologjinë tonë në mënyrë tepër të ndryshme.⁵⁵

Ndonëse ekziston një tendencë ose anim drejt pozicionit të sundimit, për të gjitha arsyet e përmendura më sipër, asgjë nuk na thotë që ne *duhet* ta jetojmë teknologjinë tonë në këtë mënyrë. Modalitete të tjera janë të hapura. Perspektiva me të cilën ballafaqohemi këtu është një përplasje, ku ndeshen këto modalitete të ndryshme të strukturimit. Me autenticitetin, ndeshja ishte midis mënyrave lajkatare dhe atyre më adeguate të vetërealizimit; këtu vendosen kundër njëri-tjetrit strukturat e ndryshme. Edhe një herë, në vend ta shohim gjendjen tonë si të paracaktuar të gjenerojë një mekanizëm për të rritur gjithnjë e më shumë kontrollin teknologjik, të cilit, paskëta, ose do t'i gëzohemi, ose do t'i qahemi në varësi të botëkuptimit tonë, unë propozoj që ne ta kuptojmë si të hapur ndaj kundërshtive, si lokus-in, pas gjithë gjasave, të një ndeshjeje pafund. Në këtë kontekst, njohja e burimeve tona morale mund të vlejë, dhe sërish debati i polarizuar midis përkrahësve dhe kundërshtarëve kanoset të na privojë nga një burim kritik. Ja pra, përse një punë rikuperuese këtu është e vlefshme. Është një betejë për zemrat dhe mendjet ku ajo ka një rol për të luajtur.

Por është po aq e vërtetë që kjo betejë idesh është ndërthurrur pazgjidhshëmrisht, pjesërisht si burim e pjesërisht si rezultat, me ndeshje politike rreth mënyrave të organizimit social. Falë rëndësisë së institucioneve tona në gjenerimin dhe përkrahjen e një qëndrimi atomist dhe instrumental, nuk mund të ngjasë ndryshe. Kësisoj, në kapitullin e fundit, dua t'i kthehem aspektit të tretë të shqetësimit tim që përvijova në hyrje të këtij libri.

⁵⁵ Çështja që kam sjellë këtu në termat e mënyrave alternative të strukturimit nganjëherë vendoset në terma të kontrollit: a është vallë teknologjia jashtë kontrollit

X

KUNDËR FRAGMENTIMIT

Në kapitullin paraardhës shtjellova që institucionet e shoqërisë teknologjike nuk na imponojnë pashmangshmërisht një hegjemoni gjithnjë e më të madhe të arsyes instrumentale. Por është e qartë se vetë këto ide tentojnë të na shtyjnë në atë drejtim. Ja pra, përse ky projekt shpesh është parashtruar para se të shqiptohet nga vetë

tonë, apo e kontrollojmë dot dhe e vendosim në funksion të qëllimeve tona? Problemi me këtë formulim është i qartë. Ai mbetet krejtësisht brenda për brenda kornizës së dominimit dhe nuk lejon një vendosje tërësisht të ndryshme të teknologjisë në jetën tonë. Mbërritja në majë të teknologjisë nënkupton të marrësh një qëndrim instrumental ndaj saj, qëkurse nëpërmjet saj ne bëjmë gjithçka tjetër. Kjo gjë nuk krijon mundësinë e vendosjes së teknologjisë brenda për brenda një qëndrimi jo instrumental, siç e shohim, për shembull, në etikën e kujdesit, ose të kultivimit të aftësisë sonë për një mendim të kulluar. Lidhur me këtë çështje, shih diskutimin të William Hutchinson, "Technology, Community and the Self," tezë për Ph.D. në McGill University, 1992.

Në diskutimin lidhur me strukturimin kam huazuar në mënyrë të konsiderueshme nga Heidegger-i; shih sidomos "The Question Concerning Technology," në *The Question Concerning Technology and Other Essays*, përkth. William Lovitt (New York: Garland Publishers, 1977). Ajo çka unë marr të Heidegger-i për të paraqitur te ky shkrim, por edhe te shkrime të tjera është diçka e ngjashme me atë që e quaj një strukturë alternative. Për një zhvillim interesant të kësaj ideje edhe më hollësisht, që, gjithashtu, i detyrohet shumë Heidegger-it, shih Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*.

këto institucione. Një ëndërr e këtillë u parashtrua nga marksizmi klasik dhe u vu në jetë deri në një farë pike nga leninizmi. Synimi ishte që të hiqej qafe tregu dhe e gjithë veprimtaria e ekonomisë të vihej nën kontrollin e vetëdijshëm të "prodhuesve të shoqërizuar", sipas shprehjes së Marx-it.⁵⁶ Të tjerë përkëdhelin shpresën se mund të jemi aq të zotë sa t'ia dalim mbanë pa shtetin burokratik.

Sot është e qartë se këto shpresa janë iluzive. Shembja e shoqërive komuniste përfundimisht u dha të drejtë shumë prej atyre që e kishin pasë ndjerë një gjë të tillë: mekanizmat e tregut, në një formë ose një tjetër, janë të domosdoshëm për një shoqëri industriale, sigurisht për shkak të eficientës së tyre ekonomike dhe, ka të ngjarë, edhe për shkak të lirisë. Ka njerëz në Perëndim që i gëzohen faktit se ky mësim u përvetësua një herë e mirë dhe fundin e Luftës së Ftohtë e shohin si një vjeggë për të kremtuar utopinë e tyre, një shoqëri të lirë të rregulluar fund e krye nga marrëdhëniet impersonale të tregut, ndërkohë që shteti është shtyrë në një cep për të kryer një rol të dorës së dytë. Por edhe ky vështrim është po aq jo realist. Stabiliteti dhe, për rrjedhojë, eficienta nuk mund të kenë jetë të gjatë pas një tërheqjeje masive të qeverisë nga ekonomia, madje është tejet e dyshimtë që edhe liria t'i mbijetojë për një kohë të gjatë xhunglës së konkurrencës që nxit një kapitalizëm realisht i egër, bashkë me shfrytëzimin dhe pabarazinë e pakompesuar që ai ushqen.

Ajo çka lypset të ketë vdekur bashkë me komunizmin është besimi se shoqëritë moderne mund të drejtohen në bazë të një parimi të vetëm, pra, atë të planifikimit sipas vullnetit të përgjithshëm, ose atë të alokimeve të tregut të lirë. Sfida jonë reale është kombinimi

⁵⁶ "Liria në këtë fushë mund të konsistojë vetëm te njeriu i socializuar, prodhuesit e shoqërizuar, që rregullojnë në mënyrë racionale shkëmbimin me Natyrën, dhe vendosin gjithçka nën kontrollin e përbashkët, në vend që të vihen nën sundimin e saj si dhe të forcave të verbëra të Natyrës." *Capital*, vol. III, (New York: International Publishers, 1967), f. 820.

me stil jo vetëshkatërrimtar i një sërë mënyrave të veprimit, të cilat, bashkarisht, janë të domosdoshme për një shoqëri të lirë e të begatë, por që gjithashtu kanë prirjen t'i kundërvihen njëra-tjetrës: alokime të tregut, planifikim shtetëror, ndihmë kolektive në rast nevojë, mbrojtje e të drejtave të njeriut, si dhe iniciativë e kontroll efektiv demokratik. Në një perspektivë afatshkurtër, "eficenca" maksimale e tregut mund të tkurret nga çdonjëri prej katër modeleve; në një perspektivë afatgjatë, ka të ngjarë që performanca ekonomike, por me siguri drejtësia dhe liria, do ta vuajnë marginalizimin e tyre.

Ne nuk jemi në gjendje ta zhbëjmë tregun, por edhe nuk mund të organizohemi vetëm nëpërmjet tregjeve. Kufizimi i tyre mund të jetë i kushtueshëm; moskufizimi i plotë do të jetë fatal. Të qeverisësh një shoqëri bashkëkohore do të thotë të rikrijosh në vijimësi një balancim midis kërkesave që kanë prirjen të minojnë njëra-tjetrën, duke gjetur pandërprerë zgjidhje të reja e krijuese ndërsa equilibria-t e vjetër prishen. Për nga natyra e tij ky rast nuk mund të ketë kurrësi një zgjidhje përfundimtare. Ndaj dhe situata jonë politike i ngjet gjendjes kulturore që kam përshkruar më sipër. Ndeshja kulturore në vijim e sipër mes botëkuptimeve të ndryshme, mes strukturimeve të ndryshme të idealeve jetësore të modernitetit, shkon në nivelin institucional paralel me kërkesat konfliktuale të mënyrave të ndryshme por komplementare përmes të cilave organizojmë jetën tonë të përditshme: efica e tregut mund të squlet nga masat me karakter kolektiv të ndërmarra prej shtetit social; planifikimi efektiv i shtetit mund të rrezikojë të drejtat e individit; veprimet e bashkëlidhura të shtetit dhe të tregut mund të kërcënojnë kontrollin demokratik.

Por këtu mund të heqim më shumë se një paralele. Siç e kam treguar, ekziston edhe një lidhje. Veprimi i tregut dhe i shtetit burokratik priret të fuqizojë strukturat që favorizojnë një qëndrim atomist dhe instrumental kundrejt botës e të tjerëve. Fakti që këto institu-

cione kurrë nuk mundet thjesht të zhbëhen, fakti që kemi për të jetuar përgjithmonë me to, ka shumë të bëjë me natyrën e pafundme, të pazgjidhshme të konfliktit tonë kulturor.

Edhe pse nuk ka një fitore përfundimtare, fiton ose humbet terren. Domethënia e kësaj del nga shembulli që përmenda në kapitullin e mëparshëm. Në atë kapitull vura në dukje se beteja e komuniteteve ose grupeve të izoluar kundër shkretimit ekologjik ishte e dënuar të humbiste, deri sa në shoqërinë si tërësi të formësohet një kuptim dhe ndjesi e përbashkët për mbrojtjen e mjedisit. Me fjalë të tjera, forca që mund të kthejë mbrapsht hegjemoninë galopante të arsyes instrumentale është iniciativa (e llojit të duhur) demokratike.

Por këtu hasim një problem, sepse veprimi i bashkuar i tregut dhe i shtetit burokratik ka priren ta dobësojë iniciativën demokratike. Dhe këtu kthehemi te pjesa e tretë e sëmundjes: frika e artikuluar prej Tocqueville-it se krijimi i disa kushteve në shoqërinë moderne minojnë vullnetin për kontroll demokratik, frika se njerëzit kanë për të pranuar lehtësisht të qeverisen nga një "pushtet kujdestar i pakufizuar".

Ndoshta portreti i despotizmit të butë të Tocqueville-i, edhe pse ai synon ta dallojë nga tirania tradicionale, tingëllon ende tepër despotik në kuptimin tradicional. Shoqëritë demokratike moderne duken larg kësaj, ngaqë ato ziejnë nga protestat, nisimat e lira dhe sfidat pa respekt ndaj autoritetit të pushtetarëve, dhe qeveritë, në fakt, dridhen para mllefrit dhe pakënaqësisë së të qeverisurve prej tyre siç na e dëshmojnë sondazhet që pushtetarët bëjnë papushim.

Por në se e konceptojmë frikën e Tocqueville-it paksa ndryshe, atëherë ajo duket mjaft reale. Rreziku nuk qëndron te kontrolli aktual despotik, por te fragmentimi – thënë me fjalë të tjera, një popull që sa vjen e bëhet më pak i aftë për të pasur një qëllim të përbashkët dhe për ta vënë atë në jetë. Fragmentimi rritet atëherë kur njerëzit e shohin vetveten në mënyrë gjithnjë e më atomistike,

thënë ndryshe, gjithnjë e më pak të lidhur me bashkëqytetarët e tyre në projekte të përbashkëta dhe në ndjenjën e besnikërisë ndaj sho-shoqit. Ata edhe mund të ndjehen të lidhur me projekte të përbashkëta me ca të tjerë, po këta u përkasin më fort grupeve të veçanta se sa mbarë shoqërisë: për shembull, një bashkësi lokale, një pakicë etnike, ndjekësit e një besimi fetar ose ideologjie, promovuesit e ndonjë interesi të posaçëm.

Ky fragmentim shfaqet pjesërisht përmes dobësimit të lidhjeve të simpatisë dhe pjesërisht duke u vetushqyer përmes dështimit të vetë iniciativës demokratike. Sepse sa më i fragmentuar të jetë elektorati demokratik në këtë kuptim aq më shumë i shpërngul energjitë e veta politike në promovimin e grupimeve të pjesshme, në një mënyrë që dua ta përshkruaj më poshtë, dhe më pak e mundshme është të mobilizosh shumicat demokratike rreth programeve dhe politikave të pranuara bashkërisht. Një ndjesi vjen e rritet se elektorati në tërësi është i pambrojtur kundër shtetit leviatan; një grupim i pjesshëm i mirorganizuar dhe i integruar mund të jetë vërtet në gjendje të lerë gjurmë, po ndërkaq ideja se shumica e njerëzve mund të formulojë dhe të realizojë një projekt të përbashkët ngjan utopike dhe naive. Kështu që njerëzit dorëzohen. Tashmë, e dështuar, simpatia ndaj të tjerëve dobësohet edhe më nga mungesa e përvojës së përbashkët të veprimit, dhe ndjesia e të qenit i pashpresë bën që çdo përpjekje të duket humbje kohe. Dhe kjo sigurisht e bën të pashpresë, dhe sakaq krijohet një rreth vicioz.

E pra, një shoqëri që merr këtë rrugë në një kuptim mundet ende të jetë tejet demokratike, domethënë egalitare, plot e përplot me veprimtari dhe sfida kundrejt autoritetit, siç duket qartë po t'i hedhim një sy republikës së madhe në jug të vendit tonë. Politikanis të marrë një tjetër trajtë, sipas mënyrës që dëftova më sipër. Një qëllim i përbashkët që vijon fuqimisht i tillë, edhe kur të tjerët atrofizohen, është organizimi i shoqërisë në mbrojtje të të drejtave.

Sundimi i ligjit dhe mbrojtja e të drejtave shihen më së shumti si "mënyra amerikane", domethënë, si objekte të një besnikërie të fuqishme e të përbashkët. Reagimi i jashtëzakonshëm kundrejt skandalit të Watergate-it, i cili përfundoi me largimin e një presidenti, janë dëshmi e kësaj.

Duke vazhduar me këtë gjë, dy aspekte të jetës politike spikasin gjithnjë e më shumë. Së pari, përherë e më shumë, politika u drejtohet betejave gjyqësore. Amerikanët ishin të parët që patën një ligj të konsoliduar të të drejtave, të pasuruar prej kohësh me klauzola kundër diskriminimit; ndryshime të rëndësishme kanë ndodhur në shoqërinë amerikane përmes sfidave të gjykatës kundër legjislacionit ose marrëveshjeve private të supozuara në shkelje të atyre klauzolave të konsoliduara. Një shembull i mirë është çështja e famshme *Brown vs. Board of Education*,* e cila zhduk ndarjen racore në shkollat në vitin 1954. Gjatë dhjetëvjeçarëve të fundit një pjesë e mirë e energjisë së proceseve të politikës amerikane është duke u orientuar për nga procedurat e rishikimit gjyqësor. Çështje që në shoqëri të tjera përcaktohen prej legjislacionit, pas debatesh dhe ngandonjëherë pas kompromisesh mes opinioneve të ndryshme, shihen si subjekte të përshtatshme për vendime gjyqësore në dritë të kushtetutës. Aborti është një prej tyre. Qëkur çështja *Roe vs. Wade* e liberalizoi gjerësisht ligjin e abortit në vend, përpjekjet e konservatorëve, që tani kanë filluar të japin fryte, kanë qenë të manipulojnë gjykatën në mënyrë që të marrin një prapësim. Si rezultat ka pasur një përpjekje fantastike intelektuale, e kanalizuar në politikënsi-rishikim-gjyqësor, gjë që i ka shndërruar fakultetet e drejtësisë në qendra dinamike të mendimit social dhe politik nëpër kampuset amerikane; dhe poashtu një sërë betejash titanike rreth asaj që ishte çështja relativisht rutinë – ose të paktën jopartiake – e konfirmimit

* *Brown-i kundër Bordit të Arsimit*, çështje e gjykuar nga Gjykata Supreme e ShBA, vendimi i së cilës ndaloi praktikën segregacioniste në shkollat amerikane.

nga Senati të emërimeve presidenciale në Gjykatën e Lartë.

Bashkë me rishikimin gjyqësor dhe i mpleksur me të, energjia amerikane është kanalizuar në politikën e interesave ose të avokatisë. Njerëzit hidhen në fushata për një çështje të vetme dhe punojnë me mish e me shpirt për kauzën që kanë për zemër. Në debatin e zhvilluar për abortin të dyja palët janë një shembull i mirë. Ky aspekt i mbivendoset të mëparshmit ngaqë një pjesë e betejës zhvillohet në fushën e gjyqësorit, po pjesë e tij janë edhe lobingu, mobilizimi i opinionit të gjerë dhe ndërhyrjet selektive në fushatat zgjedhore pro ose kundër kandidatëve të caktuar.

E gjithë kjo kërkon një veprimtari të dendur. Një shoqëri ku ndodh e gjithë kjo vështirë se është despotike. Po rritja e këtyre dy aspekteve, pjesërisht shkak dhe pjesërisht pasojë, është e lidhur me atrofien e një të treti, që është formimi i shumicave demokratike rreth programeve kuptimplotë që mund të vihen tërësisht në jetë. Në këtë kuptim skena politike amerikane është katastrofike. Debatimi mes kandidatëve kryesorë sa vjen e bëhet më i shkëputur, deklaratat e tyre përherë e më fort në funksion të vetvetes, komunikimi i sotshëm konsiston gjithnjë e më shumë në të famshmet "inserte", premtimet sa vinë e bëhen më qesharake në pabesueshmërinë e tyre ("lexo në buzët e mia") dhe në mënyrë cinike nuk mbahen, ndërkohë që sulmet mbi kundërshtarët bien gjithnjë e më poshtë, në nivele nga më të turpshmet, dhe pas të gjitha gjasave pa u ndëshkuar. Në të njëjtën kohë, në një lëvizje përplotësuese, pjesëmarrja e votuesve në zgjedhjet në shkallë kombëtare bie, siç ndodhi me zgjedhjet e fundit, kur vetëm 50 përqind e elektoratit mori pjesë në votime, një shifër që zbret shumë më poshtë se e shoqërive të tjera demokratike.

Diçka mund të thuhet pro, e ndoshta shumë mund të thuhet kundër këtij sistemi të zbalancuar. Ndokush edhe mund të shqetësohet lidhur me stabilitetin afatgjatë, shqetësim, domethënë, nëse tëhuajëzimi i qytetarit i shkaktuar nga funksionimi gjithnjë e

më i keq i sistemit përfaqësues do të mund të kompensohet nga energjia më e madhe në politikën e interesave të posaçme. Është theksuar se ky stil i politikës bën që çështjet të zgjidhen me vështirësi. Vendimet e gjyqësorit janë zakonisht të llojit fituesi-merr-gjithçka; sidoqë të shkojë puna, fitoni ose humbisni. Vendimet e gjyqësorit, veçanërisht lidhur me të drejtat, janë të prirura të konceptohen si çështje merr-ose-lër-gjithçka. Thelbi i konceptit të së drejtës duket se parashkruan një sodisfaksion të plotë, nëse është një e drejtë gjithsesi; në mos qoftë, atëherë asgjë. Aborti edhe një herë mund të shërbejë si shembull. Kur e shihni çështjen si të drejtën e fetusit kundrejt të drejtës së nënës, atëherë ka pak stacione midis imunitetit të pakufizuar të njërit dhe lirisë së pakundërshtueshme të tjetrës. Prija për t'i sheshuar gjërat përmes gjyqësorit, e polarizuar edhe më prej fushatave rivale e interesave të posaçme, efektivisht shkon e ia mbyll shtigjet mundësive për kompromis.⁵⁷ Ne mund edhe të argumentojmë se kjo i bën disa çështje më të vështira për t'u trajtuar; është fjala për ato që kërkojnë një konsensus të gjerë demokratik rreth masave që sjellin gjithashtu sakrifica dhe vështirësi. Ndoshta kjo është pjesë e problemit amerikan të vazhdueshëm për t'u pajtuar me situatën e rëndë ekonomike përmes disa formave të një politike industriale inteligjente.⁵⁸ Kjo më nxjerr në shtegun

⁵⁷ Mary Ann Glendon, *Abortion and Divorce in Western Law* (Cambridge: Harvard University Press, 1987) ka treguar se si kjo gjë ka çuar në ndryshimin e vendimeve të marra në Amerikë lidhur me këtë çështje, duke e krahasuar me sisteme të krahasueshme në shoqëritë e tjera perëndimore.

⁵⁸ Çështjen që lidhet me stabilitetin demokratik e kam ngritur te "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," te Nancy Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1989). Te Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," në numrin e 12-të të *Political Theory* (shkurt 1984), has një diskutim të mirë rreth rreshtqitjes për kah paketa e njëanshme në politikën amerikane. Në këtë aspekt e kam krahasuar sistemin amerikan dhe atë kanadez tek "Alternative Futures", në Alan Cairns dhe Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1985). Te B. Bellah et al., *Habits of the*

tim, domethënë që disa lloj projektsh të përbashkëta bëhen edhe më të vështirë për t'u realizuar atje ku mbizotëron kjo lloj politike.

Një sistem i pabalancuar siç është ky, njëherësh edhe e pasqyron edhe e fortifikon fragmentimin. Shpirti i tij është konfliktual, në të efikasiteti qytetar konsiston në aftësinë për të fituar të drejtat e veta, paçka se cilat mund të jenë pasojat për të tjerët. Si rivendosja gjyqësore e së drejtës ashtu edhe politika e një-çështjeje-të-vetme veprojnë të nisura nga ky qëndrim dhe e përforcojnë atë edhe më tej. Tani, ajo çka u shfaq më sipër lidhur me shembullin e fatit të paradokohshëm të lëvizjes ekologjike, është se e vetmja mënyrë për të kundërbalancuar prirjen e krijuar në treg dhe në burokraci, është nëpërmjet formimit të një qëllimi të përbashkët demokratik. Por pikërisht kjo gjë është e vështirë për t'u arritur në një sistem demokratik të fragmentuar.

Shoqëri e fragmentuar është ajo, anëtarët e së cilës e gjejnë përherë e më të vështirë të identifikohen me shoqërinë e tyre politike si komunitet. Kjo mungesë identifikimi mund të reflektojë një botëkuptim atomistik, si rrjedhojë e të cilit njerëzit e shohin shoqërinë thjesht instrumentalisht. Por, gjithashtu, ajo i vjen në ndihmë përforcimit të atomizmit, sepse mungesa e një aksioni efektiv të përbashkët i mbyll njerëzit në vetvete. Ndoshta ja përse një nga filozofitë sociale më të përhapura aktualisht në Shtetet e Bashkuara është liberalizmi procedural i neutralitetit që e kam përmendur më sipër (në kapitullin II), i cili kombinohet krejt përbukuri me një botëkuptim atomist.

Tani mund të shohim, gjithashtu, që fragmentimi e nxit atomizmin edhe në një mënyrë tjetër. Nga që e vetmja kundërvënie efektive ndaj prirjes drejt atomizmit dhe instrumentalizmit të ngritur në treg e në shtetin burokratik është formimi i një qëllimi të për-

Heart (Berkeley: University of California Press, 1985) dhe *The Good Society* (New York: Knopf, 1991), mund të gjeni një kritikë të mirë të kulturës politike amerikane.

bashkët efektiv përmes veprimi demokratik, fragmentimi, në fakt, na ç'afhtëson t'i bëjmë ballë kësaj prirjeje. Të humbasësh kapacitetin për të krijuar maxhoranca politike efektive është një lloj si të shkosh e të humbasësh rremat kur ndodhesh mu në mes të lumit. Kësisoj, në mënyrë të pashmangshme, bëhesh pre e rrymës, çka në rastin tonë do të thotë të kridhesh gjithnjë e më thellë në një kulturë të strukturuar nga atomizmi dhe instrumentalizmi.

Politika e qëndresës është politika e formimit të vullnetit demokratik. Përkundër kundërshtarëve të qytetënit teknologjik, të cilët janë ndjerë të joshur ndaj një qëndrimi elitar, duhet të shohim se një përpjekje serioze për t'u angazhuar në ndeshjen kulturore të kohë sonë ka nevojë për promovimin e një politike të fuqizimit demokratik. Përpjekja politike për të ristrukturuar teknologjinë, përfshin vendosmërisht qëndresën dhe refuzimin ndaj fragmentimit. Po si luftohet fragmentimi? Nuk është e lehtë dhe nuk ka receta universale. Varet më së shumti nga situata të veçanta. Fragmentimi rritet deri për aq sa njerëzit nuk identifikohen më me komunitetin e tyre politik, për aq sa sensi i tyre përkatësisë në korporatë shpërngulet gjatë ose atrofizohet. Çka edhe ushqehet nga përvoja e pafuqishmërisë politike. Dhe të dyja këto zhvillime përforcohen në mënyrë të ndërsjellë. Një identitet i vagullt politik e bën të vështirë mobilizimin efektiv, ndërkohë që ndjesia e të qenit i pashpresë mëkon tëhuajëzimin. Në këtë pikë hasim në një rreth vicioz, por arrijmë të shohim se si mund edhe të bëhet një rreth virtuoaz. Një aksion i përbashkët i suksesshëm mund të ngjallë një ndjesi fuqie dhe, gjithashtu, forcon identifikimin me komunitetin politik.

E gjithë kjo tingëllon si me thënë se rruga e suksesit në këtë rast është të kesh sukses, që është e vërtetë, edhe pse ndoshta jo dhe aq e dobishme. Por mund të themi edhe diçka më shumë se kaq. Një prej burimeve më të fuqishme të ndjesisë së pafuqishmërisë lidhet me faktin se qeverisemi nga shtete të përmasave të mëdha, të centralizuar dhe të burokratizuar. Çfarë mund të ndihmojë për ta.

zbutur këtë ndjesi është decentralizimi i pushtetit, siç e shihte edhe Tocqueville-i. Kështu pra, delegimi i përgjithshëm ose ndarja e pushteteve, siç ndodh në një sistem federal, sidomos në atë të bazuar te parimi i subsidiaritetit, mund të jetë i mirë për fuqizimin e demokracisë. Dhe kjo bëhet edhe më e theksuar në se njësitë të cilat është deleguar pushteti, figurojnë paraprakisht si bashkësi në jetën e anëtarëve të tyre.

Në këtë drejtim, Kanadaja ka qenë me fat. Ne kemi pasur një sistem federal, të cilit nuk i është lejuar të evoluojë drejt një centralizimi më të madh, sipas modelit të Shteteve të Bashkuara, prej vetë diversitetit tonë; ndërsa njësitë provinciale përgjithësisht korrespondojnë me shoqëritë rajonale me të cilat identifikohen anëtarët e tyre. Ajo që duket se nuk kemi realizuar është krijimi i një mirëkuptimi të përbashkët që të mund t'i mbajë të lidhura me njëra-tjetrën këto shoqëri, kështu që ballafaqohemi me perspektivën e një tjetër lloj humbjeje të fuqisë, jo atë që përjetojmë kur qeveria e madhe ngjan krejtësisht e papërgjegjshme, po më së shumti fatin e shoqërive të vogla që jetojnë nën hijen e fuqive të mëdha.

Ky ka qenë tekefundit dështimi për të kuptuar dhe pranuar natyrën e vërtetë të diversitetit kanadez. Kanadezët janë treguar mjaft të zotë për të kuptuar dhe pranuar imazhin e dallimeve mesvete, po këto kanë dështuar tragjikisht ti korrespondojnë asaj që realisht ekziston aty. Ndoshta nuk është thjesht një aksident që ky dështim vjen pikërisht atëherë kur një tipar i rëndësishëm i modelit amerikan nis të stabilizohet në këtë vend, në formën e rishikimit gjyqësor të kartës së të drejtave. Në fakt mund të themi se këmbëngulja në zbatimin uniform të kartës, e cila ishte shndërruar në një nga simbolet e qytetarisë kanadeze, ishte një shkak i rëndësishëm vdekjes së marrëveshjes Meech Lake dhe, për rrjedhojë, të dizintegritit që kërcënon vendin.⁵⁹

⁵⁹ Në mënyrë më të hollësishme kam diskutuar rreth kësaj çështjeje te "Shared

Por aspekti i përgjithshëm që dëshiroj të nxjerr nga e gjithë kjo është ndërthurja e fijeve të ndryshme të shqetësimit rreth modernitetit. Ristrukturimi efektiv i teknologjisë kërkon aksion të përbashkët politik për të zmbarsur prirjen drejt një atomizmi dhe instrumentalizmi më të madh të shkaktuar nga tregu dhe shteti burokratik. Dhe ky aksion i përbashkët kërkon të kapërcejmë fragmentimin dhe pafuqinë – çka do të thotë të trajtojmë shqetësimet që Tocqueville-i pikasi i pari, rrëshqitjen e demokracisë drejt pushtetit kujdestar. Në të njëjtën kohë, qëndrimet atomiste dhe instrumentaliste janë faktorë gjenerues të dorës së parë të modeleve më të cekët e më të padobi të autenticitetit; dhe, kështu një jete e gjallë demokratike, e angazhuar në një projekt ristrukturimi, do të kishte gjithashtu këtu ndikim pozitiv.

Ajo që duket se situata jonë shpalos para nesh është një ndeshje komplekse, shumëplanëshe, intelektuale, shpirtërore dhe politike, në të cilën debatet në sferën publike shkojnë e ndërliqhen me ato në një sërë institucionesh, si spitalet dhe shkollat, atje ku çështjet e ristrukturimit të teknologjisë përjetohen çdo ditë në trajta konkrete; atje ku këto diskutime nga ana e tyre ushqejnë dhe ushqehen nga përçapje të ndryshme për të përvijuar në terma teorikë vendin e teknologjisë dhe kërkesat e autenticitetit dhe, përtej kësaj, formën e jetës njerëzore dhe marrëdhëniet e saj me kozmosin.

Por për t'u angazhuar efektivisht në këtë debat shumëanësh, duhet të dallosh çfarë është e thellë në kulturën e modernitetit, si dhe çfarë është e cekët ose e rrezikshme. Siç shprehej Pascal-i për qeniet njerëzore, moderniteti karakterizohet si nga *grandeur* ashtu edhe nga *misère*. Vetëm një vështrim që shkon e i rrok të dyja mund të na japë intuitën e pashtrembëruar të epokës sonë, që na nevojitet për tu ngritur në lartësitë e sfidave të saj të mëdha.

and Divergent Values," në Roland Watts and Douglas Brown, eds., *Options for a New Canada* (Kingston: Queen's University Press, 1991).

KOLANA E FILOZOFISË DHE SHKENCAVE POLITIKE

THOMAS HOBBS	LEVIATANI
JOHN LOCKE	TRAKTATI I DYTË PËR QEVERISJEN dhe shkrime të tjera politike
ADAM SMITH	PASURIA E KOMBEVE
HERBERT SPENCER	NJERIU KUNDËR SHTETIT pesë ese politike
MILTON FRIEDMAN	KAPITALIZMI DHE LIRIA
GIANNI VATTIMO	NIHILIZMI DHE EMANCIPIMI
EMMANUEL MOUNIER	PERSONALIZMI
JACQUES MARITAIN	NJERIU DHE SHTETI
HANNAH ARENDT	GJENDJA NJERËZORE
LEONARD HOBHOUSE	LIBERALIZMI
JOHN S. MILL dhe JEREMY BENTHAM	UTILITARIZMI dhe shkrime të tjera
TUQIDIDI	HISTORIA E LUFTËS SË PELOPONEZIT

CHARLES TAYLOR

JEAN BODIN	<i>SOVRANITETI</i>
HUGO GROTIUS	<i>DETI I LIRË dhe PROLEGOMENA e Mbi të Drejtën e Luftës dhe të Pages</i>
SAMUEL PUFENDORF	<i>DETYRAT E NJERJUT DHE QYTETARIT BAZUAR NË TË DREJTËN NATYRORE</i>
JOSEPH DE MAISTRE	<i>KONSIDERATA PËR FRANCËN</i>
EDMUND BURKE	<i>REFLEKSIONE PËR REVOLUCIONIN FRANCEZ dhe shkrime të tjera</i>
JOHN RAWLS	<i>DREJTËSIA SI PAANSHMËRI: Riformulim</i>
NICCOLO MACHIAVELLI dhe FRANCESCO GUICCIARDINI	<i>LIGJËRATA PËR DHJETËSHEN E PARË TË TIT LIVIT, e ndjekur nga KONSIDERATA RRETH LIGJËRATAVE TË MACHIAVELLI-T</i>
MARTIN LUTHER dhe JEAN CALVIN	<i>MBI AUTORITETIN SHEKULLAR dhe MBI QEVERISJEN CIVILE</i>
HERBERT L. A. HART	<i>KONCEPTI I LIGJIT</i>
PAUL BOGHOSSIAN	<i>FRIKA PREJ DIJES</i>
VINCENT DESCOMBES	<i>VETJA DHE TJETRI</i>
CAMILLE PAGLIA	<i>PERSONAE SEKSUALE</i>
ERICH VÖGELIN	<i>SHKENCA, POLITIKA DHE GNOSTICIZMI</i>
JOHN DEWEY	<i>PUBLIKU DHE PROBLEMET E TIJ</i>
G.W.F. HEGEL	<i>SHKRIME POLITIKE</i>

ETIKA E AUTENTICITETIT

JÜRGEN HABERMAS

*TRANSFORMIMI STRUKTUROR I
SFERËS PUBLIKE*

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

*REGJIMI I VJETËR DHE
REVOLUCIONI*

CHARLES TAYLOR

ETIKA E AUTENTICITETIT

VOLTAIRE

TRAKTATI PËR TOLERANCËN

MAX HORKHEIMER dhe
THEODOR W. ADORNO

DIALEKTIKA E ILUMINIZMIT

KOLANA E FILOZOFISË DHE E SHKENCAVE POLITIKE

Etika e Autenticitetit, 1991, një kritikë komunitariane kundrejt liberalizmit, trajton ato probleme apo "sëmundje" nga të cilat vuan shoqëria moderne. Vepra argumenton se konceptualizimi i individuales prej liberalizmit tradicional, nga Hobbes e Locke deri te Rawls e Dworkin, është abstrakt e i rrafshët, dhe të jashtë lidhjet e pashkëputëshme të individit me komunitetin. Një kuptim më realist i vetes nxjerr në pah atë sfond të rëndësishëm të marrëdhënieve sociale e dialogjike me të tjerët, përkundrejt të cilit zgjedhjet jetësore fillojnë rëndësi e kuptim. Pa këtë sfond kuptimi, zgjedhjet jetësore janë të barazvlerëshme dhe kthehen në pakuptimshmëri. Në thelb të sëmundjes moderne, sipas Taylor-it, qëndron nocioni i autenticitetit, i vetepëmbushjes, i cili duket se e neutralizon të gjithë traditën. Përgjatë diskutimit Taylor-i ndan të mirën nga e dëmshmja në kultivimin modern të një vete-je autentike dhe në këtë këndvështrim shqetësimet tona moderne mbi shprehjen, të drejtat dhe subjektivitetin e mendimit merretzot shfaqësi pikërisht të mirës dhe të dëmtimit.

Chambers Taylor, lindur në 1931, filozof kanadez me atë që rëndësishme në filozofinë politike, filozofinë e shoqërisë dhe historinë e filozofisë. Edhe pse vetë nuk e mendon shpesh klasifikohet si komunitarian.

