

**SERIA FILOZOFI/SOCIOLOGJI/SHKENCA POLITIKE**

**HERBERT MARCUSE**

**NJERIU NJËDIMENSIONAL**

**Titulli në origjinal :**

**“The One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of  
Advanced Industrial Society” botuar më 1964 prej Beacon Press, Boston,  
Mass.**

**Titulli në gjermanisht :**

**“Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der  
fortgeschrittenen Industriegesellschaft” botuar më 1967 prej Hermann  
Luchterhand Verlag, Neuwied.**

**E përktheu njëkohësisht nga anglishtja e gjermanishtja dhe e redaktoi :**

**Gaqo Karakashi  
Tiranë 2006**

## DY FJALË PËR AUTORIN

Herbert Marcuse u lind më 18 Korrik 1898 në Berlin si djali i një fabrikanti çifut nga Pomerania dhe shërbeu në ushtrinë gjermane gjatë luftës së parë botërore. Në revolucionin e vitit 1918 Marcuse u zgjodh anëtar i sovjetit të ushtarëve në Berlin-Reinickendorf. Në vitet 1919-1922 vazhdoi studimet universitare për filozofi në Berlin dhe më pas në Freiburg, ku më 1922 mori dhe titullin doktor në letërsi me një punim mbi romanin artistik gjerman. Pas një veprimtarie të shkurtër si librashitës në Berlin, rikthehet më 1928 në Freiburg, për t'u kualifikuar më tej në filozofi pranë Edmund Husserlit dhe sidomos pranë Martin Heideggerit, i cili ishte një nga mendimtarët me ndikim më të madh në Gjermani. Artikulli i parë i botuar nga Marcuse më 1928 përpikëq që të bënte një sintezë të perspektivave filozofike të fenomenologjisë, ekzistencializmit dhe marksizmit, një sintezë që dekada më vonë do të kryhej sërishmi nga Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, si edhe nga studentët dhe intelektualët amerikanë të së Majtës së Re.

Marcuse argumentoi se shumë nga mendimet e Marksit kishin degjeneruar në një ortodoksi të ngurtë dhe nevojitej kështu një eksperiencë konkrete e jetuar dhe "fenomenologjike" për ta rigjallëruar teorinë, dhe në të njëjtën kohë Marcuse besonte se marksizmi e nënvleftësonte problemin e individit dhe gjatë tërë jetës së tij u mor me çlirimin e individit dhe mirëqenien e tij krahas transformimit shoqëror dhe mundësive për një kalim nga kapitalizmi në socializëm.

Marcuse mbrojti gjatë tërë jetës së tij mendimin se Heideggeri ishte mësuesi dhe mendimtari më i madh, që ai kishte takuar ndonjëherë. Në arkivin e Marcuses ruhen plot shënime nga leksionet e Heideggerit, që nga fundi i viteve 20 deri në vitin 1933, kur u largua nga Freiburg, të cilat dokumentojnë intensitetin e interesit të tij për filozofinë e Heideggerit dhe përkushtimin ndaj leksioneve të tij. Megjithatë Marcuse u trondit jashtëzakonisht kur Heideggeri e pranoi nacional-socializmin, dhe pasi përfundoi "disertacionin e habilitimit" me temë "Ontologjia e Hegelit dhe Teoria e Vërtetësisë Historike", vendosi që të largohej nga Freiburg më 1933, për t'u bashkuar me Institutin për Kërkime Shoqërore, i vendosur në Frankfurt am Main, por që së shpejti me ardhjen e nazistëve në pushtet do të hapte degët e tij në Gjenevë dhe më pas në Universitetin Columbia në Amerikë, ku Marcuse do të ishte pjesë e tyre.

Studimi i tij mbi "Ontologjinë e Hegelit dhe Teorinë e të Vërtetës Historike" (1932) kontribuoi në rilindjen e Hegelit, gjë që po ndodhte në Europë duke theksuar rëndësinë e ontologjisë së Hegelit për jetën dhe historinë, si edhe teorinë e tij idealiste për shpirtin dhe dialektikën e tij. Marcuse publikoi në 1933 recensionin e parë më të rëndësishëm lidhur me veprën që sapo ishte botuar të Marksit "Dorëshkrimet ekonomike dhe filozofike të 1844". Recensionin i parapriu tendencës për t'i rishikuar interpretimet marksiste nga këndvështrimi i veprave të hershme të Marksit. Këto punime e nxorën Markusen në dritë si një studiues mendjemprehtë të filozofisë gjermane dhe ai po shfaqej si një nga teoricienët më premtues të brezit të tij.

Si anëtar i Institutit për Kërkime Shoqërore, Marcuse mori gjerësisht pjesë në projektet ndërdisiplinore të institutit, të cilat përfshinin përpunimin e një modeli për teorinë

kritike shoqërore, duke zhvilluar një teori për një stad të ri të kapitalizmit shtetëror dhe monopolist, duke artikuluar marrëdhëniet midis filozofisë, teorisë shoqërore, kritikës kulturore dhe duke garantuar një analizë sistematike dhe kritikë të nazizmit gjerman. Marcuse e identifikoi veten thellë me "Teorinë Kritikë" të institutit dhe gjatë tërë jetës së vet ishte mjaft i afërt me Max Horkheimerin, T. W. Adornon dhe anëtarë të tjerë të institutit.

Në vitin 1934 Marcuse - një gjerman hebre dhe radikal - u arratis nga Gjermania dhe u shpëtoi ndjekjeve të nazizmit duke emigruar në Amerikë, ku jetoi dhe gjithë pjesën tjetër të jetës. Institutit për Kërkime Shoqërore iu dhanë zyra dhe u pranua si filial akademik i universitetit Columbia, ku Marcuse punoi gjatë viteve 1930 deri në 1941. Vepra e tij e parë e madhe në anglisht "Arsyeja dhe Revolucioni" (1941) ndoqi zanafillën e ideve të Hegelit, Marksit dhe të teorisë moderne shoqërore. Ajo provonte ngjashmëritë midis Hegelit dhe Marksit dhe u prezantoi lexuesve anglishtfolës traditën hegeliane-marksiste në mendimin dialektik dhe analizën shoqërore. Libri vazhdon që të jetë një nga paraqitjet më të mira të Hegelit dhe Marksit dhe një nga analizat më të mira të kategorive dhe të metodave të mendimit dialektik.

Në vitin 1941 Marcuse bashkohet me OSS (Office of Secret Services) dhe më pas punoi në State Department duke u bërë shefi i zyrës për Europën Qendrore nga fundi i Luftës së Dytë Botërore. Pasi shërbeu për qeverinë amerikane deri në fillim të viteve 50, të cilës i deklaronte se ishte i motivuar nga dëshira për të luftuar kundër fashizmit, ai i rikthehet punës intelektuale dhe në vitet 1951-1954 është bashkëpunëtor shkencor dhe pedagog në Russian Institute të Columbia University në New York gjithashtu dhe në Russian Research Center të Harvard University. Në 1955 publikon "Erosi dhe Qytetërimi", e cila orvatej për një sintezë të guximshme të Marksit dhe Frojdit dhe skiconte tiparet e përgjithshme të një shoqërie pa shtypje.

Në vitet 1954-1965 Marcuse ishte profesor për shkencat politike në Brandeis University në Waltham/Massachusetts dhe u bë një nga anëtarët më popullorë dhe më me ndikim në fakultetin e tij. Gjatë periodës së punës për qeverinë amerikane ai ishte bërë një specialist në problemet e fashizmit dhe të komunizmit dhe në vitin 1958 botoi një studim kritik për Bashkimin Sovjetik (Marksizmi Sovjetik), që prishi tabunë e mosshkruajtjes në mënyrë kritike ndaj Bashkimit Sovjetik dhe Komunizmit Sovjetik. Ndërsa përpiquej që të zhvillonte një analizë të shumanshme të Bashkimit Sovjetik, Marcuse e përqendroi kritikën e tij në burokracinë sovjetike, kulturën, vlerat dhe diferencat midis teorisë marksiste dhe versionit sovjetik të marksizmit. Duke e distancuar veten nga ata që e interpretonin komunizmin sovjetik si një sistem burokratik, të pazotin për reforma dhe demokratizim, Marcuse tregoi "prirjet liberalizuese" potenciale, të cilat kundërshtonin burokracinë staliniste, gjë që u materializua vërtet në vitet 1980 në kohën e Gorbaçovit.

Më vonë Marcuse publikoi një kritikë në shkallë të gjerë për të dyja shoqëritë e përparuara : atë kapitaliste dhe komuniste në veprën e tij "Njeriu njëdimensional" (1964). Ky libër teorizon perëndimin e potencialit revolucionar në shoqëritë kapitaliste dhe zhvillimin e formave të reja të kontrollit shoqëror. Marcuse argumenton se "shoqëria e përparuar industriale" krijon nevoja false, të cilat i integrojnë individët në

sistemin ekzistues të prodhimit dhe të konsumit. Masmmedia dhe kultura, reklamat, menaxhimi industrial, mënyrat bashkëkohore të të menduarit, që të gjitha e riprodhojnë sistemin ekzistues dhe përpiqen që të eliminojnë mohimin, kritikën dhe opozitën e këtij sistemi. Rezultati është një univers “njëdimensional” i të menduarit dhe i sjelljes, në të cilin pikërisht zotësia dhe aftësia për mendim kritik dhe sjellje kundërshtuese është duke u venitur. Marcuse e quan shoqërinë e përparuar industriale dhe njeriun që jeton në të si “njëdimensional”, sepse ai shikon një lidhje të plotë me manipulimin dhe me konformizmin, lidhje që stabilizon sistemin kapitalist, i cili është në vetvete kontradiktor dhe që i korrupton njerëzit nëpërmjet konsumit e përthith çdo kritikë. Kapitalizmi jo vetëm e ka integruar klasën punëtore, burimin e opozitës potenciale revolucionare, por ai ka zhvilluar teknika të reja të stabilizimit nëpërmjet politikave shtetërore dhe zhvillimit të formave të reja të kontrollit shoqëror. Kështu Marcuse vuri në dyshim dy nga postulatet themelore të marksizmit ortodoks : proletariatin revolucionar dhe pashmangshmërinë e krizës kapitaliste. Në kontrast me kërkesat më ekstravagante të marksizmit ortodoks, Marcuse mori në mbrojtje forcat e paintegruara të minoriteteve, njerëzit e flakur nga shoqëria dhe inteligjencien radikale dhe u përpoq që ta ushqente mendimin dhe sjelljen kundërshtuese duke nxitur mendimin dhe opozitën radikale.

“Njeriu njëdimensional” u kritikua ashpër nga marksistët ortodoksë dhe teoricienët e angazhimeve të ndryshme politike dhe teorike. Le të citojmë p.sh. Enver Hoxhën se çfarë shkruajti ai për Marcusen : “Të gjithë revizionistët shkojnë në rrugën e Marcuses, i cili kur flet për proletariatin amerikan, përpiqet ‘të vërtetojë’ se në ‘shoqërinë e lartë industriale’ amerikane nuk ekziston një proletariat i kuptuar sipas Marksit, se ky proletariat sipas tij, paska kaluar tash në histori. Kjo për Marcusen e të tjerët do të thotë se ‘shoqëria e konsumit’, ‘shoqëria industriale e zhvilluar’ jo vetëm ka ndryshuar formën e shoqërisë së vjetër kapitaliste, por ka niveluar edhe klasat”<sup>1</sup>. Megjithë pesimizmin e tij, Marcuse pati ndikim në shumë njerëz në të Majtën e Re, meqë ai artikulonte pakënaqësinë e tyre në rritje si me shoqëritë kapitaliste ashtu edhe me shoqëritë komuniste sovjetike. Për më tepër vetë Marcuse vazhdoi të mbronte kërkesat për shndërrim revolucionar dhe mbrojtje forcat e reja në lindje në opozitën radikale duke fituar kështu urrejtjen e forcave institucionale dhe respektin e radikalëve të rinj. Prandaj vepra e tij “Njeriu njëdimensional” u bë vepra standarde për lëvizjen e fuqishme studentore të fundit të viteve 1960 në SHBA dhe në RFGJ.

“Njeriu njëdimensional” u shoqërua nga një seri librash dhe artikujsh, që artikulonin politikën e të Majtës së Re dhe kritikën e shoqërive kapitaliste si “Toleranca shtypëse” (1965), “Një ese për çlirimin” (1969) dhe “Kundërrevolucioni dhe revolta” (1972). Kjo ishte perioda e ndikimit të tij më të madh. Ai publikoi shumë artikuj dhe dha leksione dhe këshilla për studentët radikalë kudo në botë. Marcuse udhëtoi shumë dhe vepra e tij u diskutua shpesh në masmedia duke u bërë një nga intelektualët e paktë amerikanë që fituan një vëmendje të tillë. Duke mos i braktisur kurrë vizionin dhe angazhimet e tij revolucionare, Marcuse vazhdoi deri në vdekje (1979) që të mbronte teorinë marksiste

---

<sup>1</sup> Enver Hoxha. *Eurokomunizmi është antikomunizëm*. Shtëpia botuese 8 Nëntori, botim i vitit 1980, f. 110.

dhe socializmin çlirimtar. Studentët e këtij mësuesi karizmatik filluan të fitojnë pozicione akademike me ndikim dhe i përhapën idetë e tij duke e bërë atë një forcë kryesore në jetën intelektuale amerikane.

Ndikimi i Marcuses erdhi në rënie pas vdekjes së tij (1979). Megjithatë kritika e tij e mprehtë ndaj shoqërisë moderne kapitaliste, ndaj “Shtetit të Mirëqenies Sociale dhe të Luftës” në veprën “Njeriu njëdimensional”, ushtroi një ndikim të thellë tek një gjeneratë e tërë dhe kjo është sot një vepër standarde. Është pikërisht vepra, që unë po e sjell në shqip për lexuesit e interesuar shqiptarë, për ata që ndjejnë kënaqësi kur e venë mendjen në punë dhe kur përsiaten për problemet e zhvillimit të shoqërisë njerëzore. Si filozof dhe sociolog i shkollës klasike gjermane, Marcuse përdor një gjuhë relativisht të vështirë për t’u kuptuar; në stilin e dialektikës. Prandaj i përgjegjshëm për rëndësinë e përkthimit të saktë të një vepre të tillë si dhe për vështirësinë e tij, e kam përkthyer edhe këtë vepër me shumë kujdes. Kjo shpjegon dhe fjalët në *kllapa katrore*, që i kam vendosur herë pas here si sinonime të mundshme për ta kuptuar më mirë tekstin. Për ta kuptuar më mirë mendimin e Marcuses, veprën e kam përkthyer duke mbajtur para vetes dhe duke u ballafaquar si me botimin origjinal në anglisht ashtu edhe me botimin e saj në gjuhën amtare të Marcuses, në gjermanisht; sepse në Amerikë Marcuse shkruan vërtet anglisht, por mendon sidoqoftë gjermanisht.

Gaqo Karakashi

Qershor 2005 - Qershor 2006

**Pär Ingen**

## Falënderime

Gruaja ime është të paktën pjesërisht përgjegjëse për pikëpamjet e shprehura në këtë libër, prandaj i jam jashtëzakonisht mirënjohës asaj.

Miku im Barrington Moore, Jr., më ka ndihmuar shumë nëpërmjet vërejtjeve të tij kritike; gjatë diskutimeve shumëvjeçare më ka detyruar që t'i qartësojë mendimet e mia.

Robert S. Cohen, Arno J. Mayer, Hans J. Meyerhoff dhe David Ober e lexuan dorëshkrimin në etapa të ndryshme të përgatitjes dhe ofruan ngacmime të vlefshme.

American Council of Learned Societies, Lous M. Rabinowitz Foundation, Rockefeller Foundation dhe Social Science Research Council më kanë dhënë mbështetje, të cilat e lehtësuan shumë përfundimin e këtyre studimeve.



# Hyrje për botimin e parë

## Paraliza e kritikës : Shoqëri pa opozitë

A nuk shërben kërcënimi nga një katastrofë atomike, e cila mund ta zhdukte racën njerëzore, për të mbrojtur gjithashtu pikërisht forcat që e mbajnë gjallë këtë rrezik ? Përpjekjet për ta parandaluar një katastrofë të tillë, eklipsojnë kërkimin e shkaqeve të saj potenciale në shoqërinë bashkëkohore industriale. Këto shkaqe mbeten të paidentifikuara, të pazbuluara, të pasulmuara nga publiku, sepse ato firojnë para kërcënimit jashtëzakonisht të dukshëm nga jashtë - të Perëndimit nga Lindja dhe të Lindjes nga Perëndimi. Njëlloj e dukshme është nevoja që të jemi të përgatitur për të jetuar në buzë të humnerës, nevoja për t'i vënë gjoksin sfidës. Ne e pranojmë prodhimin paqësor të mjeteve të shkatërrimit, pranojmë përsosjen e harxhimeve pa hesap, pranojmë që të arsimohemi për një mbrojtje, e cila i deformon mbrojtësit si dhe atë gjë që ata mbrojnë.

Në qoftë se përpiqemi që të tregojmë shkaqet e rrezikut për luftë, për të cilën shoqëria është organizuar dhe organizon anëtarët e saj, ballafaqohemi ne menjëherë me faktin se shoqëria e përparuar industriale bëhet më e pasur, më e madhe dhe më e mirë kur ajo e mban gjallë këtë rrezik. Struktura e mbrojtjes e bën jetën më të lehtë për një numër më të madh të njerëzve dhe zgjeron shkallën e zotërimit të natyrës prej njeriut. Në këto rrethana mjetet tona të informacionit masiv nuk e kanë shumë të vështirë që t'i shesin interesat e veçanta si interesa të të gjithë njerëzve të arsyeshëm. Nevojat politike të shoqërisë bëhen nevoja dhe aspirata të individit, përmbushja e tyre nxit biznesin dhe të mirën e përgjithshme dhe e tëra kjo pretendon se është mishërim i kulluar i Arsyes.

E megjithatë kjo shoqëri e marrë si një e tërë është irracionale. Produktiviteti i saj është shkatërrimtar për zhvillimin e lirë të nevojave dhe të dhuntive njerëzore; paqja në këtë shoqëri garantohet nga prania e kërcënimit të vazhdueshëm të luftës; rritja e shoqërisë varet nga shtypja e mundësive reale për të paqësuar luftën për ekzistencë - në rrafshin individual, kombëtar dhe ndërkombëtar. Kjo shtypje, kaq e ndryshme nga ajo që karakterizonte periudhat e mëparshme më pak të zhvilluara të shoqërisë sonë, nuk vepron sot nga pozita e papjekurisë natyrale dhe teknike, por vepron më shumë nga pozita e fuqisë. Kapacitetet (intelektuale dhe materiale) të shoqërisë bashkëkohore janë tej mase më të mëdha se kurrë ndonjëherë më parë, që do të thotë se sfera e sundimit të shoqërisë ndaj individit është tej mase më e madhe se kurrë ndonjëherë më parë. Shoqëria jonë shquhet për mposhtjen e forcave shoqërore centrifugale më shumë me anë të Teknologjisë sesa me anë të Terrorit, mbi bazën e dyfishtë të një rendimenti të papërmbajtshëm dhe të një standardi në rritje të jetesës.

Hulumtimi i burimeve të këtyre zhvillimeve dhe shqyrtimi i alternativave të tyre historike është pjesë e qëllimit që ka një teori kritike e shoqërisë bashkëkohore, një teori e cila e analizon shoqërinë në dritën e kapaciteteve të përdorura dhe të papërdorura apo të keqpërdorura të saj, për të përmirësuar kushtet njerëzore. Por cilat janë standardet e një kritike të këtillë ?

Sigurisht gjykimet vlerësuese do të luajnë një rol. Mënyra ekzistuese e organizimit të shoqërisë do të krahasohet me mënyra të tjera të mundshme, të cilat konsiderohen se ofrojnë shanse më të mira për të lehtësuar përpjekjet e njeriut për ekzistencë; një praktikë specifike historike do të krahasohet me alternativat e veta historike. Kështu çdo teori kritike e shoqërisë ballafaqohet që në fillim me problemin e objektivitetit historik, një problem që shfaqet në dy pika, atje ku analiza përmban në vetvete gjykime vlerësuese :

1. Gjykimin se jeta e njeriut ia vlen që të jetohet apo se ajo mund dhe duhet të bëhet e denjë për t'iu jetuar. Ky gjykim qëndron në themel të çdo orvatjeje intelektuale; ai është *aprioria* e teorisë shoqërore dhe hedhja e tij poshtë (e cila është plotësisht e logjikshme) hedh poshtë vetë teorinë;

2. Gjykimin se në një shoqëri të dhënë ekzistojnë mundësi specifike për përmirësimin e jetës së njeriut si dhe rrugë specifike dhe mjete për realizimin e këtyre mundësive. Analiza kritike duhet të vërtetojë vlefshmërinë objektive të këtyre gjykimeve dhe vërtetimi duhet të kryhet mbi baza empirike. Shoqëria ekzistuese ka në dispozicion të saj një sasi dhe cilësi të konstatueshme të burimeve intelektuale dhe materiale. Si mund të shfrytëzohen këto burime për zhvillimin optimal dhe përmbushjen e nevojave dhe të dhuntive individuale me një minimum të punës së rëndë dhe të mjerimit ? Teoria shoqërore është teori historike dhe historia është mbretëria e shanseve brenda mbretërisë së domosdoshmërisë. Prandaj, midis mënyrave të ndryshme të mundshme dhe reale për organizimin dhe shfrytëzimin e burimeve në dispozicion, cila prej tyre ofron shansin më të madh për një zhvillim optimal ?

Orvatja për t'iu përgjigjur këtyre pyetjeve kërkon një seri abstraktimesh fillestare. Me qëllim që t'i identifikojë dhe t'i përcaktojë mundësitë e një zhvillimi optimal, teoria kritike duhet të abstraktojë nga organizimi dhe shfrytëzimi faktik i burimeve të shoqërisë dhe nga rezultatet e këtij organizimi dhe shfrytëzimi. Një abstraktim i tillë që refuzon ta pranojë universin e dhënë të fakteve si kontekstin përfundimtar të vlefshmërisë, një analizë e tillë "transhendentale" e fakteve në dritën e mundësive të tyre të penguara dhe të mohuara, është pikërisht pjesë e strukturës së teorisë shoqërore. Ajo i kundërvihet çdo metafizike në sajë të karakterit rigorozisht historik të transhëndencës<sup>2</sup>. "Mundësitë" duhet të ndodhen brenda rrezes së shoqërisë respektive; ato duhet të jenë synime të përcaktueshme nga jeta praktike. Për të njëjtën arsye abstraksioni nga institucionet ekzistuese duhet të shprehë një tendencë faktike - d.m.th. transformimi i tyre duhet të jetë nevojë reale e popullsisë së pranishme. Teoria shoqërore merret me alternativat historike, të cilat faniten në shoqërinë e konsoliduar si tendenca dhe forca subversive. Vlerat e bashkangjitura tek këto alternativa bëhen fakte, kur ato me anë të praktikës historike kthehen në realitet. Konceptet teorike përfundojnë me shndërrime sociale.

Por këtu, shoqëria e përparuar industriale e ballafaqon kritikën me një situatë, që duket se i heq kritikës pikërisht bazën e saj të sigurtë. Progresi teknik, i zgjeruar në një

---

<sup>2</sup> Termit "transhendentale" dhe "transhëndencë" etj. përdoren tërësisht në sensin empirik, kritik : ata shprehin tendenca në teori dhe praktikë, të cilat e kapërcejnë universin ekzistues të ligjëtimeve dhe të veprimeve në një shoqëri të dhënë, për të shkuar drejt alternativave historike të saj (mundësive reale).

sistem të plotë sundimi dhe bashkërrështimi, krijon forma të jetesës (dhe të pushtetit), të cilat duket se i zbusin forcat kundërshtuese të sistemit dhe duket se i thyejnë apo i hedhin poshtë të gjitha protestat, në emër të perspektivave historike të çlirimit nga rraskapitja dhe nga sundimi. Shoqëria bashkëkohore duket se është e zonja që ta ndrydhë shndërrimin shoqëror - shndërrimin cilësor, i cili do të krijonte institucione thelbësisht të ndryshme, do të krijonte një drejtim të ri të procesit të prodhimit dhe forma të reja të ekzistencës njerëzore. Kjo ndrydhje e shndërrimit shoqëror është ndoshta arritja më e pashoq e shoqërisë së përparuar industriale; pranimi i përgjithshëm i "Qëllimit Kombëtar", sistemi politik me dy parti, përdimi i pluralizmit, ujdia midis Biznesit dhe Punëtorisë brenda një Shteti të fortë dëshmojnë integrimin e të kundërtave, që është rezultat si edhe parakusht bazë i kësaj arritjeje.

Një krahasim i shkurtër midis periudhës ku u formua teoria e shoqërisë industriale dhe situatës së saj të tashme, mund të na ndihmojë për të treguar sesi ka ndryshuar baza e kritikës. Në fillimet e saj në gjysmën e parë të shekullit të nëntëmbëdhjetë, kur ajo përpunoi konceptet e para të alternativave, kritika e shoqërisë industriale e gjeti konkretizimin në përcjelljen historike të teorisë dhe të praktikës, të vlerave dhe fakteve, nevojave dhe synimeve. Kjo përcjellje historike u zhvillua në ndërgjegjen dhe në veprimin politik të dy klasave të mëdha, që përballëshin njëra me tjetrën në shoqëri : borgjezisë dhe proletariatit. Në botën kapitaliste janë ato ende klasat bazë. Megjithatë zhvillimi kapitalist e ka ndryshuar strukturën dhe funksionin e këtyre dy klasave në një mënyrë të atillë sa që ato nuk duken se janë më bartëset e transformimit historik. Një interes parësor në ruajtjen dhe përmirësimin e statukuosë institucionale i bashkon kundërshtarët e mëparshëm në fushat më të përparuara të shoqërisë bashkëkohore. Dhe në shkallën që përparimi teknik siguron rritjen dhe kohezionin e shoqërisë komuniste, vetë idea e shndërrimit cilësor të saj zmbropset para mendimeve realiste për një evolucion joeksploziv. Në mungesë të aktorëve dhe të forcave lëvizëse që vërtetohen se janë për shndërrimin shoqëror; kritika kalon kështu në një nivel të lartë abstraksioni. Nuk ka më truall ku të takohen teoria me praktikën, mendimi me veprimin. Bile edhe analiza më empirike e alternativave historike duket se është spekulim jorealit dhe angazhimi në favor të tyre duket një çështje e parapëlqimit personal (ose e parapëlqimit të grupit).

E prapëseprapë : mos vallë kjo mungesë hedh poshtë teorinë ? Megjithë faktet me sa duket kontradiktore, analiza kritike vazhdon që të këmbëngulë se nevoja për shndërrim cilësor është po aq e ngutshme sa ndonjëherë më parë. Kush ka nevojë për këtë shndërrim ? Përgjigjja vazhdon të jetë e njëjtë : shoqëria si një e tërë për çdo anëtar të saj. Bashkimi i produktivitetit në rritje me shkatërrimin në rritje; pokeri i rrezikshëm lidhur me asgjësimin; dorëzimi i mendimit, shpresës dhe frikës tek vendimet e autoriteteve në fuqi; konservimi i mjerimit megjithë pasurinë e pashembullt përbëjnë akuzën më të paanshme - edhe pse ato nuk janë *raison d'être* e kësaj shoqërie, por janë vetëm nënprodukt i saj : vetë racionalizmi i saj i gjithanshëm, i cili nxit rendimentin dhe rritjen, është irracional.

Fakti që shumica e gjerë e popullsisë e pranon, dhe është gatuar që ta pranojë këtë shoqëri, nuk e bën shoqërinë më pak irracionale dhe më pak të qortueshme. Dallimi

midis ndërgjegjes së vërtetë dhe false, midis interesit real dhe të menjëhershëm është ende kuptimplotë. Por vetë ky dallim duhet të vërtetohet. Njerëzit duhet të fillojnë ta shohin atë dhe të gjejnë rrugën e tyre nga ndërgjegjja false tek ndërgjegjja e vërtetë, nga interesi i tyre i menjëhershëm tek interesi i tyre real. Ata mund ta bëjnë këtë vetëm në qoftë se jetojnë me nevojën e ndryshimit të mënyrës së tyre të jetesës, me nevojën e përgënjeshtimit të pozitives, me nevojën e refuzimit të saj. Është pikërisht kjo nevojë, të cilën shoqëria e konsoliduar arrin që ta ndrydhë në atë masë, me të cilën ajo është e zonja për “shpërndarjen” në shkallë gjithnjë e më të madhe “të mallrave” dhe në shfrytëzimin e nënshtrimit shkencor të natyrës për nënshtrimin shkencor të njeriut.

E përballur me karakterin total të arritjeve të shoqërisë së përparuar industriale, teoria kritike mbetet pa një bazë racionale për transhendumin [kapërcimin] e kësaj shoqërie. Vakuumi zbraz vetë strukturën teorike, sepse kategoritë e një teorie kritike të shoqërisë u përpunuan gjatë periodës ku nevoja për refuzim dhe përmbysje u mishërua në veprimin e forcave efektive shoqërore. Këto kategori ishin në thelb koncepte mohuese dhe kundërshtuese, që përcaktonin kontradiktat e vërteta të shoqërisë europiane të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Vetë kategoria “shoqëri” shprehte konfliktin akut midis sferës sociale dhe politike - pra shoqëria si antagoniste ndaj shtetit. Në mënyrë të ngjashme kategoritë “individ”, “klasë”, “privat”, “familje” shprehnin sferat dhe forcat që s’ishin integruar akoma me konditat e konsoliduara të asaj kohe - pra shprehnin sfera të tensionit dhe të kundërshtimit. Me integrimin në rritje të shoqërisë industriale këto kategori po e humbasin ngjyrimin e tyre kritik dhe priren që të bëhen terma përshkrues, mashtrues apo operacionale.

Një përpjekje për ta rikapur synimin kritik të këtyre kategorive dhe për të kuptuar sesi synimi u zhvleftësua nga realiteti shoqëror, del se është që në fillim një prapaktim nga një teori e bashkuar me praktikën historike drejt mendimit abstrakt, spekulativ : pra prapaktim nga kritika e ekonomisë politike drejt filozofisë. Ky karakter ideologjik i kritikës rrjedh nga fakti se analiza është e shtrënguar që të procedojë nga një pozicion “jashtë” tendencave si pozitive ashtu edhe negative, “jashtë” tendencave si prodhuese ashtu edhe shkatërruese në shoqëri. Shoqëria moderne industriale është plotësisht identike me këto të kundërta - ajo është tërësia e asaj që vihet në diskutim. Në të njëjtën kohë pozicioni i teorisë nuk mund të jetë një pozicion i spekulimit të thjeshtë. Ai duhet të jetë një pozicion historik, në sensin që ai duhet të mbështetet në aftësitë e shoqërisë së dhënë.

Kjo situatë e dykuptimshme përmban një dykuptimshmëri akoma më themelore. *Njeriu njëdimensional* do të lëkundet tërësisht midis dy hipotezave kontradiktore : (1) që shoqëria e përparuar industriale është e zonja ta ndrydhë shndërrimin cilësor për të ardhmen e afërt; (2) që ekzistojnë forca dhe tendenca, të cilat mund ta thyejnë këtë ndrydhje dhe mund ta shpërthejnë shoqërinë. Unë nuk mendoj se mund të jepet një përgjigje e qartë. Që të dyja tendencat ekzistojnë krahas për krahas e madje njëra brenda tjetrës. Tendenca e parë është mbizotëruese dhe çfarëdolloj kushtesh paraprahe që mund të ekzistojnë për një përmbysje, shfrytëzohen për ta parandaluar këtë të fundit. Ndoshta ndonjë rast fatkeqësie mund ta ndryshojë situatën, por nëse njohja e asaj që po

bëhet dhe e asaj që po parandalohet nuk e përmbys dot ndërgjegjen dhe sjelljen e njeriut, atëherë madje as dhe një katastrofë nuk do ta sjellë dot shndërrimin.

Analiza është përqendruar në shoqërinë e përparuar industriale, në të cilën aparati teknik i prodhimit dhe i shpërndarjes (me një sektor në rritje të automatizimit) funksionon jo si shumë e përgjithshme e instrumenteve të thjeshta, që mund të izolohen prej efekteve të tyre sociale dhe politike, por funksionon më shumë si një sistem, i cili vendos *apriori* për produktin e aparatit si edhe për operacionet që i shërbejnë dhe e zgjerojnë aparatit. Në këtë shoqëri aparati prodhues priret që të bëhet totalitar në shkallën që ai vendos jo vetëm për veprimtaritë, mjeshtritë dhe qëndrimet shoqërisht të domosdoshme, por vendos gjithashtu edhe për nevojat dhe aspiratat individuale. Ai fshin kështu kontradiktën midis ekzistencës private dhe publike, midis nevojave individuale dhe shoqërore. Teknologjia shërben për të krijuar forma të reja, më efektive dhe më të këndshme të kontrollit shoqëror dhe të kohezionit shoqëror. Prirja totalitare e këtyre kontrolleve duket se e tregon veten edhe në një sens tjetër - në përhapjen në rajonet më pak të zhvilluara e madje paraindustriale të botës e duke krijuar ngjashmëri në zhvillimin e kapitalizmit dhe të komunizmit.

Përballë tipareve totalitare të kësaj shoqërie, nuk mund të qëndrojmë më gjatë nocioni tradicional i "neutralitetit" të teknologjisë. Teknologjia si e tillë nuk mund të izolohet nga përdorimi i vet; shoqëria teknologjike është një sistem sundimi, që operon tashmë në konceptin dhe në ndërtimin e teknikave.

Mënyra me të cilën një shoqëri e organizon jetesën e anëtarëve të saj përfshin një *zgjedhje* fillestare ndërmjet alternativave historike, të cilat përcaktohen nga niveli i trashëguar i kulturës materiale dhe intelektuale. Vetë zgjedhja rrjedh nga loja e interesave mbizotëruese. Ajo *parashih* mënyra specifike të transformimit e të përdorimit të njeriut dhe të natyrës dhe hedh poshtë mënyrat e tjera. Ajo është një "projekt" realizimi ndërmjet shumë të tjerëve<sup>3</sup>.

Por sapo projekti fillon të veprojë në institucionet dhe në marrëdhëniet bazë, priret që të bëhet përjashtimor dhe që të diktojë zhvillimin e shoqërisë si tërësi. Si një univers teknologjik, shoqëria e përparuar industriale është një univers *politik* - stadi më i fundit në realizimin e një *projekti* specifik historik - domethënë, eksperiencia, transformimi dhe organizimi i natyrës si lëndë e pastër e sundimit.

Kur projekti lulëzon, modelon ai gjithë universin e ligjërimeve dhe të veprimeve, gjithë kulturën intelektuale dhe materiale. Në mjedisin e teknologjisë, kultura, politika dhe ekonomia shkrihen në një sistem të gjithëpranishëm, i cili i gëlltit ose i flak të gjitha alternativat. Produktiviteti dhe potenciali për rritje i këtij sistemi e stabilizojnë shoqërinë dhe e përfshijnë progresin teknik brenda kornizës së sundimit. Racionalizmi teknologjik kthehet në racionalizëm politik.

Gjatë diskutimit të tendencave të njohura të qytetërimit të përparuar industrial, unë rrallë kam dhënë referime specifike. Materiali është i grumbulluar dhe i përshkruar në literaturën e gjerë sociologjike dhe psikologjike për teknologjinë dhe shndërrimin social,

---

<sup>3</sup> Termi "projekt" thekson elementin e lirisë dhe të përgjegjësisë në determinimin historik : ai lidh autonominë me rastin e paparashikuar. Termi është përdorur në këtë sens në veprën e Jean-Paul Sartre. Për një diskutim të mëtejshëm shih më poshtë kapitullin VIII.

menaxhimin shkencor, ndërmarrjet korporative, ndryshimet në karakterin e punës industriale dhe në karakterin e forcës punëtore etj. Ekzistojnë shumë analiza joideologjike të fakteve - të tilla si Berle dhe Means, *The Modern Corporation and Private Property*, raportet e kongresit të 76 të Komitetit të Përkohshëm Ekonomik Kombëtar për *Concentration of Economic Power*, publikimet e AFL-CIO për *Automation and Major Technological Change*, por gjithashtu ato të *News and Letters* dhe *Correspondence* në Detroit. Unë do të doja të theksoja rëndësinë jetike të veprës së C. Wright Mills dhe të studimeve, të cilat shpesh nuk pëlqehen për shkak të thjeshtimit, fryrjes apo shkujdesjes gazetareske - në këtë kategori hyjnë *The Hidden Persuaders*, *The Status Seekers* dhe *The Waste Makers* të Vance Packard-it, *The Organization Man* i William H. Whyte, *The Warfare State* i Fred J. Cooks. Sigurisht mungesa e analizave teorike në këto vepra i lë të fshehura dhe të mbuluara rrënjët e kushteve të përshkruara, por po t'i lëmë që të flasin vetë, kushtet flasin atëherë me zë mjaft të lartë. Ndoshta dëshmia më treguese mund të përftohet thjesht duke shikuar televizorin apo duke dëgjuar radion në AM një orë pa ndërprerje për disa ditë, pa e fikur kur janë reklamat dhe duke ndryshuar herë pas here stacionin.

Analiza ime përqendrohet në tendencat në shoqëritë bashkëkohore më shumë të zhvilluara. Ekzistojnë hapësira të mëdha brenda dhe jashtë këtyre shoqërive, ku nuk mbizotërojnë tendencat e përshkruara - unë do të thoja : akoma nuk mbizotërojnë. Unë veç po i skicoj këto tendenca dhe po ofroj disa hipoteza, asgjë më shumë.

# Shoqëria njëdimensionale

## 1. Format e reja të kontrollit

Një robëri e rehatshme, e butë, e arsyeshme, demokratike mbizotëron në qytetërimin e përparuar industrial, një shenjë e progresit teknik. Vërtet çfarë mund të ishte më racionale sesa shtypja e individualitetit gjatë mekanizimit të veprimtarive shoqërisht të domosdoshme, por të mundimshme; përqendrimi i sipërmarrjeve individuale në korporata më shumë efektive, më shumë produktive; rregullimi i konkurrencës së lirë midis subjekteve ekonomike të pajisura jonjëlloj; kufizimi i të drejtave të posaçme dhe i sovraniteteve kombëtare, të cilat pengojnë organizimin ndërkombëtar të burimeve. Që ky rend teknologjik sjell gjithashtu një bashkërrësim politik dhe intelektual, mund të jetë ndoshta një zhvillim për të ardhur keq, por prapëseprapë premtues.

Të drejtat dhe liritë që ishin faktorë kaq jetikë në fillimet dhe në periudhat më të hershme të shoqërisë industriale i gjuhëzohen një stadi më të lartë të kësaj shoqërie : ato po humbasin përmbajtjen dhe bazën e tyre logjike tradicionale. Liria e mendimit, e të shprehurit dhe e ndërgjegjes ishin në thelb ide *kritike* - pikërisht si sipërmarrja e lirë, të cilës i shërbyen duke e nxitur dhe mbrojtur - të caktuara për të zëvendësuar një kulturë të vjetruar materiale dhe intelektuale me një më shumë produktive dhe racionale. Me t'u institucionalizuar, këto të drejta dhe liri ndanë fatin e shoqërisë, pjesë integrale e të cilës ishin bërë. Arritja i fshin premiset e veta.

Në atë shkallë që liria nga skamja, substanca konkrete e çdo lirie, bëhet një mundësi reale, humbasin përmbajtjen e tyre të mëparshme dhe liritë që i përkasin një gjendjeje të produktivitetit më të ulët. Pavarësia e mendimit, autonomia dhe e drejta për opozitë politike janë duke u privuar nga funksioni i tyre bazë kritik në një shoqëri, e cila duket se është gjithnjë e më shumë e zonja për të kënaqur nevojat e Individëve nëpërmjet mënyrës si ajo është organizuar. Një shoqëri e tillë mund të kërkojë me të drejtë pranimin e principeve dhe të institucioneve të saj dhe mund ta detyrojë opozitën që të diskutojë dhe të nxisë politika alternative *brenda* statukuosë. Në këtë aspekt duket se bëhet pak dallim nëse përmbushja në rritje e nevojave realizohet nga një sistem autoritar apo joautoritar. Në kushtet e një standardi në rritje të jetesës, vetë moskonformizmi me sistemin shfaqet i padobishëm nga ana shoqërore dhe shfaqet aq më shumë i tillë kur ai shkakton dëme të prekshme ekonomike dhe politike dhe kërcënon ecurinë e butë të së tërës. Në fakt, të paktën kur bëhet fjalë për domosdoshmëritë jetike, duket që nuk ka arsye se përse prodhimi dhe shpërndarja e mallrave dhe e shërbimeve do të duhej që të vazhdonin nëpërmjet përplasjes konkurruese të lirive individuale.

Qysh në fillim, liria e sipërmarrjes nuk ishte plotësisht një bekim. Si liri për të punuar apo për të vdekur urie do të thoshte ajo rropatje, pasiguri dhe frikë për shumicën e gjerë të popullsisë. Në qoftë se individit nuk do të ishte shtrënguar që ta tregonte veten në treg si një subjekt i lirë ekonomik, atëherë zhdukja e këtij soji të lirisë do të ishte një nga arritjet më të mëdha të qytetërimit. Proceset teknologjike të mekanizimit dhe të

standardizimit do të mund të çlironin energji individuale në një mbretëri ende të panjohur të lirisë përtej domosdoshmërisë. Do të ndryshonte pikërisht struktura e ekzistencës njerëzore; individi do të çlirohej nga nevojat e huaja dhe mundësitë e huaja, të cilat i ngarkohen nga bota e punës. Individi do të ishte i lirë që të ushtronte autonominë ndaj një jete, që do të ishte jeta e tij vetjake. Në qoftë se aparati prodhues do mund të organizohej dhe të drejtohej drejt plotësimit të nevojave jetësore, atëherë fare mirë do mundej që të centralizohej kontrolli i tij; një kontroll i këtillë nuk do ta pengonte autonominë individuale, por do ta bënte atë të mundur.

Ky është një synim brenda kapaciteteve të qytetërimit të përparuar industrial, është “qëllimi” i racionalizmit teknologjik. Megjithatë faktikisht vepron tendenca e kundërt : aparati i imponon kohës së punës dhe kohës së lirë, kulturës materiale dhe intelektuale kërkesat e tij ekonomike dhe politike për mbrojtjen dhe përhapjen e vet. Në sajë të mënyrës sesi e ka organizuar bazën e saj teknologjike, shoqëria bashkëkohore industriale priret që të jetë totalitare. Sepse “totalitar” nuk është vetëm një bashkërrësim terrorist politik i shoqërisë, por gjithashtu dhe një bashkërrësim joterrorist ekonomiko-teknik, i cili operon me anë të manipulimit të nevojave nëpërmjet interesave vetjake. Ai pengon kështu shfaqjen e një opozite efektive kundër të tërës. Jo vetëm një formë specifike qeverisjeje apo e sundimit partiak shkakton totalitarizmin, por gjithashtu edhe një sistem specifik prodhimi dhe shpërndarjeje, i cili mund të pajtohet fare mirë me “pluralizmin” e partive, të gazetave, “të pushteteve të ekuilibruara” etj.

Pushteti politik çan sot nëpërmjet pushtetit të tij ndaj procesit të prodhimit me makina dhe ndaj organizimit teknik të aparatit. Qeveria në shoqëritë industriale të përparuara dhe në përparim mund ta mbajë dhe sigurojë vetveten, vetëm nëse arrin që ta mobilizojë, ta organizojë dhe ta shfrytëzojë me sukses produktivitetin teknik, shkencor dhe mekanik, të disponueshëm në qytetërimin industrial. Dhe ky produktivitet e mobilizon shoqërinë si një të tërë përmbi dhe përtej çdo interesi të posaçëm individual apo të grupit. Fakti i pashpirt që fuqia fizike (vetëm fizike ?) e makinës e kapërcen atë të individit dhe të çdo grupi të posaçëm të individëve, e bën makinën instrumentin politik më efektiv në çdo shoqëri, organizimi bazë i të cilës është procesit i prodhimit me makina. Por tendenca politike mund të jetë e anasjelltë; në thelb fuqia e makinës është vetëm fuqia e akumuluar dhe e projektuar e njeriut. Në masën që bota e punës perceptohet si një makinë dhe në përputhje me këtë mekanizohet, bëhet ajo baza *potenciale* e një lirie të re për njeriun.

Qytetërimi bashkëkohor industrial demonstroi se ka arritur stadin në të cilin “shoqëria e lirë” nuk mund të përkufizohet më në mënyrë të përshtatshme me anë të termave tradicionalë të lirive ekonomike, politike dhe intelektuale, jo sepse këto liri janë bërë të parëndësishme, por sepse ato janë tepër të rëndësishme për të mbetur të mbyllura brenda formave tradicionale. Në përputhje me aftësitë e reja të shoqërisë nevojiten mënyra të reja të realizimit.

Mënyra të tilla të reja mund të përshkruhen vetëm me anë të termave mohues, sepse ato do të ishin barabar me mohimin e mënyrave mbizotëruese. Kështu liri ekonomike do të thoshte liri nga ekonomia - nga të qenit i kontrolluar prej forcave dhe



marrëdhënieve ekonomike; liri nga lufta e përditshme për ekzistencë; liri nga lufta e përditshme për të nxjerrë jetesën. Liri politike do të thoshte çlirim i individëve nga politika, mbi të cilën ata nuk kanë kontroll efektiv. Në mënyrë të ngjashme, liri intelektuale do të thoshte rikthim i mendimit individual i absorbuar tani nga komunikimi dhe indokrinimi masiv, pra shfuqizim i “mendimit publik” bashkë me prodhuesit e tij. Tingëllima jorealiste e këtyre tezave nuk flet për karakterin e tyre utopik, por për fuqinë e forcave që pengojnë realizimin e tyre. Forma më efektive dhe më e qëndrueshme e luftës kundër çlirimit është injektimi tek njerëzit i nevojave materiale dhe intelektuale, të cilat përjetësojnë format e vjetruara të luftës për ekzistencë.

Intensiteti, plotësimi dhe madje karakteri i nevojave njerëzore, përtej nivelit biologjik, kanë qenë gjithmonë të parakushtëzuara. Nëse mundësia për ta bërë apo për ta lënë, për ta shijuar apo shkatërruar, për ta zotëruar apo për ta flakur diçka perceptohet apo jo si një *nevojë*, varet nga fakti nëse ajo mund të shihet apo jo si e dëshirueshme dhe e domosdoshme për institucionet dhe interesat mbizotëruese shoqërore. Në këtë sens nevojat njerëzore janë nevoja historike dhe në masën që shoqëria kërkon zhvillimin represiv të individit, vetë nevojat e tij dhe pretendimi i tyre për t’u plotësuar u nënshtrohen standardeve të rëndësishme kritike.

Ne mund të dallojmë nevoja të vërteta dhe nevoja të rreme. “Të rreme” janë ato, që i imponohen individit nga fuqi të veçanta shoqërore të interesuara në shtypjen e tij : pra janë ato nevoja, që përjetësojnë punën e rëndë, agresivitetin, mjerimin dhe padrejtësinë. Plotësimi i tyre mund të jetë një gjë shumë e këndshme për individin, por kjo lumturi nuk është një gjendje që duhet mbajtur dhe ruajtur, në qoftë se ajo shërben për të penguar zhvillimin e aftësisë (së tij dhe të tjerëve) për ta njohur sëmundjen e të tërës dhe për të kapur shanset e kurimit të sëmundjes. Atëherë rezultati do të jetë eufori në fatkeqësi. Shumica e nevojave mbizotëruese për t’u shtendosur, për të bërë qejf, për t’u sjellur dhe për të konsumuar në përputhje me reklamën, për të dashuruar dhe urryer atë që dashurojnë dhe urrejnë të tjerët, hyjnë në këtë kategori të nevojave të rreme.

Nevoja të tilla kanë një përmbajtje dhe një funksion shoqëror, që përcaktohen nga fuqi të jashtme, ndaj të cilave individit nuk ka kontroll; zhvillimi dhe përmbushja e këtyre nevojave janë heteronome. S’prish punë nëse nevoja të tilla mund të jenë bërë të vetë individit, të riprodhuara dhe të përforcuara nga kushtet e ekzistencës së tij; s’prish punë nëse ai e identifikon vetveten me to dhe gjen vetveten në plotësimin e tyre, ato vazhdojnë të jenë ajo gjë që ishin qysh nga fillimi - produkte të një shoqërie, interesi mbizotërues i të cilës kërkon shtypjen.

Mbizotërimi i nevojave represive është një fakt i kryer, i pranuar në kushtet e injorancës dhe të disfatës, por është një fakt që duhet zhbërë në interes të individit të lumtur si edhe të gjithë atyre, mjerimi i të cilëve është çmimi i përmbushjes së tij. Nevojat e vetme, që kanë një pretendim të pakufizuar për t’u përmbushur janë nevojat jetësore - ushqimi, veshja dhe strehimi në nivelin e arritshëm nga kultura. Plotësimi i këtyre nevojave është kushti paraprak për realizimin e *të gjitha* nevojave, si të nevojave josublime ashtu edhe të atyre sublime.

Për çdo vetëdije dhe ndërgjegje, për çdo eksperiencë, që nuk e pranon interesin mbizotërues shoqëror si ligjin më të lartë të mendimit dhe të sjelljes, universi ekzistues i nevojave dhe i përmbushjeve është një fakt që duhet të vihet në pikëpyetje - lidhur me vërtetësinë dhe falsitetin. Këta terma janë krejtësisht historikë dhe objektiviteti i tyre është historik. Gjykimi mbi nevojat dhe mbi përmbushjen e tyre kërkon, në kushtet e dhëna, standarde të *përparësisë* - standarde që lidhen me zhvillimin optimal të individit, të të gjithë individëve, gjatë shfrytëzimit optimal të burimeve materiale dhe intelektuale që janë në dispozicion të njeriut. Burimet janë të njehsueshme. "Vërtetësia" dhe "falsiteti" i nevojave shprehin kushte objektive në atë masë, në të cilën përmbushja universale e nevojave jetësore dhe përtej saj zbutja në vazhdimësi e punës së rëndë dhe e varfërisë janë standarde të vlefshme universale. Por si standarde historike ndryshojnë ato jo vetëm sipas fushës dhe periodës së zhvillimit, ato gjithashtu mund të përcaktohen vetëm në kuadrin e *kundërshtimit* (më të madh apo më të vogël) të standardeve mbizotëruese. Cila gjykatë mund të pretendojë se e ka autoritetin e marrjes së këtij vendimi ?

Në analizë të fundit, vetë individët duhet t'i përgjigjen pyetjes se cilat janë nevoja të vërteta dhe cilat janë nevoja të rreme, por vetëm në analizë të fundit; d.m.th. në qoftë se, dhe kur, ata janë të lirë që të japin përgjigjen e tyre vetjake. Për aq kohë sa ata pengohen që të jenë autonomë, për aq kohë sa ata indokrinohen dhe manipulohen (deri në vetë instinktet e tyre), përgjigjja e tyre ndaj kësaj pyetjeje nuk mund të merret si përgjigjja e tyre vetjake. Sidoqoftë, për të njëjtën arsye asnjë gjykatë nuk mund ta përvetësojë ligjshmërisht të drejtën për të vendosur se cilat nevoja duhen zhvilluar dhe plotësuar. Çdo gjykatë e tillë është e papranueshme, megjithëse neveria jonë për të nuk i jep fund pyetjes : si mundën njerëzit, që kanë qenë objekt i sundimit efektiv dhe produktiv, t'i krijojnë vetë kushtet e lirisë ?

Sa më racional, produktiv, teknik dhe total bëhet administrimi represiv i shoqërisë, aq më të paimagjinueshme janë mjetet dhe mënyrat me anë të të cilave individët e administruar do të mund ta thyenin skllavërinë e tyre dhe do ta merrnin vetë në dorë çlirimin e tyre. Sigurisht është një ide paradoksale dhe skandaloze që të kërkojmë Logjikë prej një shoqërie të tërë - megjithëse mund të vihet në dyshim drejtësia e një shoqërie, e cila e përqesh këtë ide, ndërsa e kthen popullsinë e vet në objekt të administrimit total. Çdo çlirim varet nga vetëdija e skllavërisë dhe lindja e kësaj vetëdijeje pengohet gjithmonë nga hegjemonia e nevojave dhe e përmbushjes të tyre, të cilat janë bërë në një masë të madhe pjesë e vetë individit. Procesi e zëvendëson gjithmonë një sistem të parakushtëzuar me një tjetër; synimi optimal është zëvendësimi i nevojave të rreme me nevoja të vërteta, braktisja e përmbushjes represive.

Tipar dallues i shoqërisë së përparuar industriale është asfiksimi me efektivitet prej saj i atyre nevojave që kërkojnë çlirim - çlirim gjithashtu edhe prej asaj që mund të durohet, prej asaj që sjell shpërblim dhe që është e rehatshme - ndërsa mbështet dhe nxjerr ajo të pafajshëm fuqinë shkatërruese dhe funksionin represiv të shoqërisë së bollëkut. Kontrollat sociale nxjerrin këtu me pahir nevojën e papërmbajtur për prodhimin dhe konsumin e gjërave të kota; nevojën për punë topitëse, ku ajo nuk është më një domosdoshmëri reale; nevojën për mënyra shtendosjeje, që e zbusin dhe e zgjasin këtë

topitje; nevojën për të mbajtur liri kaq mashtruese si konkurrencën e lirë në kushtet e çmimeve të administruara, një shtyp të lirë që censuron vetveten, përzgjedhjen e lirë midis markave me vlera të njëjta dhe veglave të pavlefshme.

Nën sundimin e një të tëre represive, liria mund të shndërrohet në një instrument të fuqishëm të sundimit. Faktori vendimtar në përcaktimin e shkallës së lirisë njerëzore nuk është hapësira e zgjedhjes e hapur për individin, por ajo që mund të përzgjidhet dhe ajo që është përzgjedhur nga individ. Kriteri për përzgjedhje të lirë nuk mund të jetë kurrë një kriter absolut, por gjithashtu nuk është plotësisht relativ. Përzgjedhja e lirë e sundimtarëve nuk i zhduk sundimtarët apo skllëvërit. Përzgjedhja e lirë ndërmjet një shumëllojshmërie të gjerë të mallrave dhe të shërbimeve nuk do të thotë liri, nëse këto mallra e shërbime mbështesin kontrollin social ndaj një jete me mundime dhe frikë - d.m.th. në qoftë se ato mbështesin tjetërsimin. Dhe riprodhimi spontan nga individ i nevojave të imponuara nuk fabrikon autonomi; ai dëshmon vetëm efektshmërinë e kontrolleve.

Këmbëngulja jonë lidhur me thellësinë dhe efektshmërinë e këtyre kontrolleve është e hapur ndaj kundërshtimit se ne e mbivlerësojmë shumë fuqinë indokrinuese të "mediave" dhe që vetë njerëzit do t'i ndjenin dhe plotësonin nevojat, që u imponohen atyre tani. Kundërshtimi nuk qëllon në shenjë. Paraformimi [parakushtëzimi] nuk fillon me prodhimin masiv të radios dhe të televizionit dhe me centralizimin e kontrollit të tyre. Njerëzit hyjnë në këtë stad si marrës të paraformuar prej një kohe të gjatë; dallimi vendimtar ekziston në rrafshimin e kontrastit (apo të konfliktit) midis nevojave të dhëna dhe të mundshme, midis nevojave të plotësuara dhe të paplotësuara. I ashtuquajtur sheshim i dallimeve klasore nxjerr këtu në dritë funksionin e tij ideologjik. Në qoftë se punëtori dhe pronari i tij shijojnë të njëjtin program televiziv dhe frekuentojnë të njëjtat vende pushimi, në qoftë se daktilografistja grimohet po aq joshëse sa dhe vajza e punëdhënësit të saj, në qoftë se Zezaku zotëron një Kadillak, në qoftë se ata që të gjithë lexojnë të njëjtën gazetë, atëherë kjo përshtatje nuk tregon zhdukjen e klasave, por tregon përmasën me të cilën popullsia e nënshtruar merr pjesë në nevojat dhe në përmbushjet, të cilat i shërbejnë ruajtjes së Rendit Ekzistues.

Në të vërtetë, shndërrimi i nevojave shoqërore në nevoja individuale, në rajonet më të zhvilluara të shoqërisë bashkëkohore, është kaq efektiv sa që dallimi midis tyre duket pastërtisht teorik. A mund të bëhet realisht dallim midis masmediave si instrumente të informacionit dhe të zbavitjes dhe si agjencia të manipulimit dhe indokrinimit? Midis automobilit si andrallë dhe si leverdi? Midis tmerreve dhe komoditeteve të arkitekturës funksionale? Midis punës në dobi të mbrojtjes kombëtare dhe punës në dobi të fitimit të korporatës? Midis qejfit privat dhe dobisë tregtare dhe politike nga rritja e lindshmërisë?

Ne përballemi përsëri me një nga aspektet më pezmatuese të qytetërimit të përparuar industrial: me karakterin racional të irracionalitetit të tij. Produktiviteti dhe rendimenti i tij, aftësia e tij për të rritur dhe përhapur komoditetet, për ta kthyer shkapërderdhjen në nevojë dhe shkatërrimin në ndërtim, shkalla me të cilën ky qytetërim e transformon botën e sendeve në një zgjatim të mendjes dhe të trupit të njeriut vë në pikëpyetje dhe vetë nocionin e tjetërsimit. Njerëzit shohin veten në mallrat e tyre; ata e gjejnë shpirtin e

tyre tek automobili i tyre; tek radioja e tyre hi-fi, tek shtëpia e tyre me kat të ndërmjetëm brenda, tek pajisjet e kuzhinës së tyre. Ka ndryshuar pikërisht mekanizmi, që e lidh individin me shoqërinë e vet, dhe kontrolli social është ankoruar në nevojat e reja të prodhuara prej këtij kontrolli.

Format mbizotëruese të kontrollit social janë teknologjike në një sens të ri. Sigurisht, struktura teknike dhe efektshmëria e aparatit prodhues dhe shkatërrues kanë qenë gjatë tërë periodës moderne një mjet kryesor që popullsia t'i nënshtrohej ndarjes së konsoliduar shoqërore të punës. Përveç kësaj, një integrim i tillë ka qenë gjithmonë i shoqëruar nga format më të dukshme të shtrëngimit : humbja e mjeteve të jetesës, sanksionet gjyqësore, policia, forcat e armatosura. Kjo është ende kështu. Por në periodën bashkëkohore kontrollet teknologjike shfaqen si mishërimi i vetë Arsyes në dobi të të gjitha grupeve e interesave shoqërore - në një shkallë të tillë sa që çdo kundërshtim duket irracional dhe çdo kundërveprim i pamundur.

Atëherë nuk është për t'u çuditur që kontrollet sociale janë introjektuar në rajonet më të përparuara të këtij qytetërimi deri në atë pikë, ku madje dhe protesta individuale dëmtohet që në rrënjët e saj. Refuzimi intelektual dhe emocional ndaj "vazhdimit përpara" shfaqet neurotik dhe i pafuqishëm. Ky është aspekti socio-psikologjik i ngjarjes politike që karakterizon periodën bashkëkohore : zhdukja e forcave historike të cilat, në stadin e mëparshëm të shoqërisë industriale, dukej se përfaqësonin mundësinë e formave të reja të ekzistencës.

Por ndoshta termi "introjeksion" nuk përshkruan më mënyrën me të cilën vetë individi i riprodhon dhe i përjetëson kontrollet e jashtme të ushtruara nga shoqëria e tij. Introjeksioni nënkupton një larmi procesesh relativisht spontane me anë të të cilave një Unë (Ego) e zhvendos "të jashtmen" tek "e brendshmeja". Kështu introjeksioni nënkupton ekzistencën e një dimensionit të brendshëm, i ndryshëm dhe madje antagonist ndaj kërkesave të jashtme - një vetëdije individuale dhe një pavetëdije individuale, *pavarësisht nga* opinioni dhe sjellja publike<sup>4</sup>. Ideja e "lirisë së brendshme" gjen këtu realitetin e saj : ajo tregon hapësirën private ku njeriu mund të bëhet dhe të mbetet "vetvetja".

Kjo hapësirë private është pushtuar dhe zvogëluar sot nga realiteti teknologjik. Prodhimi masiv dhe shpërndarja masive rivendikojnë tërë individin dhe psikologjia industriale ka reshtur prej kohësh së kufizuar në fabrikë. Proceset e larmishme të introjeksionit duken se janë fosilizuar në reaksione pothuajse mekanike. Rezultati nuk është përshtatje, por *mimesis* : një identifikim i drejtpërdrejtë i individit me shoqërinë e tij dhe nëpërmjet kësaj me shoqërinë si një e tërë.

Ky identifikim i drejtpërdrejtë, automatik (që mund të ketë qenë karakteristik për format primitive të shoqërizimit) rishfaqet në qytetërimin e lartë industrial; megjithatë "drejtpërdrejtshmëria" e tij e re është produkt i një menaxhimi dhe organizimi të stërholluar e shkencor. Në këtë proces zvogëlohet dimensionit "i brendshëm" i mendjes, ku mund të hidhte rrënjë opozita kundër statukuosë. Humbja e këtij dimensionit, ku

---

<sup>4</sup> Ndryshimi i funksionit të familjes luan këtu një rol vendimtar : funksionet e saj "shoqërizuese" gjithnjë e më shumë po merren përsipër nga grupe të jashtme dhe nga media. Shih librin tim *Eros and Civilization* (Boston : Beacon Press, 1955), f. 96 ff.

fuqia e mendimit mohues ka strehën e vet - fuqia kritike e Arsyës -, është pjesa plotësuese ideologjike e procesit shumë material, me të cilin shoqëria e përparuar industriale e bën të heshtë dhe e sjell në një mendje me veten opozitën. Forca e progresit e kthen Arsyen që t'iu nënshtrohet fakteve të jetës si dhe kapacitetit shumë dinamik, i cili prodhon fakte më të shumta dhe më të mëdha të së njëjtës mënyrë të jetesës. Efektshmëria e sistemit fashit gjithashtu njohjen nga ana e individëve që sistemi përmban fakte, të cilat përcjellin pushtetin represiv të së tërës. Nëse individët gjejnë vetveten tek gjërat, të cilat modelojnë jetën e tyre, ata veprojnë kështu, jo duke ua dhënë ligjin gjërave, por duke e pranuar ligjin e gjërave - jo ligjin e fizikës, por ligjin e shoqërisë së tyre.

Unë sapo u shpreha se koncepti i tjetërsimit duket se bëhet i dyshimtë, kur individët e identifikojnë vetveten me ekzistencën që u është imponuar, dhe kur gjejnë në të zhvillimin e tyre vetjak dhe përmbushjen. Ky identifikim nuk është iluzion, por realitet. Megjithatë realiteti krijon një stad më progresiv të tjetërsimit. Tjetërsimi është kthyer në tërësisht objektiv; subjekti që tjetërsohet gëlltitet nga ekzistenca e tij e tjetërsuar. Ka vetëm një dimension e ai gjendet kudo dhe në të gjitha format. Arritjet e progresit sfidojnë si akuzën ideologjike ashtu edhe justifikimin; para gjykatës së tyre "vetëdija e rreme" e racionalizmit të tyre kthehet në ndërgjegje të vërtetë.

Megjithatë kjo përthithje e ideologjisë nga realiteti nuk do të thotë "fundi i ideologjisë". Përkundrazi në një sens specifik, kultura e përparuar industriale është *më ideologjike* sesa paraardhësja e saj, meqenëse sot ideologjia ndodhet në vetë procesin e prodhimit<sup>5</sup>. Në një formë provokative, kjo tezë zbulon aspektet politike të racionalizmit mbizotërues teknologjik. Aparati prodhues dhe mallrat e shërbimet që ai prodhon na "e shesin" ose na e imponojnë tërë sistemin shoqëror. Mjetet e transportit dhe të komunikimit masiv, përfitimet nga strehimi, ushqimi dhe nga veshja, prodhimi i papërbalueshëm i industrisë së dëfrimit dhe të informacionit mbartin me vete qëndrime dhe zakone të parashkruara, mbartin me vete disa reagime intelektuale dhe emocionale, të cilat i lidhin konsumatorët në mënyrë pak a shumë të këndshme me prodhuesit dhe nëpërmjet tyre me tërë sistemin. Produktet i indokrinojnë dhe i manipulojnë njerëzit; ato nxisin një vetëdije të rreme, e cila është immune ndaj falsitetit të saj. Dhe ndërsa këto produkte të leverdishme vihen në dispozicion të sa më shumë individëve nga sa më shumë klasa shoqërore, indokrinimi që ato mbartin me vete pushon së qeni reklamë; ai bëhet një mënyrë jetese. Ajo është një mënyrë e mirë e jetesës - shumë më e mirë se e mëparshmeja - dhe si një mënyrë e mirë e jetesës i kundërvihet ajo shndërrimit cilësor. Lind kështu një model i *mendimit njëdimensional dhe i sjelljes njëdimensionale*, ku idetë, aspiratat dhe objektivat, të cilat me përmbajtjen e tyre e transhendojnë [kapërcejnë] universin ekzistues të ligjërimeve dhe të veprimeve, ose hidhen poshtë ose zhgradohen deri në terma të këtij universi. Ato ripërkufizohen nga racionalizmi i sistemit të dhënë dhe nga zgjerimi i tij sasior.

Kjo prire mund të ketë lidhje me një zhvillim në metodën shkencore : me operacionalizmin në shkencat e natyrës dhe bihevizorizmin në shkencat sociale. Tipari i

---

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*. (Frankfurt : Suhrkamp, 1955), f. 24f.

tyre i përbashkët është një empirizëm total në trajtimin e koncepteve; qëllimi i tyre kufizohet në paraqitjen e operacioneve dhe të sjelljeve të veçanta. Pikëpamja operacionale ilustron mirë nëpërmjet analizës së konceptit të gjatësisë nga P. W. Bridgmani<sup>6</sup> :

“Ne e dimë qartë se çfarë kuptojmë me gjatësi, në qoftë se mund të tregojmë se sa i gjatë është çdo objekt i çfarëdoshëm dhe për fizikantin nuk kërkohet asgjë më shumë. Për ta gjetur gjatësinë e një objekti ne duhet të kryejmë disa operacione fizike. Prandaj koncepti i gjatësisë është i fiksuar, atëherë kur janë fiksuar operacionet me anë të të cilave është matur gjatësia : d.m.th. koncepti i gjatësisë nuk përmban asgjë më shumë sesa bashkësinë e operacioneve me anë të të cilave përcaktohet gjatësia. Ne në përgjithësi me një koncept çfarëdo nuk kuptojmë asgjë më shumë sesa një bashkësi operacionesh; *koncepti është sinonim me bashkësinë korresponduese të operacioneve*”.

Bridgmani i kuptoi rrjedhojat e gjera të kësaj mënyre të të menduarit për shoqërinë në tërësi<sup>7</sup> :

“Përçafimi i pikëpamjes operacionale përfshin shumë më tepër sesa thjesht kufizimin e sensit në të cilin ne e kuptojmë “konceptin”, përkundrazi ai nënkupton një ndryshim të gjithanshëm në të gjitha zakonet tona të të menduarit, për të mos ia lejuar më vetes që të përdorim si instrumente të mendimit tonë koncepte, për të cilët ne nuk mund të japim një shpjegim të përshtatshëm në aspektin e operacioneve”.

Parashikimi i Bridgmanit doli i vërtetë. Mënyra e re e të menduarit është sot tendencë mbizotëruese në filozofi, psikologji, sociologji dhe në fusha të tjera. Shumë nga konceptet seriozisht më të bezdisshme po “eliminohen” duke treguar se nuk mund të jepet shpjegimi i përshtatshëm i tyre në aspektin e operacioneve apo të sjelljes. Sulmi radikal empirik (unë do ta shqyrtoj më vonë në kapitujt VII dhe VIII pretendimin e tij për të qenë empirik) livron kështu justifikimin metodologjik për shkurorëzimin e vlerës së mendjes nga intelektualët - një pozitivizëm që nëpërmjet mohimit nga ana e tij të elementeve transhendentale të Arsyës, formon pjesën akademike plotësuese të sjelljes së kërkuar shoqërore.

“Ndryshimi i gjithanshëm në të gjitha zakonet tona të të menduarit” është më serioz jashtë sferës akademike. Ai shërben për t’i bashkërrështuar idetë dhe synimet me ato të kërkuara nga sistemi mbizotërues, për t’i mbyllur idetë dhe synimet brenda sistemit dhe për të hedhur poshtë ato që janë të papajtueshme me sistemin. Sundimi i një realiteti të tillë njëdimensional nuk do të thotë se sundon materializmi dhe se po shterojnë veprimtaritë shpirtërore, metafizike dhe artistike. Përkundrazi ekzistojnë në numër të madh “shërbesë e përbashkët fetare këtë javë”, “përse të mos e provojmë njëherë me Zotin”, Zen (Budizmi), ekzistencializmi dhe mënyrat beat të jetesës etj. Por

---

<sup>6</sup> P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York : Macmillan, 1928), f. 5. Qysh atëherë doktrina operacionale është përsosur dhe specializuar. Vetë Bridgmani e ka zgjeruar konceptin e “operacionit” duke përfshirë në të operacionet me “letër dhe laps” të teoricienit (në : Philipp J. Frank, *The Validation of Scientific Theories*, Boston, Beacon Press, 1954, kapitulli II). Impulsi kryesor mbetet i njëjtë : është e “dëshirueshme” që operacionet me letër dhe laps “të jenë të afta për një kontakt eventual me operacionet instrumentale, megjithëse ndoshta në formë indirekte”.

<sup>7</sup> P. W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics*, loco cit., f. 3 f.

mënyra të tilla të protestës dhe të transhëndencës nuk janë më kontradiktore me statukuonë dhe nuk janë më mohuese. Ato janë më tepër pjesa ceremoniale e biheiviorizmit praktik, janë mohimi i tij i padëmshëm dhe treten shpejt nga statukuoja si pjesë e ushqimit të saj të shëndetshëm.

Mendimi njëdimensional nxitet sistematikisht nga politikbërësit dhe nga furnizuesit e tyre të informacionit masiv. Universi i ligjërimeve të tyre është i mbushur me hipoteza që vërtetojnë vetveten, të cilat të përsëritura me këmbëngulje dhe në formë monopoliste bëhen përkufizime apo diktate hipnotike. Për shembull, “të lira” janë institucionet që veprojnë (dhe me të cilat veprohet) në vendet e Botës së Lirë; me përkufizim, lloje të tjera transhëndetale të lirisë janë ose anarkizmi, komunizmi ose propaganda. “Socialiste” janë të gjitha ndërhyrjet në sipërmarrjet private, që nuk ndërmerren nga vetë sipërmarrja private (ose nga kontratat qeveritare), të tilla si sigurimi i përgjithshëm dhe i gjerë shëndetësor apo mbrojtja e natyrës nga komercializimi tepër i papërmbytshëm, apo ngritja e shërbimeve publike, të cilat mund të dëmtojnë fitimin e privatëve. Kjo logjikë totalitare e fakteve të kryera ka dublikatën e saj Lindore. Liri është atje mënyra e jetesës e caktuar nga një regjim komunist dhe të gjitha mënyrat e tjera transhëndetale të lirisë janë ose kapitaliste ose revizioniste ose sektarizëm majtist. Në të dy kampet, idetë jooperacionale konsiderohen jobiheivioriste dhe subversive. Lëvizja e mendimit ndalet nga pengesa, që duken si kufijtë e vetë Arsyës.

Sigurisht ky kufizim i mendimit nuk është i ri. Racionalizmi modern në ngritje tregon si në formën e tij spekulative ashtu dhe në formën e tij empirike një kontrast të dukshëm midis radikalizmit ekstrem kritik në metodën shkencore dhe filozofike nga njëra anë dhe një qetësie jokritike në qëndrimin ndaj institucioneve ekzistuese dhe funksionuese shoqërore. Kështu *ego cogitans* e Descartit ishte për t’i lënë të paprekura “entet e mëdha publike” dhe Hobbesi ishte i pikëpamjes se “gjithnjë e tashmja duhej preferuar, ruajtur dhe quajtur si më e mira”. Kanti pajtohej me Locken se revolucioni duhej shfajësuar *në qoftë se dhe kur* kishte patur sukses në organizimin e të tërës dhe në pengimin e një përmbysjeje.

Megjithatë mjerimi i dukshëm e padrejtësia e “enteve të mëdha publike” dhe rebelimi efektiv pak a shumë i ndërgegjeshëm kundër tyre i kundërshtonin përherë këto koncepte pajtuese të Arsyës. Ekzistonin kondita shoqërore, të cilat nxisnin dhe lejonin veçim real nga gjendja ekzistuese; ishte i pranishëm një dimension si privat ashtu edhe politik, në të cilin veçimi mundi që të zhvillohej deri në opozitë efektive duke vënë në provë forcën e vet dhe vlefshmërinë e objektivave të saj.

Me bllokimin gradual nga shoqëria të këtij dimensionit, vetëkufizimi i mendimit merr një domethënie më të madhe. Lidhja e ndërsjellë midis proceseve shkencore-filozofike dhe proceseve shoqërore, midis Arsyës teorike dhe Arsyës praktike çan “prapa shpinës” së shkencëtarëve dhe filozofëve. Shoqëria pengon një tip të tërë të veprimeve dhe sjelljes opozitare; si pasojë bëhen iluzore dhe të pakuptimta konceptet që u përkasin atyre. Transhëndenca historike shfaqet si transhëndencë metafizike, e papranueshme për shkencën dhe mendimin shkencor. Pikëpamja operacionale dhe biheivioriste, e praktikuar pa dallim si “zakon i mendimit”, kthehet në pikëpamje të universit të konsoliduar të ligjërimeve dhe të veprimeve, të nevojave dhe të aspiratave. “Dredhia e

Arsyes" punon, siç e ka bërë kaq shpesh, në interes të autoriteteve në fuqi. Ngulmimi në konceptet operacionale dhe biheivioriste drejtohet kundër *përpyjekjeve* për t'i çliruar mendimin dhe sjelljen nga realiteti i dhënë si dhe kundër *përpyjekjeve në favor* të alternativave të shtypura. Arsyeja teorike dhe praktike, biheiviorizmi akademik dhe social takohen në një truall të përbashkët : në atë të një shoqërie të përparuar, e cila e shndërron progresin shkencor dhe teknik në një instrument të sundimit.

"Progresi" nuk është term neutral; ai lëviz drejt synimeve specifike dhe këto synime përcaktohen nga mundësitë e përmirësimit të kushteve njerëzore. Shoqëria e përparuar industriale po i afrohet stadi, ku progresi i vazhdueshëm do të kërkonte përmbysjen radikale të drejtimit mbizotërues dhe të organizimit të progresit. Ky stad do të arrihej kur prodhimi material (duke përfshirë shërbimet e domosdoshme) automatizohet në atë masë sa që të gjitha nevojat jetësore mund të plotësohen dhe ndërkaq koha e domosdoshme e punës zvogëlohet deri në një pjesë shumë të vogël të kohës së përgjithshme. Që nga kjo pikë, progresi teknik do ta transhendente [kapërcente] mbretërinë e domosdoshmërisë, ku ai shërbente si instrument i sundimit dhe i shfrytëzimit, gjë që rrjedhimisht kufizonte racionalizmin e tij; teknologjia do t'i nënshtrohej lojës së lirë të dhuntive në luftën për paqësimin e natyrës dhe të shoqërisë.

Një gjendje e tillë është parashikuar në nocionin e Marksit mbi "shfuqizimin e punës". Termi "paqësim i ekzistencës" duket më mirë i përshtatshëm për të emërtuar alternativën historike të një bote, e cila - për shkak të një konflikti ndërkombëtar që i transformon dhe i ndërpret kontradiktat brenda shoqërive të konsoliduara - përparon duke qenë në buzë të një lufte globale. "Paqësimi i ekzistencës" nënkupton zhvillimin e luftës së njeriut me njeriun dhe me natyrën në konditat ku nevojat, dëshirat dhe aspiratat konkurruese nuk organizohen më nga fuqitë tradicionale të interesuara për sundim dhe pamjaftueshmëri - një organizim ky që përjetëson format shkatërrimtare të kësaj Lufte.

Lufta e sotme kundër kësaj alternative historike gjen një bazament të qëndrueshëm masiv në popullsinë e përrulur dhe e gjen ideologjinë e saj në orientimin e paepur të mendimit dhe të sjelljes tek universi i dhënë i fakteve. E vërtetuar nga realizimet e shkencës dhe të teknologjisë, e justifikuar nga produktiviteti i saj në rritje, statukuoja sfidon çdo transhendencë. E përballur me mundësinë e paqësimit për shkak të arritjeve të saj teknike dhe intelektuale, shoqëria e pjekur industriale mbyllet kundrejt kësaj alternative. Operacionalizmi në teori dhe në praktikë, kthehet në teori dhe praktikë të *ndrydhjes*. Poshtë dinamikës së saj të dukshme, është kjo shoqëri një sistem plotësisht statik i jetës : ajo e riprodhon gjithnjë e sërishmi vetveten në produktivitetin e vet shtypës dhe në bashkërrështimin e vet dobiprurës. Ndrydhja e progresit teknik shkon dorë më dorë me rritjen e tij në drejtimin e konsoliduar. Megjithë prangat politike që statukuoja ia vë njeriut, sa më shumë që teknologjia duket se është zonja për të krijuar kushtet për paqësim, aq më shumë mendja dhe trupi i njeriut organizohen kundër kësaj alternative.

Rajonet më të përparuara të shoqërisë industriale nxjerrin krejtësisht në pah këto dy tipare : një prirje drejt përsosjes së racionalizmit teknologjik dhe përpjekjet intensive për ta ndrydhur këtë prirje brenda institucioneve ekzistuese. Këtu është dhe kontradikta e



brendshme e këtij qytetërimi : elementi irracional në racionalizmin e këtij qytetërimi. Kjo është dëshmi e arritjeve të racionalizmit. Shoqëria industriale, e cila i bën të vetën teknologjinë dhe shkencën, organizohet për sundimin akoma më efektiv ndaj njeriut dhe ndaj natyrës, për shfrytëzimin akoma më efektiv të burimeve të saj. Ajo bëhet irracionale në një moment, ku sukcesi i këtyre përpjekjeve hap dimensione të reja për realizimin njerëzor. Organizimi për paqen është i ndryshëm nga organizimi për luftën; institucionet që i shërbyen luftës për ekzistencë nuk mund t'i shërbejnë paqësimit të ekzistencës. Jeta si qëllim është cilësisht e ndryshme nga jeta si mjet.

Një mënyrë e tillë cilësisht e re e ekzistencës nuk mund të shihet kurrë si nënprodukt i thjeshtë i ndryshimeve ekonomike dhe politike, si efekt pak a shumë spontan i institucioneve të reja, të cilat përbëjnë kushtin e domosdoshëm paraprak. Ndryshimi cilësor kërkon gjithashtu një ndryshim të bazës *teknike*, mbi të cilën qëndron kjo shoqëri - një bazë që mbështet institucionet ekonomike dhe politike, nëpërmjet të cilave stabilizohet "natyra e dytë" e njeriut si një objekt agresiv i administrimit. Teknikat e industrializimit janë teknika politike; si të tilla vendosin ato qysh më parë mbi mundësitë e Arsyes dhe të Paqes.

Sigurisht puna duhet t'i paraprijë pakësimit të punës dhe industrializimi duhet t'i paraprijë zhvillimit të nevojave njerëzore dhe përmbushjeve. Por meqë çdo liri varet nga mposhtja e domosdoshmërisë së huaj, realizimi i lirisë varet nga *teknikat* e kësaj mposhtjeje. Produktiviteti më i lartë i punës mund të përdoret për përjetësimin e punës dhe industrializimi shumë i efektshëm mund t'i shërbejë kufizimit dhe manipulimit të nevojave.

Kur arrihet kjo pikë, sundimi - në petkun e bollëkut dhe të lirisë - shtrihet në të gjitha sferat e ekzistencës private dhe publike, ai integron çdo opozitë autentike, thith të gjitha alternativat. Racionalizmi teknologjik zbulon karakterin e tij politik, kur bëhet bartësi i madh i sundimit më të mirë, duke krijuar një univers vërtet totalitar, në të cilin shoqëria dhe natyra, mendja dhe trupi mbahen në një gjendje të mobilizimit të përhershëm për ta mbrojtur këtë univers.

## 2. Bllokimi i Universit Politik

Shoqëria e mobilizimit total, e cila po merr formë në rajonet më të përparuara të qytetërimit industrial, ndërthur në unitet produktiv tiparet e Shtetit të Mirëqenies Sociale dhe të Shtetit të Luftës. E krahasuar me paraardhëset e saj, është ajo vërtet një "shoqëri e re". Vatrast e shqetësimeve tradicionale po spastrohen ose po izoloohen, elementët shpërbërës po vihen nën kontroll. Prirjet kryesore janë të njohura : përqendrimi i ekonomisë kombëtare sipas nevojave të korporatave të mëdha, me qeverinë si forcë nxitëse, mbështetëse dhe ndonjëherë bile si forcë kontrolluese; mbrehja e kësaj ekonomie tek një sistem i përbotshëm i aleancave ushtarake, tek marrëveshjet monetare, tek asistencat teknike dhe skemat e zhvillimit; përngjashmimi shkallë-shkallë i klasës punëtore me nëpunësit, i tipave udhëheqës në organizatat e sipërmarrësve dhe në organizatat e punëtorëve, i aktiviteteve në kohën e lirë dhe i aspiratave në klasa të

ndryshme sociale; nxitja e një harmonie të paracaktuar midis shkencës dhe qëllimeve kombëtare; pushtimi i sferës private prej solidaritetit të mendimit publik; hapja e dhomës së gjumit për mediat e komunikimit masiv.

Në sferën politike kjo prirje manifestohet në një unifikim të spikatur apo konvergencë të kundërtave. Sistemi bipartizan nëpërkëmb në politikën e jashtme, nën kërcënimin e komunizmit ndërkombëtar, interesat e grupeve konkurruese dhe po përhapet në politikën e brendshme, ku programet e partive të mëdha po bëhen gjithnjë e më të padallueshme, madje dhe në shkallën e hipokrizisë dhe në kundërmimin e klisheve. Ky unifikim i të kundërtave rëndon pikërisht mbi mundësitë e shndërrimit shoqëror atje, ku unifikimi përfshin ato shtresa në kurrizin e të cilave përparon sistemi - d.m.th. pikërisht klasat, ekzistenca e të cilave mishëronte dikur opozitën ndaj sistemit si një i tërë.

Në Shtetet e Bashkuara vërehen marrëveshje të fshehta dhe aleanca midis botës së biznesit dhe punëtorisë së organizuar; në *Labor Looks at Labor : A Conversation*, botuar nga Center for the Study of Democratic Institutions në 1963, na thuhet se :

“Ajo që ka ndodhur është se sindikata në *vetë sytë e saj* është bërë pothuajse e padallueshme nga korporata. Ne shohim sot fenomenin që sindikatat dhe korporatat llojnë *së bashku*. Sindikata nuk do të jetë në gjendje që t’i bindë punëtorët e prodhimit të raketave se kompania për të cilën ata punojnë është kundërshtarja e tyre, kur që të dyja si sindikata dhe korporata po llojnë për kontrata më të mëdha në prodhimin e raketave dhe përpiqen që të fusin në këtë fushë edhe degë të tjera të industrisë së mbrojtjes, ose kur ato shfaqen bashkë para Kongresit dhe së bashku kërkojnë se në vend të aeroplanëve bombardues duhen ndërtuar raketa apo bomba në vend të raketave, në varësi të kontratës që marrin”.

Partia Laburiste britanike, udhëheqësit e së cilës garojnë me palën tjetër konservative në nxitjen e interesave kombëtare, e ka të vështirë që të shpëtojë madje dhe një program modest të shtetëzimit të pjesshëm. Në Gjermaninë Perëndimore, e cila e ka nxjerrë jashtë ligjit Partinë Komuniste, Partia Socialdemokrate, pasi ka hedhur poshtë zyrtarisht programet e saj marksiste, po dëshmon në mënyrë bindëse nderueshmërinë e saj. Kjo është situata në vendet udhëheqëse industriale të Perëndimit. Në Lindje, pakësimi gradual i kontroleve direkte politike dëshmon besimin në rritje në efektshmërinë e kontroleve teknologjike si instrumente të sundimit. Për sa u përket Partive të fuqishme Komuniste në Francë dhe në Itali, ato vërtetojnë prirjen e përgjithshme të situatës duke përkrahur një program minimal, i cili mbyll në sirtar marrjen me revolucion të pushtetit dhe kënaqen me rregullat e lojës parlamentare.

Megjithatë ndërsa është jokorrekte që t’i quajmë “të huaja” partitë Franceze dhe Italiane, në sensin që ato mbështeten nga një fuqi e huaj, ka në këtë propagandë një bërthamë të paqëllimshme të së vërtetës : ato janë të huaja për atë që janë ato dëshmitare të një historie të kaluar (apo të ardhme ?) në realitetin e tashëm. Në qoftë se ato kanë pranuar që të punojnë brenda kornizës së sistemit ekzistues, kjo nuk është thjesht për arsye taktike dhe as në sensin e një strategjie afatshkurtër, por sepse baza e tyre shoqërore është dobësuar dhe objektivat e tyre u ndryshuan për shkak të transformimit të sistemit kapitalist (sikurse objektivat e Bashkimit Sovjetik, i cili e ka mbështetur këtë

ndryshim në politikë). Këto parti kombëtare Komuniste luajnë rolin historik të partive legale të opozitës “të dënuara” për të qenë joradikale. Ato dëshmojnë për thellësinë dhe rrezën e integritit kapitalist dhe për kushtet, të cilat diferencën cilësore *midis* interesave në konflikt e bëjnë që të shfaqet si diferencë sasiore brenda shoqërisë së konsoliduar.

Nuk duket e nevojshme asnjë analizë e thellë për të gjetur arsyet e këtyre zhvillimeve. Për sa i përket Perëndimit : konfliktet e mëparshme brenda shoqërisë modifikohen dhe arbitrohen nën ndikimin e dyfishtë (dhe të ndërsjellë) të progresit teknik dhe të komunizmit ndërkombëtar. Luftërat e klasave dobësohen dhe “kontradiktat imperialiste” mbeten pezull përballë kërcënimit nga jashtë. E mobilizuar kundër këtij kërcënimi, shoqëria kapitaliste tregon një unitet të brendshëm dhe kohezion të panjohur në periudhat e mëparshme të qytetërimit industrial. Ky është një kohezion mbi themele shumë materiale; mobilizimi kundër armikut vepron si një stimul i fuqishëm në favor të prodhimit dhe të punësimit duke mbështetur kështu standardin e lartë të jetesës.

Mbi këto themele ngrihet një univers administrues, ku depresionet ekonomike kontrollohen dhe konfliktet stabilizohen nëpërmjet efekteve mirëbërëse të produktivitetit në rritje dhe të kërcënimit nga lufta bërthamore. Është ky stabilizim “i përkohshëm” në sensin që ai nuk prek *rrënjët* e konflikteve, që Marksi i zbuloi në mënyrën kapitaliste të prodhimit (kontradikta midis pronësisë private mbi mjetet e prodhimit dhe produktivitetit shoqëror) apo është ai një transformim i vetë strukturës antagoniste, e cila i zgjidh kontradiktat duke i bërë ato të pranueshme ? Dhe në qoftë se është e vërtetë alternativa e dytë, si e ndryshon ajo raportin midis kapitalizmit dhe socializmit, i cili e bëri këtë të fundit të shfaqej si mohimi historik i të parit ?

## Ndrydhja e shndërrimit shoqëror

Teoria klasike Marksiste e parasheh kalimin nga kapitalizmi në socializëm si një revolucion politik : proletariati shkatërron aparatën *politik* të kapitalizmit, por e ruan aparatën *teknologjik* dhe e shoqërizon atë. Ka një vazhdimësi në revolucion : racionalizmi teknologjik, i çliruar nga kufizimet irracionale dhe shkatërrimet, ruhet dhe përsoset në shoqërinë e re. Është interesante të lexojmë një shprehje Marksiste Sovjetike për këtë vazhdimësi, e cila është me rëndësi kaq jetike për nocionin e socializmit si mohim i përcaktuar i kapitalizmit<sup>8</sup> :

“(1) Megjithëse zhvillimi i teknologjisë iu nënshtrohet ligjeve ekonomike të çdo formacioni shoqëror, ai nuk mbaron, si faktorët e tjerë ekonomikë, me pushimin e veprimit të ligjeve të formacionit. Kur në procesin e revolucionit shpërthehen marrëdhëniet e vjetra në prodhim, teknologjia mbetet dhe, e varur nga ligjet ekonomike të formacionit të ri ekonomik, vazhdon të zhvillohet më tej, me shpejtësi të rritur. (2) Në kontrast me zhvillimin e bazës ekonomike në shoqëritë antagoniste, teknologjia nuk zhvillohet me kërcime, por me një akumulim gradual të elementeve të një cilësie të re,

---

<sup>8</sup> A. Zworikine, “The History of Technology as a Science and as a Branch of Learning; a Soviet view, në *Technology and Culture*. (Detroit : Wayne State University Press, Winter 1961), f. 2.

ndërsa elementet e cilësisë së vjetër zhduken. (3) [e parëndësishme për kontekstin tonë]”.

Në kapitalizmin e përparuar, racionalizmi teknik, megjithë përdorimin e tij irracional mishërohet në aparatit prodhues. Kjo gjë vlen jo vetëm për uzinat e mekanizuara, veglat e punës dhe shfrytëzimin e burimeve, por edhe për mënyrën e punës si përshtatje ndaj procesit të prodhimit me makina dhe ndaj drejtimit të tij, sikurse kullandrisen këto nëpërmjet “menaxhimit shkencor”. As shtetëzimi dhe as shoqërizimi nuk e ndryshojnë nga *vetvetja* këtë mishërim fizik të racionalizmit teknologjik; përkundrazi *ky i fundit* mbetet një kusht paraprak për zhvillimin socialist të të gjitha forcave prodhuese.

Sigurisht, Marksi ishte i pikëpamjes se organizimi dhe drejtimi i aparatit prodhues nga “prodhuesit e drejtpërdrejtë” do të sillte një ndryshim *cilësor* në vazhdimësinë teknike : pra prodhimin për përmbushjen e nevojave individuale që zhvillohen lirisht. Megjithatë në shkallën që aparati ekzistues teknik gllabëron ekzistencën publike dhe private në të gjitha sferat e shoqërisë - kjo do të thotë që bëhet mjet i kontrollit dhe i kohezionit në një univers politik, i cili i përllan klasat punonjëse - po në atë shkallë ndryshimi cilësor do të sillte me vete një ndryshim në *vetë strukturën teknologjike*. Dhe një ndryshim i tillë do të *presupozonte* që klasat punonjëse pikërisht në ekzistencën e tyre janë të ftohura prej këtij universi, që vetëdija e tyre është ajo e një pamundësie totale për të vazhduar që të ekzistojnë në këtë univers, kështu që nevoja për ndryshim cilësor është një çështje për jetë a vdekje. Kështu mohimi ekziston *para* vetë ndryshimit; nocioni se forcat çliruese historike zhvillohen *brenda* shoqërisë ekzistuese është një nga gurët e themelit në teorinë Marksiste.

Tani është pikërisht kjo vetëdije e re, kjo “hapësirë e brendshme”, hapësira për praktikën historike transhendentale, e cila është duke u bllokuar nga një shoqëri, ku subjektet si dhe objektet janë mjete në një të tërë, e cila e ka *raison d'être* të saj në arritjet e produktivitetit të saj shumë të fortë. Premtimi i saj më i lartë është një jetë akoma më e rehatshme për një numër gjithnjë e më të madh të njerëzve, të cilët në një sens strikt nuk mund të përfytyrojnë dot një univers cilësisht të ndryshëm të ligjërimeve dhe veprimeve, sepse aftësia për t'i ndrydhur dhe manipuluar përfytyrimet dhe përpjekjet subversive është një pjesë përbërëse e shoqërisë së dhënë. Ata, që jetojnë në skëterrën e Shoqërisë së Bollëkut mbahen në rresht me anë të një brutaliteti që ringjall praktikën mesjetare dhe ato të kohës së hershme të re. Për të tjerët, njerëzit më pak të shpërfillur, shoqëria kujdeset për nevojën për çlirim duke plotësuar nevojat, të cilat e bëjnë skllavërinë të hijshme dhe ndoshta madje të padukshme dhe ajo e realizon këtë fakt në vetë procesin e prodhimit. Nën ndikimin e tij, klasat punonjëse në rajonet e përparuara të qytetërimit industrial po pësojnë një transformim vendimtar, i cili është bërë temë e një kërkimi të gjerë sociologjik. Unë do të numëroj faktorët kryesorë të këtij transformimi :

(1) Mekanizimi po pakëson gjithnjë e më tepër sasinë dhe intensitetin e energjisë fizike të harxhuar në punë. Ky zhvillim është me rëndësi të madhe për konceptin Marksist të punëtorit (proletarit). Për Marksin, proletari është së pari punëtor krahu, i cili e harxhon dhe e shteron energjinë e tij fizike në procesin e punës, edhe nëse ai punon me makina.

Blerja dhe përdorimi i kësaj energjie fizike, në kushte jonjerëzore, për përvetësimin privat të mbivlerës solli me vete aspektet revoltuese çnjerëzore të shfrytëzimit; nocioni Marksist denoncon vuajtjen fizike dhe mjerimin në punë. Ky është elementi material, i prekshëm i skllavërisë së pagës me mëditje dhe i tëhuajtjes - dimensionin fiziologjik dhe biologjik i kapitalizmit klasik.

“Pendant les siècles passés, une cause importante d’aliénation résidait dans le fait que l’être humain prêtait son individualité biologique à l’organisation technique : il était porteur d’outils; les ensembles techniques ne pouvaient se constituer qu’en incorporant l’homme comme porteur d’outils. Le caractère déformant de la profession était à la fois psychique et somatique”<sup>9</sup>.

Tani mekanizimi gjithnjë e më i plotë i punës në kapitalizmin e përparuar, ndërsa mbështet shfrytëzimin, modifikon qëndrimin dhe statusin e të shfrytëzuarve. Brenda ansamblit teknologjik, puna e mekanizuar, në të cilën reagimet automatike dhe gjysmëautomatike zënë pjesën më të madhe të kohës së punës (nëse jo të gjithën), mbetet, si një veprimtari e përjetshme, një skllavëri rraskapitëse, topitëse, jonjerëzore - e cila është madje akoma më rraskapitëse për shkak të përshpejtimit të lartë, kontrollit të punëtorëve të makinave (më shumë sesa të produktit) dhe izolimit të punëtorëve nga njëri tjetri<sup>10</sup>. Sigurisht kjo formë e rropatjes shpreh automatizimin e frenuar, të pjesshëm, shpreh bashkekzistencën e reparteve të automatizuara, gjysmë të automatizuara dhe jo të automatizuara brenda të njëjtës uzinë, por madje edhe në këto kushte “teknologjia e ka zëvendësuar lodhjen muskulare me tendosjen e nervave dhe /apo me sforcime mendore”<sup>11</sup>. Për sa u përket uzinave më të përparuara të automatizuara, theksohet shndërrimi i energjisë fizike në zotësi teknike dhe intelektuale :

“... më shumë zotësitë e kokës sesa të dorës, e logjicienit sesa të zejtarit, e nervave sesa të muskujve, e drejtuesit sesa të punëtorit të krahut, e mirëmbajtësit sesa të përdoruesit”<sup>12</sup>.

Ky tip i skllavërimit mjeshtëror në thelb nuk është i ndryshëm nga ai i daktilografistes, i arkëtarit të bankës, i shitësit apo shitëses që punon nën trysni të lartë dhe i folësit në televizion. Standardizimi dhe rutina përngjashmojnë njëra me tjetrën punët produktive me ato joproduktive. Proletari i stadeve të mëparshme të kapitalizmit ishte vërtet kafshë barre, duke garantuar nëpërmjet punës së trupit të tij nevojat dhe lukset e jetës, ndërsa vetë ai jetonte në pisllek dhe varfëri. Ai ishte kështu mohimi i gjallë i shoqërisë së tij<sup>13</sup>. Në kontrast me të, punëtori i organizuar në rajonet e

---

<sup>9</sup> “Gjatë shekujve të kaluar, një shkak i rëndësishëm i tëhuajtjes qëndronte në faktin që qenia humane i jepte individualitetin e vet biologjik organizimit teknik : njeriu ishte bartës i veglave të punës; njësitë teknike mund të krijoheshin veçse duke e përfshirë njeriun si bartës të veglave të punës. Karakteri deformues i punës ishte njëkohësisht shpirtëror dhe fizik”. Gilbert Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris 1958, f. 103, shënimi në fund të faqes.

<sup>10</sup> Shih Charles Denby, “Workers Battle Automation” (*New and Letters*, Detroit, 1960)

<sup>11</sup> Charles R. Walker, *Toward the Automatic Factory* (New Haven, Yale University Press, 1957) f. XIX.

<sup>12</sup> *Ibid.*, f. 195.

<sup>13</sup> Patjetër duhet të këmbëngulim në lidhjen e brendshme midis koncepteve Marksiste të shfrytëzimit dhe të varfërimit megjithë ripërkufizimet e mëvonshme, në të cilat varfërimi ose bëhet një aspekt kulturor ose relativohet deri në atë masë sa që zbatohet gjithashtu edhe për shtëpinë në periferi të qytetit me

përparuara të shoqërisë teknologjike e mishëron më pak të qartë këtë mohim dhe sikurse objektet e tjera humane të ndarjes shoqërore të punës, është duke u përfshirë ai në komunitetin teknologjik të popullsisë së administruar. Për më tepër, në fushat më të suksesshme të automatizimit, duket se ndonjë lloj komuniteti teknologjik i integron atomet njerëzore gjatë punës. Duket se makina ngulit një ritëm dehës tek operatorët e saj :

“Pranohet në përgjithësi nga të gjithë se lëvizjet e ndërvarura të kryera nga një grup personash, të cilët ndjekin një skemë ritmike, shkaktojnë kënaqësi - pa marrë fare parasysh se çfarë po realizohet nga lëvizjet”<sup>14</sup>.

Dhe vëzhguesi sociolog beson se kjo është një arsye për zhvillimin gradual të një “klime të përgjithshme në ndërmarrje” më “të favorshme si për prodhimin ashtu dhe për disa lloje të rëndësishme të përmbushjes njerëzore”. Ai flet për “rritjen e një ndjenje të fortë të grupit në çdo skuadër pune” dhe citon një punëtor që deklaron : “All in all we are in the swing of things ...” (... në fund të fundit ne kolovitemi bashkë me gjërat)<sup>15</sup>. Kjo fjali e shpreh admirueshëm shndërrimin e ndodhur në skllavërimin e mekanizuar : gjërat më shumë kolovitin sesa shtypin, dhe ato kolovitin instrumentin njerëzor - jo vetëm trupin e tij, por edhe mendjen e tij madje dhe shpirtin e tij. Një shënim i Sartrit sqaron thellësinë e procesit :

“Aux premiers temps des machines semi-automatiques, des enquêtes ont montré que les ouvrières spécialisées se laissaient aller, en travaillant, à une rêverie d’ordre sexuel, elles se rappelaient la chambre, le lit, la nuit, tout ce qui ne concerne que la personne dans la solitude du couple fermé sur soi. Mais c’est la machine en elle qui rêvait de caresses ...”<sup>16</sup>.

Procesi i prodhimit me makina në universin teknologjik e shkatërron sferën më të brendshme private të lirisë dhe i bashkon seksualitetin dhe punën në një automatizëm të pavetëdijshëm, ritmik - një proces paralel me përngjashmimin e punëve.

(2) Prirja përngjashmuese del në pah në shtresëzimin e profesioneve. Në ndërmarrjet kyçe industriale po pakësohet veprimtaria e punëtorëve në raport me veprimtarinë e nëpunësve; po rritet numri i punonjësve jo drejtpërdrejt në prodhim<sup>17</sup>. Ky ndryshim sasior lidhet me një ndryshim në karakterin e instrumenteve bazë të prodhimit. Në stadin e përparuar të mekanizimit, si pjesë e realitetit teknologjik, makina nuk është

---

automobil, televizor etj. “Varfërimi” nënkupton *nevojën absolute dhe domosdoshmërinë absolute* për t’i përmbysur kushtet e *padurueshme* të ekzistencës dhe një nevojë e tillë absolute shfaqet në fillimet e çdo revolucionit kundër institucioneve shoqërore bazë.

<sup>14</sup> Charles R. Walker, *loc. cit.*, f. 104.

<sup>15</sup> *Ibid.*, f. 104 f.

<sup>16</sup> Anketat teguan se në momentet e para të përdorimit të makinave gjysmëautomatike, punëtorët e specializuara binin gjatë punës në ëndërra të tipit seksual; ato kujtonin dhomën e gjumit, shtratin, natën, gjithçka që lidhej vetëm me personin brenda vetmisë së çiftit të mbyllur në botën e vet. Por ishte makina brenda tyre, e cila ëndërronte për përkëdheljet...” Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. I, (Paris : Gallimard, 1960), f. 290.

<sup>17</sup> *Automation and Major technological Change : Impact on Union Size, Structure and Function*. (Industrial Union Dept. AFL-CIO, Washington, 1958) f.5 ff. Solomon Barkin, *The Decline of the Labor Movement* (Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1961), f. 10ff.

“une unité absolue, mais seulement une réalité technique individualisée, ouverte selon deux voies : celle de la relation aux éléments, et celle des relations interindividuelles dans l'ensemble technique<sup>18</sup>”.

Në atë masë që vetë makina kthehet në një sistem të veglave mekanike dhe të marrëdhënieve dhe zgjatet kështu mjaft përtej procesit individual të punës, imponon ajo sundimin e saj të gjerë duke e zvogëluar autonominë “profesionale” të punëtorit dhe duke e bashkuar punëtorin me profesione të tjera, të cilat e vuajnë dhe e drejtojnë ansamblin teknik. Sigurisht autonomia e mëparshme “profesionale” e punëtorit ishte më tepër skllavërimi i tij profesional. Por kjo formë *specifike* e skllavërimit ishte në të njëjtën kohë burimi i fuqisë së tij specifike, profesionale të mohimit - fuqia për të ndalur një proces, që atë si qenie njerëzore e kërcënonte me asgjësim. Tani punëtori po humbet autonominë e tij profesionale, që e bëri atë anëtar të një klase, e dalluar ajo nga grupet e profesioneve të tjera, sepse mishëronte hedhjen poshtë të shoqërisë ekzistuese.

Shndërrimi teknologjik, që priret për ta zhdukur makinën si instrument *individual* të prodhimit, si “njësi absolute”, duket se e bën të pavlefshëm nocionin Marksist për “përbërjen organike të kapitalit” dhe bashkë me atë teorinë e krijimit të mbivlerës. Sipas Marksit, makina nuk krijon kurrë vlerë, por thjesht e mbart vlerën e vet tek produkti, ndërsa mbivlera mbetet rezultat i shfrytëzimit të punës së gjallë. Makina është mishërimi i fuqisë njerëzore për punë dhe nëpërmjet makinës ruhet puna e mëparshme (puna e vdekur) dhe kjo cakton punën e gjallë. Tani duket se automatizimi e ndryshon cilësisht raportin midis punës së vdekur dhe të gjallë; ai priret drejt pikës ku produktiviteti përcaktohet “nga makinat dhe jo nga puna e dobishme e individit”<sup>19</sup>. Për më tepër bëhet e pamundur vetë matja e punës së dobishme të individit :

“Automatizimi në sensin e tij më të gjerë do të thotë në të vërtetë *fundi* i matjes së punës ... Me automatizimin ju nuk mund të matni dot punën e dobishme të një njeriu tek; tani ju duhet të matni thjesht shfrytëzimin e impiantit. Në qoftë se kjo përgjithësohet si një lloj koncepti ... atëherë nuk ekziston p.sh. asnjë arsye për ta paguar një njeri sipas copave apo sipas orëve - d.m.th. nuk ka më arsye për ta mbajtur “sistemin dual të pagimit” të rrogave dhe të pagave me mëditje”<sup>20</sup>.

Daniel Belli, autori i këtij raporti, ecën më tej; ai e lidh këtë ndryshim teknologjik me sistemin historik të vetë industrializimit : domethënia e industrializimit nuk lindi me shfaqjen e fabrikave, ajo “lindi nga matja e punës. Veçse kur puna mund të matet, kur ju mund ta lidhni njeriun pas punës, kur ju mund t’i vini atij kapistër dhe mund të matni punën e tij të dobishme lidhur me një copë të vetme dhe ta paguani atë sipas copave apo orëve, vetëm atëherë ju keni arritur industrializimin modern”<sup>21</sup>.

Në këto ndryshime teknologjike bëhet fjalë për shumë më tepër se një sistem pagimi, për shumë më tepër se marrëdhënia e punëtorit me klasat e tjera dhe shumë më tepër se

---

<sup>18</sup> “një njësi absolute, por vetëm një realitet i individualizuar teknik i hapur në dy drejtime : në atë të marrëdhënies ndaj elementeve dhe në atë të marrëdhënieve midis individëve brenda ansamblit teknik”. Gilbert Simondon, loc. cit., f. 164.

<sup>19</sup> Serge Mallet, in : *Arguments*, nr. 12-13, Paris 1958, f. 18.

<sup>20</sup> *Automation and Major Technological Change*, loc. cit., f. 8.

<sup>21</sup> *Ibid*

organizimi i punës. Diskutohet pajtueshmëria e progresit teknik pikërisht me institucionet, ku u zhvillua industrializimi.

(3) Këto ndryshime në karakterin e punës dhe në instrumentet e prodhimit ndryshojnë qëndrimin dhe vetëdijen e punëtorit, të cilat bëhen të qarta në “integrimin social dhe kulturor” të diskutuar gjerësisht të klasës punëtore në shoqërinë kapitaliste. Është ky vetëm një ndryshim në vetëdije ? Përgjigja pohuese e dhënë shpesh nga Marksistët duket çuditërisht e paqëndrueshme. A mund të kuptohet një ndryshim i tillë themelor në vetëdije pa pranuar një ndryshim përkatës në “ekzistencën shoqërore” ? Edhe sikur të pranojmë një shkallë të lartë të pavarësisë ideologjike, hallkat që këtë ndryshim e lidhin me transformimin e procesit të prodhimit i kundërvihen prapëseprapë një interpretimi të tillë. Përngjashmimi në nevoja dhe aspirata, në standardin e jetesës, në aktivitetet e kohës së lirë, në politikë rrjedh nga një integrim tek vetë *uzina*, tek procesi material i prodhimit. Është sigurisht e dyshimtë nëse mund të flitet për “integrimin vullnetar” (Serge Mallet) në ndonjë sens të ndryshëm nga ai ironik. Në situatën e tashme janë mbizotëruese tiparet negative të automatizimit : nxitimi i lartë, papunësia teknologjike, fuqizimi i pozicionit të udhëheqjes së ndërmarrjes, pafuqia në rritje dhe dorëzimi nga pala e punëtorëve. Shanset për ngritje në përgjegjësi po pakësohen, sepse udhëheqja e ndërmarrjes parapëlqen inxhinierët dhe ata me shkollë të lartë<sup>22</sup>. Megjithatë ka edhe prirje të tjera. I njëjti organizim teknologjik që krijon një komunitet mekanik gjatë punës, prodhon gjithashtu një ndërvarësi të gjerë, e cila<sup>23</sup> e integron punëtorin me uzinën. Konstatohet një “zell” tek pala e punëtorëve “për të marrë pjesë në zgjidhjen e problemeve të prodhimit”; konstatohet tek ata një “dëshirë për t’u bashkuar aktivisht duke vrarë mendjen për problemet teknike dhe të prodhimit, të cilat i përkasin qartësisht teknologjisë”<sup>24</sup>. Në disa nga ndërmarrjet teknikisht më të përparuara punëtorët tregojnë madje një interes vetjak për ndërmarrjen - një efekt i vëzhguar shpesh i “pjesëmarrjes së punëtorëve” në sipërmarrjen kapitaliste. Një përshkrim provokues, që u referohet rafinerive tepër të amerikanizuara të firmës Caltex në Ambes, Francë, mund të shërbejë për ta karakterizuar këtë prirje. Punëtorët e uzinës janë të ndërgjegjshëm për hallkat që i lidhin ata me ndërmarrjen :

“Liens professionnels, liens sociaux, liens matériels : le métier appris dans la raffinerie, l’habitude des rapports de production qui s’y sont établis, les multiples avantages sociaux qui, en cas de mort subite, de maladie grave, d’incapacité de travail, de vieillesse enfin, lui sont assurés par sa seule appartenance à la firme, prolongeant au-delà de la période productive de leur vie la sûreté des lendemains. Ainsi, la notion de ce contrat vivant et indestructible avec la “Caltex” les amène à se préoccuper, avec une attention et une lucidité inattendue, de la gestion financière de l’entreprise. Les délégués aux Comité d’entreprise épluchent la comptabilité de la société avec le soin jaloux qu’y accorderaient des actionnaires consciencieux. La direction de la Caltex peut

---

<sup>22</sup> Charles R. Walker, *loc. cit.*, f. 97 ff. Shih gjithashtu Ely Chinoy, *Automobile Workers and the American Dream*. (Garden City : Doubleday, 1955) *passim*.

<sup>23</sup> Floyd C. Mann dhe L. Richard Hoffman, *Automation and the Worker. A Study of Social Change in Power Plants* (New York. Henry Holt : 1960), f. 189.

<sup>24</sup> Charles R. Walker, *loc. cit.*, f. 213 f.



certes se frotter les mains lorsque le syndicats acceptent de surseoir à leurs revendications de salaires en présence des besoins d'investissements nouveaux. Mais elle commence à manifester les plus "légitimes" inquiétudes lorsque, prenant au mot les bilans truqués de la filiale française, ils s'inquiètent des marchés "désavantageux" passés par celles-ci et poussent l'audace jusqu'à contester les prix de revient et suggérer des propositions économiques!"<sup>25</sup>.

(4) Bota e re teknologjike e punës dikton kështu një dobësim të pozicionit mohues të klasës punëtore : kjo e fundit nuk shfaqet më si kundërshti e gjallë e shoqërisë ekzistuese. Kjo prirje përforcohet nga efekti që organizimi teknologjik i prodhimit ka mbi anën tjetër të gardhit : mbi menaxhimin dhe drejtimin e ndërmarrjes. Sundimi shndërrohet në administrim<sup>26</sup>. Bosët dhe pronarët kapitalistë po e humbasin identitetin e tyre si aktorë përgjegjës; ata po marrin funksionin e burokratëve në një makinë kolegjiale. Brenda kuadrit të hierarkisë së gjithanshme të bordeve ekzekutive dhe drejtuese të shtrira tutje larg që nga ndërmarrja individuale, deri në laboratorët shkencorë dhe institutet kërkimore, në qeverinë kombëtare dhe në qëllimin kombëtar, po zhduket burimi i prekshëm i shfrytëzimit prapa fasadës së racionalizmit objektiv. Urrejtja dhe zhgënjimi po e humbasin objektivin e tyre specifik dhe velloja teknologjike e fsheh riprodhimin e pabarazisë dhe skllavërimin<sup>27</sup>. Me progresin teknik si instrumentin e saj, robëria - në sensin e nënshtrimit të njeriut ndaj aparatit të tij

---

<sup>25</sup> "Lidhjet profesionale, lidhjet sociale, lidhjet materiale : zanati i mësuar në rafineri, familjarizimi me marrëdhëniet në prodhim, të cilat janë krijuar atje, përfitimet e shumta sociale në rast të vdekjes së papritur, të sëmundjes së rëndë, të paaftësisë për punë dhe më në fund në pleqëri, i sigurohen atij vetëm nga pjesëbërja në firmë duke e shtrirë sigurinë për të nesërmen përtej periodës produktive të jetës së tyre. Kështu ideja e kësaj kontrate të gjallë dhe të pashkatërrueshme me "Caltexin" i çon ata që të merakosen me një vëmendje dhe një qartësi të çuditshme për administrimin financiar të ndërmarrjes. Delegatët në "Comités d'entreprise" e shqyrtojnë kontabilitetin e shoqërisë me kujdesje xheloze, të cilën atij do t'ia kushtonin dhe aksionerët e ndërjegjshëm. Sigurisht udhëheqja e Caltexit mund t'i fërkojë duart nga gëzimi, kur sindikatat pranojnë që të heqin dorë nga kërkesat e tyre për paga, kundrejt nevojave për investime të reja. Por ajo fillon të manifestojë shqetësimet më "legjitime", kur delegatët duke i marrë seriozisht bilancet e shtrembëruara të filialit francez shqetësohen për marrëveshjet "e pafavorshme" të përfunduara nga ai dhe guxojnë që të venë deri tek kundërshtimi i kostove të prodhimit dhe të bëjnë propozime ekonomike !" (Serge Mallet, *La Nouvelle Classe Ouvrière*, Paris 1963, f. 172). Për prirjen integruese në SHBA po japim këtu një deklaratë të habitshme të një drejtuesi të sindikatës të United Automobile Workers : "Shumë herë ... do të takoheshim ne në një sallë të sindikatës dhe do të flisnim për ankesat që kishin sjellë punëtorët dhe çfarë do të bënim për to. Gjatë kohës që rregullova një mbledhje me udhëheqjen e uzinës për ditën tjetër, problemi ishte ndrequr ndërkaq dhe sindikata nuk pati ndonjë meritë në ndreqjen e ankesës. Kjo është kthyer në një betejë të besnikërive ... Korporata po u jep tani punëtorve të gjitha gjërat, për të cilat ne luftuam. Ato që ne duhet të gjejmë, janë gjëra të tjera, të cilat punëtori i do dhe sipërmarrësi nuk është i gatshëm t'ia japë ... Ne jemi në kërkim. Ne jemi në kërkim". (*Labor Look at Labor : A Conversation*, Santa Barbara, Center for the Study of Democratic Institutions, 1963, f. 16 f).

<sup>26</sup> A është ende e nevojshme që ta demaskojmë ideologjinë e "revolucionit të menaxherëve" ? Prodhimi kapitalist realizohet nëpërmjet investimit të kapitalit privat për ta nxjerrë dhe për ta përvetësuar privatisht mbivlerën dhe kapitali është një instrument shoqëror i sundimit të njeriut mbi njeriun. Shpërndarja e aksioneve, veçimi i pronarëve nga drejtimi i ndërmarrjes etj. nuk ndryshojnë në asnjë mënyrë tiparet thelbësore të këtij procesi.

<sup>27</sup> Shih f.

prodhues - po përjetësohet dhe po intensifikohet në formën e shumë lirive dhe komoditeteve. Tipar i ri është racionalizmi dërrmues në këtë sipërmarrje irracionale dhe thellësia e paraformimit, i cili modelon instinktët dhe aspiratat e individëve dhe mbulon dallimin midis nevojave të vërteta dhe të rreme. Sepse në realitet as zbatimi i kontrolleve më shumë administrative sesa fizike (uria, varësia personale, forca), as ndryshimi në karakterin e punës së rëndë, as përngjashmimi i grupeve të profesioneve, as barazimi në sferën e konsumit nuk e kompensojnë dot faktin se vendimet për jetën apo për vdekjen, për sigurinë personale dhe kombëtare merren në ato vende, mbi të cilat individët nuk kanë kontroll. Skllëvërit e qytetërimit të zhvilluar industrial janë skllëvër të sublimuar, por ata janë skllëvër, sepse skllavëria përcaktohet

“pas par l’obéissance, ni par la rudesse des labours, mais par le statu d’instrument et la réduction de l’homme à l’état de chose”<sup>28</sup>.

Kjo është forma e pastër e skllavërisë : të ekzistosh si një instrument, si një send. Dhe kjo mënyrë e ekzistencës nuk shfuqizohet dot në qoftë se sendi është i gjallë dhe zgjedh ushqimin e tij material dhe intelektual, në qoftë se ai nuk e ndjen qënien e tij send, në qoftë se ai është një send i bukur, i pastër, i lëvizshëm. Anasjelltas, meqë sendëzimi priret që të bëhet totalitar në sajë të formës së tij teknologjike, vetë organizatorët dhe administratorët bëhen gjithnjë e më shumë të varur nga makineria, që ata organizojnë dhe administrojnë. Dhe kjo varësi reciproke nuk është më marrëdhënia dialektike midis zotërisë dhe shërbëtorit, e cila është prishur gjatë luftës për njohje reciproke, por është më shumë një rreth vicioz që i përfshin të dy, zotërinë dhe shërbëtorin. A sundojnë specialistët apo sundimi i tyre është ai i të tjerëve, të cilët besojnë tek specialistët si planëzuesit dhe si zbatuesit e tyre ?

“... trysnitë e garës së sotme të armatimeve me teknologji të lartë i kanë hequr iniciativën dhe fuqinë për të marrë vendime kritike nga duart e zyrtarëve përgjegjës të qeverisë dhe i kanë vendosur në duart e specialistëve, planëzuesve dhe shkencëtarëve, të punësuar nga perandoria e madhe industriale dhe të ngarkuar me përgjegjësinë për interesat e punëdhënësve të tyre. Puna e tyre është që të sajojnë armë të reja dhe të bindin ushtarakët se e ardhmja e profesionit të tyre ushtarak si edhe e vendit, varen nga blerja e asaj që ata kanë shpikur”<sup>29</sup>.

Ashtu sikurse firmat prodhuese u besojnë ushtarakëve për të mbajtur vetveten dhe rritjen ekonomike, po ashtu ushtarakët u besojnë korporatave “jo vetëm lidhur me armët e tyre, por gjithashtu lidhur me njohuritë se për çfarë lloje armësh kanë nevojë ata, sa do të kushtojnë ato dhe sa kohë do të zgjasë sa t’i marrin ato”<sup>30</sup>. Një rreth vicioz duket në të vërtetë imazhi i mirëfilltë i një shoqërie, e cila është duke u vetëzgjerruar dhe vetëpërjetësuar në drejtimin e saj të paracaktuar, e shtyrë nga nevojat në rritje që ajo i prodhon dhe në të njëjtën kohë i ndrydh.

---

<sup>28</sup> “jo nga bindja, as nga ashpërsia e punës, por nga poshtërimi deri në statusin e veglës së punës dhe nga shndërrimi i njeriut në send”. (François Perroux, *La Coexistence pacifique*, Paris 1958, cituar sipas përkthimit gjermanisht *Feindliche Koexistenz ?*, Stuttgart 1961, f. 579).

<sup>29</sup> Stewart Meacham, *Labor and the Cold War* (American Friends Service Committee, Philadelphia 1959). F. 9.

<sup>30</sup> *Ibid*

## Perspektivat e ndrydhjes

A ka ndonjë perspektivë që të këputen ky zinxhir i produktivitetit në rritje dhe ndrydhja ? Një përgjigje do të kërkonte përpjekjen që zhvillimet bashkëkohore t'i projektojmë drejt të ardhmes, duke supozuar një evolucion relativisht normal, d.m.th. duke mos i kushtuar rëndësi mundësisë shumë reale të një lufte bërthamore. Me këtë supozim, Armiku do të mbetet "i përhershëm" - d.m.th. komunizmi do të vazhdonte të bashkekzistonte me kapitalizmin. Në të njëjtën kohë ky i fundit do të vazhdonte të ishte i aftë që ta mbante dhe bile ta rriste standardin e jetesës për një pjesë në rritje të popullsisë - megjithë dhe përmes prodhimit të intensifikuar të mjeteve të shkatërrimit e megjithë dhe përmes shkapërderdhjes metodike të burimeve e të zotësive. Kjo aftësi e ka treguar veten megjithë dhe përmes dy Luftërave Botërore e megjithë dhe përmes regresionit të pamasë fizik dhe intelektual, të shkaktuara nga sistemet fashiste.

Baza materiale për këtë aftësi do të vazhdonte të ishte në dispozicion nëpërmjet

- a) produktivitetit në rritje të punës (progresi teknik);
- b) rritjes së treguesit të lindjeve në popullsinë ekzistuese;
- c) ekonomisë së përhershme për mbrojtjen;
- d) integritimit ekonomiko-politik të vendeve kapitaliste dhe ndërtimit të marrëdhënieve të tyre me rajonet e pazhvilluara.

Por konflikti i vazhdueshëm midis aftësive prodhuese të shoqërisë dhe përdorimit të tyre shkatërrimtar dhe shtypës do t'i bënte të domosdoshme përpjekjet e intensifikuara për t'i imponuar popullsisë kërkesat e aparatit - që ta heqë qafe kapacitetin e tepërt, që të krijojë nevojën për të blerë mallra që duhet të shiten me fitim dhe dëshirën për të punuar për prodhimin dhe nxitjen e tyre. Kështu sistemi priret drejt administrimit total dhe varësisë totale të administrimit prej "forcave drejtuese" sunduese publike dhe private duke forcuar harmoninë e paravendosur midis interesit të enteve të mëdha publike dhe private dhe interesit të klientëve dhe shërbyesve të tyre. As shtetëzimi i pjesëshëm as pjesëmarrja e zgjeruar e punëtorisë në drejtimin e ndërmarrjeve dhe në fitimin e tyre nuk do ta ndryshonin dot nga vetvetja këtë sistem të sundimit - për aq kohë sa vetë punëtorja mbetet një mbështetëse dhe forcë pohuese e tij.

Ekzistojnë tendenca centrifugale nga brenda dhe nga jashtë. Një nga ato është pjesë përbërëse e vetë progresit teknik, pikërisht *automatizimi*. Unë lash të kuptohej se automatizimi në zgjerim është më shumë se rritja sasiore e mekanizimit - se ai është një shndërrim në karakterin e forcave bazë prodhuese. Duket se automatizimi i çuar deri në limitet e mundësisë teknike, është i papajtueshëm me një shoqëri të bazuar në shfrytëzimin privat të fuqisë njerëzore për punë në procesin e prodhimit. Pothuajse një shekull para se automatizimi të bëhej realitet, Marksi i parashikoi perspektivat e tij shpërthyes :

"Në shkallën ... që zhvillohet industria e madhe, krijimi i begatisë reale varet më pak nga koha e punës dhe nga sasia e punës së harxhuar, sesa nga fuqia e mjeteve të vëna në lëvizje gjatë kohës së punës. Këto mjete dhe efektshmëria e tyre e fuqishme nuk janë në proporcion me kohën e drejtpërdrejtë të punës, e cila kërkohet për prodhimin e tyre;

efektshmëria e tyre varet më shumë nga niveli i arritur i shkencës dhe nga progresi i teknologjisë, me fjalë të tjera nga zbatimi i kësaj shkence në prodhim ... Atëherë puna e njeriut nuk shfaqet më si e mbyllur në procesin e prodhimit - vetë njeriu sillet më shumë si mbikëqyrës dhe rregullator në procesin e prodhimit ... Ai qëndron jashtë procesit të prodhimit në vend që të jetë faktor kryesor në procesin e prodhimit ... Në këtë transformim, shtylla e madhe e prodhimit dhe e begatisë nuk është më puna e drejtpërdrejtë e kryer nga vetë njeriu, as koha e tij e punës, por përvetësimi i produktivitetit (i forcës prodhuese = Produktivkraft) të tij vetjak universal, pra dijet e tij për natyrën dhe zotërimi i natyrës nga ekzistenca e tij shoqërore - me një fjalë : zhvillimi i individit shoqëror (des gesellschaftlichen Individuums). *Vjedhja e kohës së punës të një njeriu tjetër, mbi të cilën mbështetet ende sot begatia (sociale)*, do të duket atëherë si një bazë e mjerë e krahasuar me bazën e re, të cilën e ka krijuar vetë industria e madhe. Sapo puna e njeriut, në formën e saj të drejtpërdrejtë, pushon së qeni burimi i madh i begatisë, koha e punës do të pushojë dhe detyrimisht duhet të pushojë së qeni njësi matjeje e begatisë dhe vlera e shkëmbimit duhet detyrimisht të pushojë së qeni njësi matjeje e vlerës së përdorimit. *Mbipuna e masës* (së popullsisë) pushon kështu së qeni kusht për zhvillimin e begatisë së përgjithshme (des allgemeinen Reichtums) dhe *përtacia e të paktëve* pushon së qeni kusht për zhvillimin e aftësive të përgjithshme intelektuale të njeriut. Kështu shembet mënyra e prodhimit e mbështetur në vlerën e shkëmbimit ...”<sup>31</sup>.

Automatizimi duket në të vërtetë se është katalizatori i madh i shoqërisë së përparuar industriale. Ai është një katalizator shpërthyes ose joshpërthyes në bazën materiale të ndryshimit cilësor, është instrumenti teknik i kthimit nga sasia në cilësi. Sepse procesi shoqëror i automatizimit shpreh transformimin apo më shumë shndërrimin e fuqisë punëtore, gjatë të cilit kjo e fundit, e ndarë nga individi, kthehet në një objekt të pavarur prodhues dhe kështu kthehet vetë në një subjekt.

Automatizimi, me t’u bërë proces i prodhimit material, do ta revolucionarizonte të tërë shoqërinë. Sendëzimi i fuqisë njerëzore për punë, i çuar deri në perfeksion, do ta shkatërronte formën e sendëzuar duke e prerë zinxhirin që lidh individin me makinerinë - pra mekanizmin nëpërmjet të cilit puna e tij vetjake e skllavëron atë. Automatizimi i plotë në mbretërinë e domosdoshmërisë do ta hapte dimensionin e kohës së lirë si një të tillë në të cilën do të zhvilloheshin ekzistenca private e njeriut dhe ekzistenca shoqërore. Kjo do të ishte transhendenca historike drejt një qytetërimi të ri.

Në stadin e tashëm të kapitalizmit të përparuar, punëtoria e organizuar kundërshton me të drejtë automatizimin pa punësim kompensues. Ajo këmbëngul në përdorimin e gjerë të fuqisë njerëzore për punë në prodhimin material dhe i kundërvihet kështu progresit teknik. Megjithatë duke vepruar kështu ajo i kundërvihet gjithashtu përdorimit më të efektshëm të kapitalit; ajo pengon përpjekjet e intensifikuara për të rritur produktivitetin e punës. Me fjalë të tjera bllokimi i zgjatur i automatizimit mund të dobësojë pozicionin konkurrues kombëtar dhe ndërkombëtar të kapitalit, mund të

---

<sup>31</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, (Berlin, Dietz Verlag, 1953), f. 592 f. Shih gjithashtu f. 596.

shkaktojë një depresion afatgjatë dhe si pasojë mund të riaktivizojë konfliktin e interesave klasore.

Kjo mundësi bëhet më realiste kur gara midis kapitalizmit dhe komunizmit zhvendoset nga fusha ushtarake në atë shoqërore dhe ekonomike. Në sajë të fuqisë së administrimit total, automatizimi në sistemin Sovjetik mund të ecë më shpejt përpara, sapo të jetë arritur një nivel i caktuar teknik. Ky kërcënim ndaj pozicionit të tij konkurrues ndërkombëtar do ta shtrëngonte botën Perëndimore që të përshpejtojë racionalizimin e procesit të prodhimit. Një racionalizim i tillë ndesh në rezistencën e fortë të punëtorisë, por një rezistencë që nuk shoqërohet me radikalizim politik. Të paktën në Shtetet e Bashkuara udhëheqja e punëtorisë nuk shkon në synimet e mjetet e saj përtej kornizës së zakonshme të interesit kombëtar dhe të grupit, ku interesi i grupit i nënshtrohet apo i është nënshtruar interesit kombëtar. Këto forca centrifugale mund të administrohen ende lehtë brenda kësaj kornize.

Proporcioni në rënie i fuqisë punëtore njerëzore në procesin e prodhimit do të thotë këtu gjithashtu një rënie në fuqinë politike të opozitës. Duke pasur parasysh peshën në rritje të elementit nëpunës në këtë proces, radikalizimi politik do të duhej që të shoqërohej nga lindja e një vetëdije të pavarur politike dhe nga veprimet në grupet e nëpunësve - një zhvillim me shumë pak gjasa në shoqërinë e përparuar industriale. Nxitja e intensifikuar për ta organizuar elementin në rritje nëpunës në sindikata industriale<sup>32</sup>, nëse mund të jetë ndopak e suksesshme, mund të rezultojë në një rritje të vetëdijes sindikaliste të këtyre grupeve, por zor në radikalizimin e tyre politik.

“Politikisht, prania e më shumë nëpunësve në sindikatat e punëtorëve do t’iu japë zëdhënësve liberalë dhe të punëtorëve një shans për të identifikuar më saktësisht `interesat e punëtorisë` me ato të tërë komunitetit. Baza masive e punëtorisë si një grup që ushtron presion do të zgjerohej më tej dhe zëdhënësit e punëtorisë do të përfshiheshin në mënyrë të paevitueshme në marrëveshjet më të rëndësishme për ekonominë politike kombëtare”<sup>33</sup>.

Në këto rrethana, perspektivat për një frenim ultramodern të tendencave centrifugale varen në radhë të parë nga aftësia e trusteve për t’u përshtatur vetë dhe për ta përshtatur ekonominë e tyre me kërkesat e Shtetit të Mirëqenies Sociale. Në këto kërkesa hyjnë shpenzime jashtëzakonisht të rritura dhe kanalizimi i tyre prej qeverisë, planëzimi mbi një parametër kombëtar dhe ndërkombëtar, një program i zgjeruar i ndihmës për shtetet e huaja, siguri e plotë sociale, punime publike në shkallë të gjerë, ndoshta madje dhe shtetëzime të pjesshme<sup>34</sup>. Unë besoj se interesat mbizotëruese do t’i pranojnë gradualisht dhe me ngurrim këto kërkesa dhe do t’ia besojnë prerogativat e tyre një fuqie më shumë efektive.

---

<sup>32</sup> *Automation and Major technological Change*, loc. cit., f. 11 f.

<sup>33</sup> C. Wright Mills, *White Collar* (New York : Oxford University Press, 1956), f. 319 f.

<sup>34</sup> Në vendet më pak të përparuara kapitaliste, ku janë ende të gjalla segmente të forta të lëvizjes punëtore militante (Franca, Italia), forca e tyre është e ndërsyer kundër asaj të racionalizimit të përshpejtuar teknologjik dhe politik të formës autoritare. Kërkesat e garës ndërkombëtare ka të ngjarë që ta forcojnë këtë të fundit dhe të shkaktojnë një përfaqim dhe një aleancë me tendencat mbizotëruese në rajonet më të përparuara industriale.

Duke iu kthyer tani panoramave lidhur me ndrydhjen e shndërrimit shoqëror në sistemin tjetër të qytetërimit industrial, në shoqërinë Sovjetike<sup>35</sup>, diskutimi ballafaqohet qysh në fillim me një situatë dy herë të pakrahasueshme : a) nga ana kronologjike : shoqëria Sovjetike ndodhet në një stad më të hershëm të industrializimit me sektorë të mëdhenj akoma në stadin parateknologjik dhe b) nga ana strukturore : institucionet e saj ekonomike dhe politike janë thelbësisht të ndryshme (shtetëzimi total dhe diktatura).

Lidhja reciproke midis të dy aspekteve i rëndon vështirësitë e analizës. Prapambetja historike jo vetëm i mundëson, por e shtrëngon industrializimin Sovjetik që të vazhdojë pa shkapërderdhje të planëzuar dhe pa vjetrim të parakohshëm, pa kufizimet në produktivitet të imponuara nga interesat e fitimit privat dhe me përmbushjen e planifikuar të nevojave jetësore ende të paplotësuara, pas përparësive të nevojave ushtarake dhe politike e ndoshta madje njëkohësisht me to.

Është ky racionalizëm më i madh i industrializimit vetëm shenja dhe epërsia e prapambetjes historike, një racionalizëm që ka të ngjarë të zhduket sapo të arrihet niveli i përparuar ? A është kjo e njëjta prapambetje historike, e cila nga ana tjetër - në kushtet e bashkekzistencës në konkurrim me kapitalizmin e përparuar - dikton zhvillimin total dhe kontrollin e të gjitha burimeve nga një regjim diktatorial ? Dhe pasi të ketë arritur objektivin e “kapjes dhe kalimit” a do të jetë atëherë e aftë shoqëria Sovjetike që t’i liberalizojë kontrollet totalitare deri në pikën ku mund të ndodhte një ndryshim cilësor ?

Argumenti që mbështetet në prapambetjen historike - sipas të cilit në kushtet mbizotëruese të papjekurisë materiale dhe intelektuale, çlirimi detyrimisht duhet të jetë vepër e forcës dhe e administratës - nuk është vetëm thelbi i Marksizmit Sovjetik, por gjithashtu edhe i teoricienëve të “diktaturës edukuese” nga Platoni deri tek Rusoi. Ky mund të përqeshet lehtë, por hidhet poshtë me vështirësi, sepse ka meritën se njeh, pa shumë hipokrizi, kushtet (materiale dhe intelektuale), të cilat shërbejnë për të penguar vetëvendosjen autentike dhe inteligjente.

Përveç kësaj argumenti shkurorëzon ideologjinë shtypëse të lirisë, sipas së cilës liria njerëzore mund të lulëzojë në kushtet e një jetese në vuajtje, në varfëri dhe në budallallëk. Në fakt shoqëria patjetër duhet të krijojë së pari kushtet paraprake materiale të lirisë për të gjithë anëtarët e saj, para se ajo të mund të jetë një shoqëri e lirë; ajo së pari duhet patjetër që ta *krijojë* begatinë, para se të jetë e aftë që ta *shpërndajë* atë sipas nevojave që zhvillohen lirisht të individit; ajo së pari duhet patjetër t’iu mundësojë skllevërve të saj që të mësojnë, që të shikojnë dhe që të mendojnë para se ata të dinë se çfarë po ndodh dhe se çfarë mund të bëjnë ata vetë për ta ndryshuar atë. Dhe në atë shkallë me të cilën skllevërit janë parakushtëzuar që të ekzistojnë si skllevër dhe që të jenë të lumtur në atë rol, duket se çlirimi i tyre domosdoshmërisht do të vijë nga jashtë dhe nga sipër. Ata duhet t’i “shtrëngojmë” që të jenë të lirë për t’i parë objektet siç

---

<sup>35</sup> Për sa më poshtë shih librin tim *Soviet Marxism*, (New York : Columbia University Press, 1958).

janë dhe ndonjëherë ashtu siç duhet të shfaqen ato”; atyre detyrimisht iu duhet treguar “rruga e mirë”, të cilën po e kërkojnë<sup>36</sup>.

Por megjithë vërtetësinë e tij argumenti nuk mund t’i përgjigjet pyetjes së moçme : kush i edukon edukatorët dhe ku është vërtetimi se ata janë në zotërim të së “mirës” ? Pyetja nuk mund të shfuqizohet duke argumentuar se ajo është njëlloj e zbatueshme për disa forma demokratike të qeverisjes, ku vendimet fatale për atë se çfarë është e mirë për kombin merren nga përfaqësuesit e zgjedhur (apo më shumë miratohen nga ata) - të zgjedhur në kushtet e indokrinimit efektiv dhe të pranuar lirisht. Dhe prapëseprapë shfaqja e vetëm i mundshëm (ai është mjaft i dobët !) për “diktaturën edukuese” është se rreziku i tmerrshëm që ajo mban me vete, nuk mund të jetë më i tmerrshëm se rreziku që po ndërmarrin tani shoqëritë e mëdha liberale si edhe ato autoritare dhe se as kostot nuk mund të jenë shumë më të larta.

Megjithatë logjika dialektike këmbëngul, kundër gjuhës së fakteve brutale dhe të ideologjisë, se skllëverit patjetër duhet të jenë *të lirë për çlirimin* e tyre, para se ata të bëhen të lirë dhe se synimi duhet të veprojë nëpërmjet mjeteve për arritjen e tij. Teza e Marksit se çlirimi i klasës punëtore duhet të jetë patjetër vepër e vetë klasës punëtore e shpreh këtë *apriori*. Socializmi duhet të bëhet realitet me aktin e parë të revolucionit, sepse ai duhet të jetë tashmë në ndërgjegjen dhe në veprimet e atyre, që e kryen revolucionin.

Vërtet ka një “fazë të parë” të ndërtimit socialist gjatë së cilës shoqëria e re “është ende e prekur nga nishanet e shoqërisë së vjetër, prej prehrit të së cilës ajo del”<sup>37</sup>, por ndryshimi cilësor nga shoqëria e vjetër në të rene ndodhi kur filloi kjo fazë. Sipas Marksit “faza e dytë” mbështetet fjalë për fjalë në të parën. Mënyra cilësisht e re e jetesës e shkaktuar nga mënyra e re e prodhimit shfaqet në revolucionin socialist, i cili është fundi i sistemit kapitalist dhe në fund të tij. Ndërtimi socialist fillon me fazën e parë të revolucionit.

Për të njëjtën arsye kalimi nga principi “secilit sipas punës së tij” në “secilit sipas nevojave të tij” diktohet nga faza e parë - jo vetëm nëpërmjet krijimit të bazës teknologjike dhe materiale, por gjithashtu (dhe kjo është vendimtare !) nëpërmjet *mënyrës*, me të cilën ajo krijohet. Besohet se kontrolli i procesit të prodhimit nga “prodhuesit e drejtpërdrejtë” do të nisë një zhvillim, i cili e ndan historinë e njerëzve të lirë nga parahistoria e njeriut. Kjo është një Shoqëri në të cilën objektet e mëparshme të produktivitetit kthehen për herë të parë në individë njerëzorë, të cilët i planëzojnë dhe i shfrytëzojnë instrumentet e punës së tyre për realizimin e nevojave të tyre vetjake njerëzore dhe të dhuntive. Për herë të parë në histori njerëzit do të veprojnë lirisht dhe kolektivisht në kushtet e domosdoshmërisë dhe kundër saj, e cila e kufizon lirinë e tyre dhe natyrën e tyre njerëzore. Prandaj çdo shtypje e imponuar nga domosdoshmëria do të ishte vërtet domosdoshmëri e paimponuar. Në kontrast me këtë ide, zhvillimi aktual në shoqërinë e sotme komuniste po e shtyn (apo është i detyruar që ta shtyjë, për shkak të situatës ndërkombëtare) shndërrimin cilësor për në fazën e dytë dhe kalimi nga

<sup>36</sup> Rousseau, *The Social Contract*, libri I, kap. VII, libri II, kap. VI.

<sup>37</sup> Marx, “*Critique of the Gotha Programme*” in Marx and Engels, *Selected Works* (Moscow : Foreign Languages Publ. House, 1958), vol. II, f. 23.

kapitalizmi në socializëm shfaqet, megjithë revolucionin, ende si ndryshim sasior. Skllavërimi i njeriut prej instrumenteve të punës së tij vazhdon në një formë jashtëzakonisht racionale, gjerësisht të efektshme dhe premtuese.

Situata e bashkekzistencës armiqësore ndofta mund t'i shpjegojë tiparet terroriste të industrializimit Stalinist, por industrializimi vuri gjithashtu në lëvizje ato forca, të cilat priren për ta përjetësuar progresin teknik si instrument të sundimit; mjetet dëmtojnë qëllimin. Duke supozuar përsëri se asnjë luftë bërthamore apo katastrofë tjetër nuk do ta ndërpresë zhvillimin e tij, atëherë progresi teknik do të sillte një rritje të vazhdueshme të standardit të jetesës dhe liberalizim të vazhdueshëm të kontroleve. Ekonomia e shtetëzuar do mundej që ta shfrytëzonte produktivitetin e punës dhe të kapitalit pa patur rezistencë strukturale<sup>38</sup> duke pakësuar në mënyrë të konsiderueshme orët e punës dhe duke shtuar komoditetet e jetës. Dhe ajo do mundej që ta kryente të gjithë këtë pa braktisur mbajtjen e administrimit total ndaj popullit. Nuk ka arsye që të pranojmë se progresi teknik plus shtetëzimi do të sjellin një çlirim "automatik" të forcave mohuese. Përkundrazi kontradikta midis forcave prodhuese në rritje dhe organizimit të tyre skllavërues - i pranuar hapur madje nga Stalini<sup>39</sup> si një tipar i zhvillimit socialist Sovjetik - ka më shumë të ngjarë që të rrafshohet sesa të rëndohet. Sa më shumë që sunduesit të jenë në gjendje për të shpërndarë mallra të konsumit, aq më fort popullsia bazë do të jetë e lidhur me burokracitë e ndryshme sunduese.

Por ndërsa këto panorama për ndryshimin e shndërrimit cilësor në sistemin Sovjetik duken se janë paralele me ato në shoqërinë e përparuar kapitaliste, baza socialiste e prodhimit paraqet një ndryshim vendimtar. Në sistemin Sovjetik, organizimi i procesit të prodhimit i veçon sigurisht "prodhuesit e drejtpërdrejtë" (punëtorët) nga kontrolli mbi mjetet e prodhimit dhe shkakton kështu dallime klasore në vetë bazën e sistemit. Ky veçim u caktua me vendim politik nga pushteti politik pas "periodës heroike", të shkurtër të Revolucionit Bolshevik dhe që atëherë është përjetësuar. Dhe prapëseprapë ky veçim nuk është motori i vetë procesit të prodhimit; ai nuk është i montuar në këtë proces sikurse është e montuar ndarja midis kapitalit dhe punës, e rrjedhur prej pronësisë private mbi mjetet e prodhimit. Si pasojë janë vetë shtresat sunduese të veçueshme nga procesi i prodhimit - d.m.th. ato mund të zëvendësohen pa u hedhur në erë institucionet bazë të shoqërisë.

Kjo është gjysmë e vërteta e tezës Marksiste-Sovjetike se kontradiktat mbizotëruese midis "marrëdhënieve që mbesin prapa në prodhim dhe karakterit të forcave prodhuese" mund të zgjidhen pa eksplozion dhe që "përputhja" e të dy faktorëve mund të ndodhë nëpërmjet "ndryshimit gradual"<sup>40</sup>. Gjysma tjetër e së vërtetës është se ndryshimi sasior do të duhej ende që të kthehej në ndryshim cilësor, në zhdukjen e Shtetit, Partisë, Planit etj. si fuqi të pavarura të vendosura me zor mbi individët. Për aq sa ky ndryshim do ta linte të paprekur bazën materiale të shoqërisë (procesin e

---

<sup>38</sup> Për ndryshimin midis rezistencës së brendshme dhe të menaxhueshme shih librin tim *Soviet Marxism*, loc. cit., f. 112 ff.

<sup>39</sup> "Economic Problems of Socialism in the U.S.S.R." in : Leo Grulioiw ed. *Current Soviet Policies*, (New York : F. A. Praeger, 1953), f. 5, 11, 14.

<sup>40</sup> *Ibid.*, f. 14 f.



shtetëzuar të prodhimit), ai do të ishte i kufizuar në një revolucion *politik*. Në qoftë se ndryshimi do mundej që të çonte drejt vetëvendosjes pikërisht në bazën e ekzistencës njerëzore, pra në dimensionin e punës së domosdoshme, ai do të ishte revolucioni më radikal dhe më i plotë në histori. Shpërndarja e mallrave me rëndësi jetike pa pyetur për rendimentin e punës, ulja e kohës së punës në një minimum, arsimimi univeral, i gjithanshëm me qëllim shkëmbyeshmërinë e funksioneve - këto janë parakushtet, por jo përmbajtjet e vetëvendosjes. Ndërsa krijimi i këtyre parakushteve mund të jetë ende rezultat i administratës së mbivendosur, ngulitja e tyre do të thoshte fundi i kësaj administrate. Sigurisht një shoqëri e pjekur dhe e lirë industriale do të vazhdonte të varej tek një ndarje të punës, e cila shkakton pabarazi të funksioneve. Një pabarazi e tillë kërkohet nga nevojat autentike shoqërore, nga kërkesat teknike dhe nga dallimet fizike dhe mendore ndërmjet individëve. Megjithatë funksionet ekzekutuese dhe mbikëqyrëse nuk do ta mbartnin më privilegjin për të sunduar mbi jetën e të tjerëve për ndonjë interes të posaçëm. Kalimi drejt një gjendjeje të tillë është më shumë një proces revolucionar sesa evolucionar, madje edhe mbi themelet e një ekonomie plotësisht të shtetëzuar dhe të planifikuar.

A mund të hamendësohet se sistemi komunist, në format e tij të konsoliduara, do t'i zhvillonte (apo më shumë do të *shtrëngohej* që t'i zhvillonte për shkak të garës ndërkombëtare) kushtet, të cilat do ta shkaktonin një kalim të tillë ? Ka argumente të forta kundër këtij hamendësimi. Theksohet rezistenca e fuqishme që do të bënte burokracia e fortifikuar - një rezistencë, që e gjen *raison d'être* të saj pikërisht në të njëjtat arsye, të cilat janë forca shtytëse për të krijuar parakushtet për çlirim, pra në konkurrencën për jetë a vdekje me botën kapitaliste.

Nocionin e "instinktit për pushtet" i bashkëlindur me natyrën njerëzore mund ta lemë mënjanë. Ky është një koncept shumë i dyshimtë psikologjik mjaft i papërshtatshëm për analizën e zhvillimeve shoqërore. Çështja nuk është nëse burokracitë komuniste do ta "lëshonin" pozicionin e tyre të privilegjuar sapo të jetë arritur niveli i një ndryshimi të mundshëm cilësor, por nëse ato do të jenë të afta që ta pengojnë arritjen e këtij niveli. Për ta bërë këtë gjë, atyre do t'iu duhej që të ndalnin rritjen materiale dhe intelektuale në një pikë, ku sundimi është ende racional dhe fitimprurës, ku popullsia bazë mund të mbahet ende e lidhur me detyrën dhe me interesat e shtetit apo me institucionet e tjera të konsoliduara. Përsëri, faktori vendimtar duket se është këtu situata globale e bashkekzistencës, e cila prej kohësh është kthyer në një faktor të situatës së *brendshme* të të dy shoqërive kundërshtarë. Nevoja për shfrytëzimin me të gjitha forcat të progresit teknik dhe nevoja për mbijetesë, për shkak të një standardi më të lartë të jetesës, mund të dalë më e fortë sesa rezistenca e burokracive të privilegjuara.

Unë do të doja të shtoja disa shënime lidhur me opinionin e dëgjuar shpesh se zhvillimi i ri i vendeve të prapambetura do mundej jo vetëm që t'i ndryshonte perspektivat e vendeve të përparuara industriale, por përbën një "forcë të tretë", e cila mund të rritet deri në një fuqi relativisht të pavarur. Në sensin e diskutimit të mëparshëm : a ka ndonjë provë se ish rajonet koloniale apo gjysmëkoloniale do mundeshin që të përshtatnin një rrugë industrializimi thelbësisht të ndryshme nga kapitalizmi dhe nga komunizmi i sotëm ? A ka ndonjë gjë në kulturën vendase dhe në

tradiçen e këtyre rajoneve, që do mundej të tregonte një alternativë të tillë ? Unë do t'i kufizoj shënimet e mia në modele të tilla të prapambetjes, të cilat ndodhen tashmë në procesin e industrializimit - d.m.th. në vende ku industrializimi bashkekziston me një kulturë të pathyer paraindustriale dhe antiindustriale (India, Egjypti).

Këto vende po hyjnë në procesin e industrializimit me një popullsi të pashkolluar në vlerat e produktivitetit vetëzgjërues, të rendimentit dhe të racionalizimit teknologjik. Me fjalë të tjera, me një shumicë dërrmuese të popullsisë, e cila nuk është transformuar ende në një forcë punëtore e ndarë nga mjetet e prodhimit. A favorizojnë këto kushte një takim të ri të industrializimit me çlirimin - një mënyrë thelbësisht të ndryshme të industrializimit, e cila do ta krijonte aparatën e prodhimit jo vetëm në përputhje me nevojat jetësore të popullsisë bazë, por gjithashtu në përputhje me synimin e paqësimit të luftës për ekzistencë ?

Industrializimi në këto rajone të prapambetura nuk zhvillohet në vakum. Ai ndodh në një situatë historike ku kapitali shoqëror i kërkuar për akumulimin fillestar duhet të sigurohet në masë të madhe nga jashtë, nga blloku kapitalist ose komunist - apo nga të dy blloqet. Për më tepër ekziston një paramendim i përhapur gjerësisht se mbetja i pavarur do të kërkonte industrializim të shpejtë dhe arritjen e një niveli produktiviteti, i cili do të siguronte të paktën autonomi relative në konkurrencë me dy gjigandët.

Në këto rrethana, transformimi i shoqërive të pazhvilluara në shoqëri industriale duhet patjetër që të mënjanojë sa më shpejt që është e mundur format parateknologjike. Kjo veçanërisht në vendet ku madje nevojat më jetësore të popullsisë janë shumë larg plotësimit të tyre, ku standardi i lemerishëm i jetesës kërkon para së gjithash sasi *en masse*, kërkon prodhim në masë të mekanizuar dhe të standardizuar dhe shpërndarje. Dhe në të njëjtat vende, pesha e pandryshuar e zakoneve parateknologjike dhe madje para "borgjeze" dhe kushtet e paraqesin një rezistencë të fortë një zhvillimi të tillë të imponuar nga lart. Procesi i prodhimit me makina (si proces shoqëror) kërkon bindje ndaj një sistemi të fuqive anonime - shekullarizim total dhe shkatërrim të vlerave dhe të institucioneve, çshenjtërimi i të cilave zor se ka filluar. A mund të pranohet në mënyrë të logjikshme se nën ndikimin e dy sistemeve të mëdhenj të administrimit total teknologjik, mënjanimi i kësaj rezistence do të kryhet në forma liberale dhe demokratike ? Që vendet e pazhvilluara mund ta bëjnë kërcimin historik nga shoqëria parateknologjike në shoqërinë *postteknologjike*, në të cilën aparati i zotëruar teknologjik mund të sigurojë bazën për një demokraci autentike ? Përkundrazi më tepër duket se zhvillimi i imponuar nga sipër në këto vende do të sjellë një periudë të administrimit total më të dhunshme dhe më të rreptë se ajo e përshkruar nga shoqëritë e përparuara, të cilat mund të mbështeten në arritjet e epokës liberale. Le ta përmbledhim : rajonet e prapambetura ka të ngjarë që t'iu dorëzohen ose njëres prej formave të ndryshme të neokolonializimit, ose një sistemi pak a shumë terrorist të akumulimit fillestar.

Megjithatë duket e mundshme dhe një alternativë tjetër<sup>41</sup>. Në qoftë se industrializimi dhe futja e teknologjisë në vendet e prapambetura ndeshin në rezistencë të fortë nga ana

---

<sup>41</sup> Për sa më poshtë shih librat e mrekullueshëm të René Dumont, veçanërisht *Terres vivantes* (Paris : Plon, 1961).

e mënyrave vendase dhe tradicionale të jetesës dhe të punës - një rezistencë e cila nuk braktiset madje dhe para perspektivës së prekshme për një jetë më të mirë dhe më të lehtë - a do të mundej vetë kjo traditë parateknologjike të bëhej burimi i progresit dhe i industrializimit ?

Një progres i tillë vendas do të kërkonte një politikë të planifikuar, e cila në vend që teknologjinë t'ia impononte nga sipër mënyrave tradicionale të jetës dhe të punës, do t'i zgjeronte dhe përmirësonte ato mbi truallin e tyre vetjak duke eliminuar forcat shtypëse dhe shfrytëzuese (materiale dhe fetare), të cilat i bënë këto mënyra të pazonja për të siguruar zhvillimin e një ekzistence njerëzore. Revolucioni social, reforma agrare dhe pakësimi i mbipopullsisë do të ishin kushtet paraprake, por jo industrializimi sipas modelit të shoqërive të përparuara. Progresi vendas duket vërtet i mundur në rajonet ku burimet natyrale, nëse janë të çliruara nga nëpërkëmbjet shtypëse, janë ende të mjaftueshme jo vetëm për të ekzistuar, por gjithashtu për një jetë njerëzore. Dhe atje ku ato nuk janë të tilla, a nuk mund të bëhen të mjaftueshme nëpërmjet ndihmës graduale dhe pjesë-pjesë të teknologjisë - brenda kornizës së formave tradicionale ?

Nëse kjo realizohet, atëherë do të mbizotëronin kushte, që nuk ekzistojnë në shoqëritë e vjetra dhe të përparuara industriale (dhe s'kanë ekzistuar kurrë atje) - pra vetë "prodhuesit e drejtpërdrejtë" do të kishin shansin që të krijonin nëpërmjet punës së tyre dhe kohës së lirë progresin e tyre vetjak dhe të vendosnin normën dhe drejtimin e tij. Vetëvendosja do të rridhte nga baza dhe puna për domosdoshmëritë jetike do mundej që të kalonte në punë për kënaqësi.

Por madje dhe në këto hipoteza abstrakte, duhet të dallojmë kufijtë brutalë të vetëvendosjes. Revolucioni fillestar, i cili nëpërmjet zhdukjes së shfrytëzimit mendor dhe material duhet të krijojë kushtet paraprake për zhvillimin e ri zor se mund të imagjinohet si aksion spontan. Për më tepër progresi vendas do të presupozonte një ndryshim në politikën e dy blloqeve të fuqive të mëdha industriale, që modelojnë sot botën - braktisjen e neokolonializmit në të gjitha format e tij. Tani për tani nuk ka asnjë shenjë për një ndryshim të tillë.

## Shteti i Mirëqenies Sociale dhe i Luftës

Duke e përmbledhur mund të thuhet : perspektivat e ndrydhjes së ndryshimit, të ofruara nga politikat e racionalizimit teknologjik, varen nga perspektivat e Shtetit të Mirëqenies Sociale. Një shtet i tillë duket i zoti për ta ngritur standardin e jetesës së *administruar*, një zotësi e brendaqenësishme e të gjitha shoqërive të përparuara industriale ku aparati supermodern teknik - i organizuar si një fuqi e veçuar krahas individëve - varet në funksionimin e tij nga zhvillimi intensiv dhe zgjerimi i produktivitetit. Në kushte të tilla tatëpjeta e lirisë dhe e opozitës nuk është një çështje e moralit apo e degjenerimit intelektual apo e korrupsionit. Ajo është më shumë një proces objektiv shoqëror, për aq sa prodhimi dhe shpërndarja e një sasive në rritje të mallrave dhe shërbimeve e bëjnë nënshtrimin një qëndrim racional teknologjik.

Megjithatë, me tërë racionalizmin e tij, Shteti i Mirëqenies Sociale është një shtet i robërisë, sepse administrimi i tij total është kufizim sistematik (a) i kohës së lirë<sup>42</sup> “teknikisht” në dispozicion; (b) i sasisë dhe cilësisë së mallrave dhe shërbimeve “teknikisht” në dispozicion për nevojat jetike individuale; (c) i inteligjencës së aftë (në mënyrë të ndërgjegjshme dhe të pandërgjegjshme) për t’i kuptuar dhe realizuar mundësitë e vetëvendosjes.

Shoqëria e vonë industriale më shumë e ka rritur sesa pakësuar nevojën për funksione parazitare dhe të tëhuajtura (për shoqërinë si një të tërë, edhe nëse jo për individin). Reklama, marrëdhëniet me publikun, indokrinimi, amortizimi i planifikuar i mallrave nuk janë më shpenzime joproduktive shtesë, por janë më shumë elemente të shpenzimeve bazë të prodhimit. Me qëllim që të jetë efektiv, një prodhim i tillë i shpërdorimit shoqërisht të domosdoshëm kërkon racionalizim të vazhdueshëm - përdorim të papërkulur të teknikës së përparuar dhe të shkencës. Rrjedhimisht një standard në rritje i jetesës është nënprodukti pothuajse i pashmangshëm i shoqërisë industriale të manipuluar politikisht, sapo të jetë kapërcyer një nivel i caktuar i prapambetjes. Produktiviteti në rritje i punës krijon një mbiprodhim në ngritje, i cili qoftë i përvetësuar dhe i shpërndarë privatisht apo në mënyrë qendrore, lejon një konsum të lartë - pavarësisht devijimit në rritje të produktivitetit. Për aq kohë sa mbizotëron ky konstelacion, zvogëlon ai vlerën e përdorimit të lirisë e nuk ka më arsye që të ngulmojmë për vetëvendosje, në qoftë se jeta e administruar është jeta e rehatshme dhe madje e “mirë”. Ky është shkaku racional dhe material për unifikimin e të kundërtave, për sjelljen politike njëdimensionale. Mbi këtë truall pengohen forcat transhendentale politike *brenda* shoqërisë dhe ndryshimi cilësor duket i mundshëm vetëm si një ndryshim nga *jashtë*.

Hedhja poshtë e Shtetit të Mirëqenies Sociale në emër të ideve abstrakte të lirisë zor se është bindëse. Humbja e lirive ekonomike dhe politike, që ishin arritja e vërtetë e dy shekujve të mëparshëm, mund të duket dëm i parëndësishëm në një shtet të aftë për ta bërë jetën e administruar të sigurtë dhe të rehatshme. Në qoftë se individët janë të kënaqur deri në pikën e lumturisë me mallrat dhe shërbimet që iu jepen atyre nga administrata, përse do të duhej që ata të këmbëngulnin për institucione të tjera, për një prodhim tjetër të mallrave dhe të shërbimeve të tjera? Dhe në qoftë se individët janë të paraformuar në atë mënyrë sa që në mallrat përmbushës të nevojave përfshihen gjithashtu edhe mendimet, ndjenjat dhe aspiratat, përse do të dëshironin ata që të mendonin, ndjenin dhe imagjinonin vetë? Vërtet që mallrat e ofruar materialë dhe mendorë mund të jenë të këqij, rrënues, mund të jenë dokrra - por *Geist* (mendja) dhe njohja nuk janë argumente të forta kundër përmbushjes së nevojave.

Kritika ndaj Shtetit të Mirëqenies Sociale nga liberalizmi dhe konservatorizmi (me ose pa parashtesën “neo”) e mbështet vlefshmërinë e saj, në ekzistencën pikërisht të kushteve që Shteti i Mirëqenies Sociale i ka tejkaluar - pra një shkallë më e ulët e begatisë shoqërore dhe e teknologjisë. Aspektet e errta të kësaj kritike dalin hapur në

---

<sup>42</sup> Kohë “e lirë”, jo kohë “e ngeshme”. Kjo e fundit lulëzon në shoqërinë e përparuar industriale, por nuk e është e lirë në masën që ajo administrohet nga biznesi dhe politika.

shesh në luftën kundër legjislacionit të gjerë social dhe kundër shpenzimeve të përshtatshme qeveritare për shërbime të ndryshme nga ato për mbrojtjen ushtarake.

Denoncimi i aftësive shtypëse të Shtetit të Mirëqenies Sociale shërben kështu për të mbrojtur aftësitë shtypëse të shoqërisë që ekzistonte *më përpara* se Shteti i Mirëqenies Sociale. Në stadin më të përparuar të kapitalizmit është kjo shoqëri një sistem i pluralizmit të nënshtruar, në të cilin institucionet konkurruese bashkëveprojnë për të forcuar pushtetin e të tërës mbi individin. Dhe prapëseprapë administrimi pluralist është, për individin e administruar, shumë më i mirë se administrimi total. Një institucion do mundej që ta mbronte atë nga një institucion tjetër; një organizatë do mundej që të zbuste ndikimin e një tjetre; mund të ecet me llogarinë se janë mundësitë e shpëtimit dhe të ndreqjes. Sundimi i ligjit, pavarësisht sa i kufizuar, është prapëseprapë pafundësisht më i sigurtë se sundimi mbi ligjin apo pa ligj.

Megjithatë duke pasur parasysh tendencat mbizotëruese duhet të shtrohet pa tjetër pyetja nëse kjo formë e pluralizmit nuk e përshpejton shkatërrimin e pluralizmit. Shoqëria e përparuar industriale është vërtet një sistem i pushteteve, që baraspeshojnë njëri tjetrin. Por këto forca e neutralizojnë njëra tjetrën në një bashkim më të lartë - në interesin e përbashkët për ta mbrojtur dhe zgjeruar pozicionin e konsoliduar, për t'i luftuar alternativat historike, për ta frenuar ndryshimin cilësor. Në pushtetet baraspeshuese nuk përfshihen ato që dalin kundër të tërës<sup>43</sup>. Këto pushtete priren që ta imunizojnë të tërën si kundër mohimit nga brenda ashtu edhe ndaj atij nga jashtë; politika e jashtme e frenimit shfaqet si një zgjatim i politikës së brendshme të frenimit.

Realiteti i pluralizmit bëhet ideologjik, mashtrues. Duket se ai më shumë i zgjeron sesa i zvogëlon manipulimin dhe bashkërrësimin, më shumë e nxit sesa e kundërshton integrimin fatal. Institucionet e lira janë në garë me ato autoritetet për ta bërë Armikun një forcë vdekjeprurëse brenda sistemit. Dhe kjo forcë vdekjeprurëse stimulon rritje dhe iniciativë, jo në sajë të përmasës dhe efektit ekonomik të "sektorit" mbrojtës, por në sajë të faktit se shoqëria si një e tërë kthehet në një shoqëri në mbrojtje. Sepse armiku është i përhershëm. Ai nuk ekziston në një situatë rreziku, por në gjendjen normale të punëve. Ai kërcënon në kohë paqeje po aq shumë sa në kohë lufte (dhe ndoshta më shumë se në kohë lufte); ai përfshihet kështu brenda në sistem si një forcë kohezive.

As produktiviteti në rritje as dhe standardi i lartë i jetesës nuk varen nga kërcënimi nga jashtë, por përdorimi i tyre për të frenuar shndërrimin shoqëror dhe për të përjetësuar skllavërinë varen nga ai. Armiku është emëruesi i përbashkët i gjithë të bërave dhe të pabërave. Dhe Armiku nuk është identik me komunizmin e tashëm apo me kapitalizmin e tashëm - ai është në të dy rastet fantazma reale e çlirimit.

Edhe njëherë : çmenduria e të tërës i nxjerr të pafajshme çmenduritë e veçanta, dhe krimin ndaj njerëzimit e kthen në një sipërmarrje racionale. Kur njerëzit, të stimuluar si duhet nga autoritetet publike dhe private, përgatiten për të jetuar në një mobilizim total, janë ata të ndërgjegjshëm jo vetëm për shkak të Armikut aktual, por gjithashtu për

---

<sup>43</sup> Për një vlerësim kritik dhe realist të konceptit ideologjik të Galbraithit "countervailing powers" shih Earl Latham, "The Body Politic of the Corporation", në : E.S. Mason, *The Corporation in Modern Society* (Cambridge : Harvard University Press, 1959) f. 223, 235 f.

shkak të mundësive të investimit dhe të punësimit në industri dhe në sektorin e zbavitjes. Bile dhe llogaritjet më të çmendura janë racionale : asgjësimi i pesë milion njerëzve është i parapëlqyer kundrejt asgjësimit të dhjetë milionëve, njëzetë milionëve etj. Është e pashpresë që të kundërshtosh se një qytetërim, që e justifikon mbrojtjen e vet me anë të një llogaritjeje të tillë, shpall fundin e vetvetes.

Në këto rrethana, madje dhe liritë ekzistuese dhe mundësitë e shpëtimit hyjnë në rresht brenda të tërës së organizuar. Në këtë stad të tregut të rregulluar, po e lehtëson apo po e intensifikon konkurrenca garën për xhiro më të mëdha dhe më të shpejta dhe amortizimin e mallrave ? A po konkurrojnë partitë politike për paqësimin apo për një industri armatimi më të fortë dhe më të kushtueshme ? Nxit apo vonon prodhimi i “bollëkut” përmbushjen e nevojave jetike ende të paplotësuara ? Në qoftë se janë të vërteta alternativat e para, atëherë forma bashkëkohore e pluralizmit do ta forconte potencialin për frenimin e ndryshimit cilësor dhe kështu më shumë e pengon sesa e nxit “katastrofën” e vetëvendosjes. Demokracia do të shfaqej si sistemi më i efektshëm i sundimit.

Imazhi i Shtetit të Mirëqenies Sociale i skicuar në paragrafët e mëparshëm është ai i një përbindëshi historik midis kapitalizmit të organizuar dhe socializmit, skllavërisë dhe lirisë, totalitarizmit dhe lumturisë. Mundësia e ekzistencës së tij dëftehet bollshëm nëpërmjet tendencave mbizotëruese në progresin teknik dhe ajo është mjaft e kërcënuar nga forcat eksplozive. Forca më e fuqishme është natyrisht rreziku se përgatitja për luftë totale nukleare mund të shndërrohet në realitet : mjeti i frikësimit shërben gjithashtu për t’i frikësuar përpjekjet që eliminojnë *nevojën* për mjetin e frikësimit. Faktorë të tjerë janë në lojë, të cilët mund t’i vënë kryq takimit të këndshëm të totalitarizmit me lumturinë, të manipulimit me demokracinë, të heteronomisë me autonominë - shkurt përjetësimin të harmonisë së paravendosur midis sjelljes së organizuar dhe spontane, mendimit të paraformuar dhe të lirë, leverdisë dhe bindjes.

Madje dhe kapitalizmi më i organizuar e ruan nevojën shoqërore për përvetësimin dhe shpërndarjen private të fitimit si rregullator të ekonomisë. Kjo do të thotë se ai vazhdon që ta lidhë realizimin e interesit të përgjithshëm me atë të trusteve me interesa të veçanta. Duke vepruar kështu, vazhdon ai të përballet me konfliktin midis potencialit në rritje për paqësimin e luftës për ekzistencë dhe nevojës për ta intensifikuar këtë luftë; midis “shfuqizimit” progresiv “të punës” dhe nevojës për ta ruajtur punën si burim fitimi. Konflikti përjetëson ekzistencën jonjerëzore të atyre, që formojnë bazën njerëzore të piramidës sociale - të të paditurve dhe të të varfërve, të të papunëve dhe të të paaftëve për punë, të racave të përndjekura me ngjyrë, të të burgosurve dhe të pacientëve të çmendinave.

Në shoqëritë bashkëkohore komuniste, janë armiku, prapambetja dhe trashëgimia e terrorit që përjetësojnë tiparet shtypëse të “kapjes dhe kapërcimit” të arritjeve të kapitalizmit. Prandaj po forcohet përparësia që kanë mjetet kundrejt qëllimeve - një përparësi që do mund të thyhej vetëm nëse arrihet paqësimi - dhe kapitalizmi e komunizmi të vazhdojnë të konkurrojnë njëri me tjetrin pa forcën ushtarake, në shkallë globale dhe nëpërmjet institucioneve globale. Ky paqësim do të thoshte lindje e një ekonomie të vërtetë botërore - vdekje e shtetit kombëtar, e interesit kombëtar dhe e

biznesit kombëtar bashkë me aleancat e tyre ndërkombëtare. Dhe pikërisht kundër kësaj mundësie mobilizohet bota e sotme :

L'ignorance et l'inconscience sont telles que les nationalismes demeurent florissants. Ni l'armement ni l'industrie du XXe siècle ne permettent aux *patries* d'assurer leur sécurité et leur vie sinon en ensembles organisés de poids mondial, dans l'ordre militaire et économique. Mais à l'Ouest non plus qu'à l'Est, les croyances collectives n'assimilent les changements réels. Les Grands forment leurs empires, ou en réparent les architectures sans accepter les changements de régime économique et politique qui donneraient efficacité et sens à l'une et à l'autre coalitions.

*Dhe :*

Dupes de la nation et dupes de la classe, les masses souffrantes sont partout engagées dans les duretés de conflits où leurs seuls ennemis sont des maîtres qui emploient sciemment les mystifications de l'industrie et du pouvoir. La collision de l'industrie moderne et du pouvoir territorialisé est un vice dont la réalité est plus profonde que les institutions et les structures capitalistes et communistes et qu'aucune dialectique nécessaire ne doit nécessairement extirper<sup>44</sup>.

Ndërvarësinë fatale të dy sistemeve shoqërore të vetme "sovrane" në botën bashkëkohore e shpreh fakti se konflikti midis përparimit dhe politikës, midis njeriut dhe të zotit të tij është bërë total. Kur kapitalizmi ndeshet me sfidën e komunizmit, ndeshet ai me aftësitë e veta : në lidhje me zhvillimin e bujshëm të të gjitha forcave prodhuese pas lënies mënjanë të interesave private për fitim, të cilat e pengojnë një zhvillim të tillë. Kur komunizmi ndeshet me sfidën e kapitalizmit, ndeshet gjithashtu dhe ai me aftësitë e veta : lidhur me një komfort të bujshëm, me liritë dhe me një lehtësim të barrës së jetës. Që të dy sistemet i kanë këto aftësi të deformuara deri në shkallën sa s'njihen më dhe në të dy rastet në analizë të fundit arsyeja është e njëjtë - lufta kundër një forme jetese, e cila do ta shkërmoqte themelin e sundimit.

### **3. Mposhtja e Ndërgjegjes së Pakënaqur : Çlartësimi shtypës**

---

<sup>44</sup> Padituria dhe pavetëdija janë të tilla që nacionalizmat vazhdojnë të lulëzojnë. As armatimi as dhe industria e shekullit të XX nuk i lejojnë "atdhetë" që t'i garantojnë sigurinë e tyre dhe jetën e tyre pa bashkimet e organizuara me peshë botërore, në rendin ushtarak dhe ekonomik. Por si në Perëndim ashtu dhe në Lindje bindjet kolektive nuk i përvetësojnë dot ndryshimet reale. Të mëdhenjtë i formojnë perandoritë e tyre apo e riparojnë arkitekturën e këtyre perandorive pa pranuar ndryshimet e regjimit ekonomik dhe politik, që do t'i jepte efektshmëri dhe sens njërit apo tjetrit koalicion.

*Dhe :*

Viktima të kombit dhe viktima të klasës, masat që vuajnë angazhohen kudo në ashpërsitë e konflikteve, kur armiqtë e tyre të vetëm janë zotërinjtë, të cilët keqpërdorin me dashje mistifikimet e industrisë dhe pushtetin.

Ujdia midis industrisë moderne dhe pushtetit territorial është një ves, realiteti i të cilit është më i thellë se institucionet dhe strukturat kapitaliste dhe komuniste dhe që asnjë dialektikë e domosdoshme nuk e shkul domosdoshmërisht atë. François Perroux, loc. cit., vol. III, f. 631-632, 633.

Pasi kemi diskutuar integrimin politik të shoqërisë së përparuar industriale - një arritje e bërë e mundur nëpërmjet produktivitetit teknologjik në rritje dhe nëpërmjet mposhtjes gjithnjë e në zgjerim të njeriut dhe të natyrës - ne do t'i kthehemi tani një integrimi korrespondues në botën e kulturës. Disa nocione kyç dhe tablo nga letërsia dhe fati i tyre do të ilustrojnë në këtë kapitull sesi progresi i racionalizmit teknologjik po likuidon elementët opozitarë dhe transhendentale në "kulturën më të lartë". Në fakt ata po dorëzohen para procesit të *çlartësimit*, që po mbizotëron në fushat e përparuara të shoqërisë bashkëkohore.

Arritjet dhe dështimet e kësaj shoqërie po e zhvlerësojnë kulturën e saj më të lartë. Kremtimi i karakterit autonom, i humanizmit, i dashurisë tragjike dhe romantike po shfaqet si ideali i një stadi të prapambetur të zhvillimit. Ajo që po ndodh tani nuk është kalbëzimi i kulturës më të lartë në një kulturë masive, por refuzimi i kësaj kulture nga realiteti. Realiteti po kapërcen kulturën e tij. Sot njeriu mund të bëjë *më shumë* se heronjtë e kulturës dhe gjysmëperënditë; ai ka zgjidhur shumë probleme të pazgjidhshme. Por ai gjithashtu ka tradhtuar shpresën dhe ka shkatërruar të vërtetën, të cilat ruheshin në ndjenjat sublime të kulturës më të lartë. Sigurisht kultura më e lartë ishte gjithnjë në kontradiktë me realitetin shoqëror dhe vetëm një pakicë e privilegjuar shijonte bekimet e saj dhe përfaqësonte idealet e saj. Të dy sferat antagonistë të shoqërisë kanë pasë bashkekzistuar gjithnjë; kultura më e lartë i referohej gjithmonë realitetit, ndërsa realiteti rrallë turbullohej nga idealet e saj dhe nga e vërteta e saj.

Tipar i ri i sotëm është rrafshimi i antagonizmit midis kulturës dhe realitetit shoqëror nëpërmjet fshirjes së elementëve opozitarë, të tëhuajtur dhe transhendentale në kulturën më të lartë, në sajë të të cilëve ajo formonte *dimensionin tjetër* të realitetit. Ky likuidim i kulturës *dydimensionale* nuk ndodh nëpërmjet mohimit dhe hedhjes poshtë të "vlerave kulturore", por nëpërmjet shkrirjes së tyre padallim me rendin ekzistues, nëpërmjet riprodhimit të tyre në shkallë masive dhe nëpërmjet manifestimit të tyre masiv.

Në fakt ato shërbejnë si instrumente të kohezionit shoqëror. Madhështia e një letërsie dhe e një arti të lirë, idealet e humanizmit, brengat dhe gëzimet e individit, përmbushja e personalitetit janë çështje të rëndësishme në luftën konkurruese midis Lindjes dhe Perëndimit. Ato flasin fort kundër formave të tashme të komunizmit dhe ato administrohen dhe shiten përditë. Fakti që ato janë në kundërshtim me shoqërinë që i shet ato, nuk quhet. Tamam sikurse njerëzit e dinë apo e ndjejnë që reklamat dhe platformat politike s'kanë përse të jenë domosdoshmërisht të vërteta apo të drejta dhe prapëseprapë i dëgjojnë dhe i lexojnë ato e bile pranojnë që të drejtohen prej tyre, po kështu pranojnë ata vlerat tradicionale dhe i bëjnë ato pjesë përbërëse të bagazhit të tyre mendor. Në qoftë se mjetet e komunikimit masiv i përziejnë harmonikisht dhe shpesh pa u vënë re artin, politikën, fenë dhe filozofinë me njoftimet tregtare, atëherë ato i sjellin këto fusha të kulturës në emëruesin e tyre të përbashkët - në formën e mallit. Muzika e shpirtit është gjithashtu muzika e shpirtit të tregtarit. Rëndësi ka vlera e shkëmbimit dhe jo vlera e vërtetësisë. Racionalizmi i statukuosë përqendrohet tek vlera e shkëmbimit dhe çdo racionalizëm tjetër i përkulet atij.



Ndërsa udhëheqësit dhe politikanët shqiptojnë në fushata elektorale fjalë të mëdha mbi lirinë dhe përmbushjen, shndërrohen ato në ekranet e kinemave dhe të televizioneve, në radio dhe në skena në tinguj të pakuptimtë, të cilët marrin kuptim vetëm në kontekstin e propagandës, të biznesit, të disiplinës dhe të argëtimit. Ky përngjashmim i idealit me realitetin dëshmon për shkallën me të cilën ideali është tejkaluar. Ideali shkëputet prej botës sublime të shpirtit ose të mendjes apo të frymës dhe përkthehet në terma dhe probleme operacionale. Këtu qëndrojnë elementët progresivë të kulturës masive. Largimi nga bota e brendshme flet për faktin se shoqëria e përparuar industriale përballet me mundësinë e një materializimi të idealeve. Aftësitë e kësaj shoqërie po e pakësojnë në mënyrë progresive botën sublime, në të cilën paraqitej, idealizohej dhe akuzohej gjendja e njeriut. Kultura më e lartë bëhet pjesë e kulturës materiale. Gjatë këtij transformimi humbet ajo pjesën më të madhe të vërtetësisë së saj.

Kultura më e lartë e Perëndimit - vlerat morale, estetike dhe intelektuale të së cilës shoqëria industriale i pohon ende - ishte një kulturë parateknologjike si në sensin funksional ashtu edhe në atë kronologjik. Vlefshmëria e saj rridhte nga eksperiencia e një bote, e cila nuk ekziston më dhe nuk mund të rikapet, sepse ajo botë në një sens strikt është shfuqizuar nga shoqëria teknologjike. Për më tepër ajo mbeti në një shkallë të madhe një kulturë feudale, madje dhe kur perioda borgjeze i dha asaj disa nga formulimet më të qëndrueshme. Ajo ishte feudale jo vetëm për shkak të kufizimit të saj në pakica të privileguara, jo vetëm për shkak të elementit të saj të brendaqenësishëm romantik (që do të diskutohet pas pak), por gjithashtu sepse veprat e saj autentike shprehnin një tëhuajtje të ndërgjegjshme, metodike nga tërë sfera e biznesit dhe e industrisë dhe nga sistemi i tyre i njehsueshëm dhe fitimprurës.

Ndonëse ky rend borgjez e gjeti përfaqësimin e tij të pasur - dhe madje pohues - në art dhe në letërsi (si në piktorët hollandezë të shekullit të shtatëmbëdhjetë, në *Wilhelm Meister* të Goethe-s, në romanin anglez të shekullit të nëntëmbëdhjetë, të Thomas Mann-i), mbeti ai një rend i errësuar, i çarë, i refuzuar nga një dimension tjetër, i cili ishte në mënyrë të papajtueshme antagonist me rendin e biznesit, duke e akuzuar dhe duke e mohuar atë. Dhe në letërsi, ky dimension tjetër është i përfaqësuar jo nga heronjtë fetarë, shpirtërorë, moralë (të cilët mbështesin shpesh rendin ekzistues), por më shumë nga karaktere të tilla përçarëse si artisti, prostituta, shkelësja e kurorës bashkëshortore, krimineli i madh dhe i përçmuari, cubi, poeti rebel, qerratai, budallai - ata që nuk e nxjerrin jetesën e tyre, të paktën nuk e nxjerrin në mënyrë të rregullt dhe normale.

Sigurisht këto karaktere nuk janë zhdukur nga letërsia e shoqërisë së përparuar industriale, por ato mbijetojnë të transformuara thelbësisht. Gruaja fatale, heroji kombëtar, shkrimtari i brezit bit, shtëpiakja neurotike, gangsteri, ylli, industrialisti i madh karizmatik ushtrojnë një funksion shumë të ndryshëm dhe madje të kundërt me atë të paraardhësve të tyre kulturorë. Ata nuk janë më imazhet e një mënyre tjetër të jetesës, por janë më shumë trille apo tipa të të njëjtës jetesë duke shërbyer më shumë si pohim sesa si mohim i rendit ekzistues.

Sigurisht bota e paraardhësve të tyre ishte një botë e prapambetur, parateknologjike, një botë që e kishte ndërgjegjen të qetë lidhur me pabarazinë dhe rraskapitjen, ku puna

ishite ende një fatkeqësi e caktuar nga fati; por një botë në të cilën njeriu dhe natyra nuk ishin organizuar ende si sende dhe mjete. Me kodin e saj të formave dhe të sjelljeve, me stilin dhe fjalorin e letërsisë së saj dhe të filozofisë shprehte kjo kulturë e kaluar ritmin dhe përmbajtjen e një universi, ku luginat dhe pyjet, fshatrat dhe bujtinat, fisnikët dhe kopukët, sallonet dhe oborret ishin një pjesë e realitetit të përjetuar. Në vargun dhe prozën e kësaj kulture parateknologjike është ritmi i atyre që shtegtojnë në këmbë ose shëtisin me karroca dhe që kanë kohë dhe kënaqësi për të menduar, për të soditur, për të ndjerë dhe për të rrëfyer.

Është një kulturë e dalë mode dhe e kapërcyer dhe vetëm ëndrrat dhe regresionet fëmijërore mund ta rikapin atë. Por kjo kulturë, në disa nga elementët e saj vendimtarë, është gjithashtu një kulturë *post*teknologjike. Duket se tablotë dhe pozicionet e saj më të përparuara i mbijetojnë absorbimit të tyre nga komoditetet dhe stimujt e administruar; ato vazhdojnë ta mundojnë ndërgjegjen me mundësinë e rilindjes së tyre gjatë përsosurisë të progresit teknik. Ato janë shprehja e asaj tëhuajtjeje të lirë dhe të vetëdijshme prej formave mbizotëruese të jetesës, me të cilën letërsia dhe artet iu kundërvunë këtyre formave madje edhe aty ku ato i stolisin këto forma.

Në kontrast me konceptin Marksist, i cili shpreh raportin e njeriut me vetveten dhe me punën e tij në shoqërinë kapitaliste, *tëhuajtja artistike* është transhendenca e vetëdijshme e ekzistencës së tëhuajtur - një "nivel më i lartë" ose tëhuajtje e ndërmjetësuar. Konflikti me botën e progresit, mohimi i rendit të biznesit, elementët antiborgjezë në letërsinë dhe artin borgjez nuk janë as për shkak të nivelit të ulët estetik të këtij rendi dhe as reagim romantik - dedikim nostalgjik ndaj një stadi në zhdukje të qytetërimit. "Romantik" është një term i përfoljes begenisëse, që përdoret lehtësisht për pozicionet denigruese avangardiste, pikërisht sikurse termi "dekadent" denoncon shumë më shpesh tiparet përnjëmend të përparuara të një kulture në vdekje sesa faktorët realë të kalbëzimit. Figurat tradicionale të tëhuajtjes artistike janë në të vërtetë romantike në atë shkallë sa janë ato në papajtueshmëri estetike me shoqërinë në zhvillim. Kjo papajtueshmëri është dëshmi e vërtetësisë së tyre. Ajo gjë që ato e thërrasin dhe e ruajnë në kujtesë është pjesë e të ardhmes : imazhet e një përmbushjeje, e cila do ta shpërbente shoqërinë, që e shtyp përmbushjen. Arti i madh surrealist dhe letërsia e viteve njëzetë dhe tridhjetë i rikapi ato edhe njëherë në funksionin e tyre subversiv dhe çlirues. Shembuj të rastësishëm nga fjalori bazë i letërsisë mund të dëftojnë rrezën e veprimit dhe afrinë e këtyre imazheve dhe dimensionin që ato zbulojnë : Shpirtin dhe Mendjen dhe Zemrën; *la recherche de l'absolu, Les fleurs du mal, la femme-enfant*; Mbretërinë në buzë të detit; *Le bateau ivre* dhe *The Long-legged Bait*; Largësinë dhe Atdheun; por gjithashtu dhe demonin rum, demonin makinë dhe demonin para; Don Zhuanin dhe Romeon; *Mjeshtri i ndërtimit Solneß* dhe *Kur zgjohemi ne të vdekurit*.

Thjesht numërimi i tyre tregon se ato i përkasin një dimensionin të humbur. Ato nuk janë zhvlerësuar për shkak të vjetërimit të tyre letrar. Disa nga këto imazhe janë pjesë e letërsisë bashkëkohore dhe mbijetojnë në krijimet e saj më të avancuara. Ajo që është zhvlerësuar është forca e tyre subversive, përmbajtja e tyre shkatërruese - e vërteta e tyre. Me këtë transformim ato e gjejnë strehën e tyre në jetën e përditshme. Veprat e papranuara dhe të tëhuajtura të kulturës intelektuale kthehen në mallra dhe shërbime të

njohura. A është riprodhimi dhe konsumi i tyre masiv vetëm një shndërrim sasior, domethënë vlerësim dhe kuptim në rritje, demokratizim i kulturës ?

E vërteta e letërsisë dhe e artit ka qenë pranuar gjithnjë (nëse pranohej ndonjëherë) si e vërteta e një rendi “më të lartë”, i cili nuk duhej ta shqetësonte dhe në fakt nuk e shqetësoi rendin e bizneseve. Ajo që ka ndryshuar në periodën bashkëkohore është diferenca midis dy rendeve dhe të vërtetave të tyre. Fuqia absorbuese e shoqërisë po e gërryen dimensionin artistik duke përthithur përmbajtjet e tij antagonistë. Në mbretërinë e kulturës, totalitarizmi i ri po manifestohet pikërisht tek një pluralizëm harmonizues, ku veprat dhe të vërtetat më kontradiktore bashkekzistojnë paqësisht në mospërfillje të njëra tjetrës.

Para mbërritjes së këtij pajtimi kulturor, letërsia dhe arti ishin në thelb tëhuajtje, duke mbështetur dhe ruajtur kontradiktën - ishin ndërgegjija e pakënaqur e botës së ndarë, e mundësive të dështuara, e shpresave të paplotësuara dhe e premtimeve të tradhëtuara. Ato ishin një forcë racionale, njohëse duke nxjerrë në dritë një dimension të njeriut dhe të natyrës, i cili në të vërtetë shtypej dhe hidhej poshtë. E vërteta e tyre gjendej në iluzionin e thirrur, në këmbënguljen për të krijuar një botë, në të cilën ringjallej dhe ndërpritej tmerrri i jetës - i mposhtur nëpërmjet njohjes. Kjo është mrekullia e *chef-d'oeuvre*; është tragjedia e duruar deri në fund dhe fundi i tragjedisë - zgjidhja e pamundur e saj. Të jetosh dashurinë dhe urrejtjen e njeriut, të jetosh ashtu siç njeriu është, do të thotë disfatë, dorëzim dhe vdekje. Krimet e shoqërisë, ferri që njeriu i ka shkaktuar njeriut bëhen forca të pamposhtura kozmike.

Tensioni midis reales dhe të mundshmes shfityrohet në një konflikt të pazgjidhshëm, ku pajtimi ekziston për hir të *oeuvre-s* si *formë* : bukuria si “*promesse de bonheur*”. Në formën e *oeuvre-s*, rrethanat faktike zhvendosen në një dimension tjetër, ku realiteti i dhënë e shfaq vetveten siç është. Kështu ai tregon të vërtetën për vetveten; gjuha e tij pushon së qeni gjuhë e mashtrimit, e injorancës dhe e nënshtrimit. Romani i përmend me emrin e tyre faktet dhe sundimi i tyre shembet; ai e rrëzon eksperiencën e përditshme dhe tregon se ajo është e gjymtuar dhe e rreme. Por arti e ka këtë fuqi magjike vetëm si fuqi mohuese. Ai mund ta flas gjuhën e vet vetëm për aq kohë sa janë të gjalla imazhet që e refuzojnë dhe e kundërshtojnë rendin ekzistues.

*Madame Bovary* e Floberit dallohet nga historitë e njëjta me dashuri të trishtueshme të letërsisë bashkëkohore nga fakti se fjalori modest i palës së kundërt me të në jetën reale përmbante ende imazhet e heroinës, ose ajo lexonte histori që përmbanin ende imazhe të tilla. Ankthi i saj ishte fatal, sepse nuk kishte psikanalist dhe në botën e saj nuk pati psikanalist sepse ai nuk do të kishte qenë në gjendje që ta kuronte atë. Ajo do ta kishte hedhur atë poshtë si pjesë të rendit të Yonvillit, i cili e shkatërroi atë. Historia e saj ishte “tragjike”, sepse shoqëria ku ajo ndodhi ishte një shoqëri e prapambetur, me një moral seksual ende të paliberalizuar dhe një psikologji ende të painstitucionalizuar. Shoqëria që do të vinte veçse më vonë, e “zgjidhi” nëpërmjet ndrydhjes problemin e saj. Sigurisht do të ishte budallallëk të thonim se tragjedia e saj apo ajo e Romeos dhe Xhuljetës u zgjidh në demokracitë moderne, por do të ishte gjithashtu budallallëk që të mohojmë esencën historike të tragjedisë. Realiteti teknologjik në zhvillim po minon jo vetëm

format tradicionale, por gjithashtu dhe vetë bazën e tëhuajtjes artistike - d.m.th. ai priret që të zhvlerësojë jo vetëm disa "stile", por edhe vetë substancën e artit.

Sigurisht, tëhuajtja nuk është karakteristika e vetme e artit. Një analizë apo edhe vetëm një paraqitje e problemit del jashtë qëllimit të kësaj vepre, por për qartësim mund të ofrohen disa sugjerime. Gjatë tërë periodave të qytetërimit, arti shfaqet si plotësisht i integruar në shoqërinë e vet. Arti egjiptian, grek dhe gotik janë shembuj të njohur; gjithashtu Bahu dhe Moxarti përmenden zakonisht si dëshmi për anën "pozitive" të artit. Vendi i veprës së artit në një kulturë parateknologjike dhe dydimensionale është shumë i ndryshëm nga ai në një qytetërim njëdimensional, por tëhuajtja karakterizon si artin pohues ashtu edhe atë mohues.

Dallimi vendimtar midis artit të krijuar në kushte gëzimi dhe artit të krijuar në kushte hidhërimi nuk është psikologjik, nuk është dallim midis gjendjes mendore normale dhe neurozës, por është një dallim midis realitetit artistik dhe atij shoqëror. Shkëputja nga realiteti shoqëror, kapërcimi i tij magjik apo racional është një cilësi thelbësore madje edhe e artit më pohues; ai është gjithashtu i tëhuajtur prej vetë publikut, të cilit i adresohet. Pavarësisht sa të afërt dhe familjar ishin tempulli ose katedralja ndaj njerëzve që jetonin rreth tyre, ato ngelën në kontrast të tmerrshëm apo të lartë me jetën e përditshme të skllavit, të fshatarit dhe të artizanit - ndoshta madje dhe me atë të zotërinjve të tyre.

I ritualizuar apo jo, arti përmban racionalizmin e mohimit. Në pozicionet e tij më të përparuara përfaqëson ai Refuzimin e Madh - protestën kundër asaj që ekziston. Mënyrat me të cilat njerëzit dhe gjërat shfaqen, këndojnë, kumbojnë dhe flasin, janë mënyrat e hedhjes poshtë, shpërthimit dhe rikrijimit të ekzistencës së tyre faktike. Por këto mënyra mohimi i paguajnë haraç shoqërisë antagonistë, me të cilën janë të lidhura. E ndarë nga sfera e punës, ku shoqëria riprodhon vetveten dhe mjerimin e saj, bota e artit që ato krijojnë mbetet në të gjithë vërtetësinë e saj një privilegj dhe një iluzion.

Në këtë formë vazhdon ai, megjithë demokratizimet dhe popullarizimet, gjatë tërë shekullit të nëntëmbëdhjetë dhe deri në shekullin e njëzetë. "Kultura e lartë", në të cilën kremtohet kjo tëhuajtje, ka ritet e veta dhe stilin e vet. Salloni, koncerti, opera dhe teatri projektohen për të krijuar dhe thirrur një dimension tjetër të realitetit. Frekuentimi i tyre kërkon përgatitje festive; ato e ndërpresin dhe e kapërcejnë eksperiencën e përditshme.

Tani ky hendek thelbësor midis arteve dhe kërkesës së ditës, i mbajtur i hapur në tëhuajtjen artistike, po mbyllet progresivisht nga shoqëria e përparuar teknologjike. Dhe me mbylljen e tij, hidhet poshtë nga ana tjetër Mohimi i Madh; "dimensioni tjetër" përthithet nga situata mbizotëruese e gjërave. Vetë veprat e tëhuajtjes bashkohen me këtë shoqëri dhe qarkullojnë si pjesë e pandarë e orendive, të cilat e zbukurojnë dhe e psikanalizojnë situatën mbizotëruese të gjërave. Ato kthehen kështu në reklama - ato shiten, ato ngushëllojnë ose nxisin.

Kritikët neokonservativë nga kritikët e majtë të kulturës masive tallen se kundër Bahut protestohet si muzikë sfondi në kuzhinë, se kundër Platonit dhe Hegelit, Shelleyt dhe Bodëlerit, Marksit dhe Frojdit protestohet në supermarket. Në vend të kësaj ata këmbëngulin në njohjen e faktit se klasikët e kanë lënë mauzoleun dhe po ngjallen përsëri, se njerëzit janë bash shumë më të arsimuar. E vërtetë, por duke u ringjallur si

klasikë, ata po ringjallen si diçka tjetër nga ajo që ishin; atyre po u hiqet forca e tyre antagoniste, po u hiqet tëhuajtja, e cila ishte pikërisht substanca e të vërtetës së tyre. Kështu janë ndryshuar rrënjësisht qëllimi dhe funksioni i këtyre veprave. Nëse ato ishin dikur në kontradiktë me statukuonë, kjo kontradiktë tani po rrafshohet.

Por një asimilim i tillë është historikisht i parakohshëm; ai vendos barazi kulturore, ndërsa ruan sundimin. Shoqëria po i eliminon prerogativat dhe privilegjet e kulturës feudalo-aristokratike bashkë me përmbajtjen e saj. Fakti që të vërtetat transhendentale të arteve të bukura, estetika e jetës dhe e mendimit ishin të hapura vetëm për pak njerëz të pasur dhe të arsimuar, ishte e meta e një shoqërie shtypëse. Por kjo e metë nuk ndreqet me anë të librave të lirë, arsimit të përgjithshëm, pllakave të gramafonit dhe zhdukjes së veshjeve festive në teatër dhe në sallën e koncerteve<sup>45</sup>. Privilegjet kulturore shprehnin padrejtësinë e lirisë, kontradiktën midis ideologjisë dhe realitetit, ndarjen e produktivitetit intelektual nga ai material; por ato garantonin gjithashtu një sferë të mbrojtur, në të cilën të vërtetat tabu mundën që të mbijetonin në integritet abstrakt - larg nga shoqëria që i shtypte ato.

Tani kjo largësi është zhdukur - dhe bashkë me të transhendenca dhe akuza. Teksti dhe toni ekzistojnë ende, por është mposhtur distanca që i bënte ato "Luft von anderen Planeten = ajër prej planetëve të tjera"<sup>46</sup>. Tëhuajtja artistike është bërë po aq funksionale sa dhe arkitektura e teatrove të rinj dhe e sallave të koncerteve, ku ajo interpretohet. Gjithashtu dhe këtu janë të pandashme racionalja dhe e keqja. Pa diskutim arkitektura e re është më e mirë, d.m.th. më e bukur dhe më praktike sesa shëmtitë e epokës viktoriane. Por ajo është gjithashtu më "e integruar" - qendra kulturore po bëhet një pjesë e volitshme e qendrës tregtare, e qendrës së qytetit ose e qendrës qeveritare. Sundimi ka estetikën e vet dhe sundimi demokratik ka estetikën e vet demokratike. Është mirë që sot pothuajse secili mund t'i prekë artet e bukura kaq lehtë si t'i kishte në majë të gishtërinjve, thjesht duke rrotulluar një buton të radios së tij ose thjesht duke shkuar në supermarketin e tij. Megjithatë me këtë shpërhapje kthehen ato në ingranazhe të makinës kulturore, e cila e rimodelon përmbajtjen e tyre.

Tëhuajtja artistike i dorëzohet, bashkë me mënyrat e tjera të mohimit, procesit të racionalizmit teknologjik. Shndërrimi nxjerr në dritë thellësinë dhe shkallën e pakthyeshmërisë së tij, në qoftë se shikohet si një rezultat i progresit teknik. Stadi i tanishëm i ripërcakton mundësitë e njeriut dhe të natyrës në përputhje me mjetet e reja, që janë në dispozicion për realizimin e tyre dhe në dritën e tyre imazhet parateknologjike po e humbasin fuqinë e tyre.

Vlera e vërtetësisë së tyre varej në një shkallë të madhe nga dimensionimi i pakuptuar dhe i papushtuar i njeriut dhe natyrës, nga kufijtë e ngushtë të vënë ndaj organizimit dhe manipulimit, nga "bërthama e patretshme", e cila i rezistonte integritetit. Në shoqërinë plotësisht të zhvilluar industriale, kjo *bërthamë* e patretshme po zvogëlohet progresivisht nëpërmjet racionalizmit teknologjik. Transformimi fizik i botës sjell në

---

<sup>45</sup> Nuk duhet të keqkuptohemi : në vetvete librat e lirë, arsimit i përgjithshëm, pllakat e gramafonit janë vërtet një bekim.

<sup>46</sup> Stefan George, në Kuartetin në F Sharp Minor të Arnold Schönbergut. Shih Th. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1949), f. 19 ff.

mënyrë të dukshme transformimin mental të simboleve, të imazheve dhe të ideve të saj. Kur qytetet e mëdhenj, autostradat dhe parqet kombëtare zëvendësojnë fshatrat, luginat dhe pyjet; kur motobarkat turren nëpër liqene dhe aeroplanët çajnë qiellin - atëherë këto zona e humbin në mënyrë të dukshme karakterin e tyre si një realitet cilësisht i ndryshëm, si zona të kontradiktës.

Dhe meqë kontradikta është vepër e Logosit<sup>47</sup> - përballja racionale e “asaj që s’është” me “atë që është” - ajo duhet të ketë patjetër një mjedis të komunikimit. Lufta për këtë mjedis apo më mirë lufta kundër absorbimit të tij nga njëdimensionaliteti mbizotërues shfaqet në përpjekjet avangardiste për të krijuar një tëhuajtje, e cila do ta bënte përsëri të komunikueshme të vërtetën artistike.

Bertolt Brehti ka skicuar themelet teorike të këtyre përpjekjeve. Karakteri total i shoqërisë ekzistuese e përball dramaturgun me pyetjen nëse është ende e mundur “për ta paraqitur botën bashkëkohore me anë të teatrit” - d.m.th. për ta paraqitur atë në një mënyrë të tillë që spektatori ta shquajë të vërtetën, që pjesa duhet të përcjellë. Brehti përgjigjet se bota bashkëkohore mund të paraqitet kështu vetëm në qoftë se ajo paraqitet si subjekt në ndryshim<sup>48</sup> - si gjendje negativiteti që duhet mohuar. Kjo është doktrina që duhet mësuar, kuptuar dhe sipas saj duhet vepruar; por teatri është dhe duhet të jetë argëtim, kënaqësi. Megjithatë argëtimi dhe të mësuarit nuk janë në kundërshti; argëtimi mund të jetë mënyra më efektive e të mësuarit. Për të përcjellë se çfarë është realisht bota bashkëkohore prapa vellos ideologjike dhe materialiste dhe si mund të ndryshohet ajo, teatri duhet ta thyejë patjetër identifikimin e spektatorit me ngjarjet mbi skenë. Nuk kërkohen njëjtësimi dhe ndijimi, por distanca dhe përsiatja. “Efekti i tëhuajtjes” (*Verfremdungseffekt*) duhet që ta prodhojë këtë veçim, ku bota mund të shquhet ashtu siç është. “Gjërat e jetës së përditshme shpëputen nga zona e të vetëkuptueshmes ...”<sup>49</sup>. “Ajo që është ‘e natyrshme’ duhet që të marrë patjetër tiparet e të jashtëzakonshmes. Vetëm në këtë mënyrë mund të dalin në dritë ligjet e shkakut dhe të pasojës”<sup>50</sup>.

“Efekti i tëhuajtjes” nuk i jepet letërsisë me zor nga jashtë. Ai më shumë është përgjigjja e vetë letërsisë ndaj kërcënimit prej biheiviorizmit total - përpjekja për të shpëtuar racionalizmin e mohimit. Në këtë përpjekje, “konservatori” i madh i letërsisë i bashkon forcat me aktivistin radikal. Paul Valéry këmbëngul në angazhimin e pashmangshëm të gjuhës poetike në mohim. Vargjet e kësaj gjuhe “ne parlent jamais que de choses absentes”<sup>51</sup>. Ato flasin për atë, e cila megjithëse mungon, e ndjek universin ekzistues të ligjërimit dhe të sjelljes si mundësia më tabu e tij - as qielli as ferri, as e mira as e keqja, por thjesht “le bonheur”. Kështu gjuha poetike flet për atë që

---

<sup>47</sup> Shënim i përkthyesit. Fjala Logos vjen nga greqishtja e do të thotë ligjërimit, fjalim, fjalë, arsyetim, përsiatje.

<sup>48</sup> Bertolt Brecht, *Schriften zum Theater* (Berlin and Frankfurt, Suhrkamp, 1957) f. 7, 9.

<sup>49</sup> *Ibid.*, f. 76.

<sup>50</sup> *Ibid.*, f. 63.

<sup>51</sup> Paul Valéry, “Poésie et pensée abstraite”, në : *Oeuvres* (édition de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957), vol I, f. 1324.

është e kësaj bote, flet për atë që duket, preket, dëgjohe tek njeriu dhe natyra - dhe për atë që nuk shihet, nuk preket, nuk dëgjohe.

Duke krijuar dhe duke lëvizur në një mjedis, i cili paraqet të munguarën, gjuha poetike është një gjuhë e njohjes - por një njohje që e gërryen pozitiven. Në funksionin e saj njohës, poezia përmbush detyrën e madhe të *të menduarit* : "le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas"<sup>52</sup>.

Emërtimi i "gjërave që mungojnë", do të thotë prishje e magjisë e gjërave që ekzistojnë; për më tepër kjo është hyrja e një rendi tjetër të gjërave në rendin ekzistues të gjërave - "le commencement d'un monde"<sup>53</sup>.

Për ta shprehur këtë rend tjetër, i cili është transhëndencë brenda një njëjtës botë, gjuha poetike varet nga elementët transhëndentalë të gjuhës së përditshme<sup>54</sup>. Megjithatë mobilizimi total i të gjitha mjeteve të komunikimit për ta mbrojtur realitetin ekzistues i ka bashkërenduar mjetet e shprehjes deri në atë pikë ku komunikimi i përmbajtjeve transhëndentale bëhet teknikisht i pamundur. Fantazma që e ka ndjekur ndërgjegjen artistike që nga Mallarmé - pamundësia për të folur një gjuhë jo të sendëzuar, pamundësia për të komunikuar negativën - ka pushuar së qeni një fantazmë. Ajo ka marrë formë.

Veprat e vërteta pararojë të letërsisë komunikojnë ndarjen me komunikimin. Me Rimbaud dhe pastaj me dadaizmin dhe surrealizmin, letërsia hedh poshtë pikërisht atë strukturë të ligjërit, e cila gjatë tërë historisë së kulturës e ka lidhur gjuhën artistike me gjuhën e zakonshme. Sistemi me fjali<sup>55</sup> (me fjalinë si njësinë e kuptimit të tij) ishte mjedisi, në të cilin mund të takoheshin, mund të komunikonin dhe të komunikoheshin të dy dimensionet e realitetit. Poezia më e lartë dhe proza më e ulët ishin pjesë e këtij mjedisi të të shprehurit. Megjithatë poezia moderne "détruisait les rapports du langage et ramenait le discours à des stations de *mots*"<sup>56</sup>.

Fjala e refuzon sundimin unifikues, të arsyeshëm të fjalisë. Ajo e hedh në erë strukturën e paracaktuar të të kuptuarit dhe duke u bërë vetë një "objekt absolut" emërton një univers të padurueshëm, vetëshkatërrues - një diskontinuum. Kjo përmbysje e strukturës gjuhësore përfshin një përmbysje të eksperiencës së natyrës :

"La nature devient un discontinu d'objets solitaires et terribles, parce qu'ils n'ont que des liaisons virtuelles; personne ne choisit pour eux un sens privilégié ou un emploi ou un service, personne ne les réduit à la signification d'un comportement mental ou d'une intention, c'est-à-dire finalement d'une tendresse ... Ces mots-objets sans liaison, parés de toute la violence de leur éclatement ... ces mots poétiques excluent les hommes; il n'y a pas d'humanisme poétique de la modernité : ce discours debout est un discours plein de terreur, c'est-à-dire qu'il met l'homme en liaison non pas avec les autres hommes,

---

<sup>52</sup> "punën që bën të jetojë tek ne, atë që nuk ekziston". *Ibid.*, f. 1333.

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. 1327 (duke iu referuar gjuhës së muzikës).

<sup>54</sup> Shih më poshtë kapitullin VII.

<sup>55</sup> Shih më poshtë kapitullin V.

<sup>56</sup> "shkatërroi raportet e gjuhës dhe e çoi ligjërimin tek stadi i *fjalëve*". Roland Barthes, *Le Degré Zéro de l'Écriture*, Paris 1953; Editions du Seuil, 1953, f. 72.

mais avec les images les plus inhumaines de la nature; le ciel, l'enfer, le sacré, l'enfance, la folie, la matière pure, etc"<sup>57</sup>.

Lënda tradicionale e artit (imazhet, harmonitë, ngjyrat) rishfaqet vetëm si "citate", si mbetje e një sensi të mëparshëm në një kontekst refuzimi. Kështu pikturat surrealistë janë

"mishërimi i asaj gjëje, të cilën funksionalizmi e mbulon me një tabu, sepse ajo gjë i kujton atij thelbin e tij vetjak sendor dhe se ai nuk e heq dot qafe faktin se racionalizmi i tij mbetet irracional. Surrealizmi grumbullon atë gjë që funksionalizmi nuk ua jep njerëzve; deformimet vërtetojnë atë që ndalimi ia shkakton të përgjyruarit. Në këtë mënyrë surrealizmi shpëtoi të vjetruarën, një album me idiosinkrazi, ku shteron pretendimi për lumturi, të cilin njerëzit e gjejnë të refuzuar në botën e tyre vetjake të teknizuar"<sup>58</sup>.

Ose vepra e Bertolt Brehtit e ruan "*promesse de bonheur*" - e përmbajtur kjo në romancën dhe në artin pa shije (drita e hënës dhe deti blu; melodia dhe atdheu i ëmbël; besnikëria dhe dashuria) - duke e kthyer atë në ferment politik. Figurat e tij këndojnë për parajsat e humbura dhe për shpresën e paharruar ("Siehst du den Mond über Soho, Geliebter?", "Jedoch eines Tages, und der Tag war blau", "Zuerst war es immer Sonntag", "Und ein Schiff mit acht Segeln", "Alter Bilbao Mond, Da wo noch Liebe lohnt") - dhe kënga është për mizorinë dhe makutërinë, shfrytëzimin, mashtrimin dhe gënjeshtërinë. Të mashtruarit këndojnë për mashtrimin e tyre, por ata i mësojnë (ose i kanë mësuar) shkaqet e tij, dhe vetëm duke mësuar shkaqet (dhe si t'i bëjnë ballë atyre) arrijnë ata tek e vërteta e ëndrrës së tyre.

Përpyekjet për ta rifituar Refuzimin e Madh në gjuhën e letërsisë, vuajnë nga fati i absorbimit prej asaj që ato e hedhin poshtë. Si klasikët modernë, avangardistët dhe beatnikët kanë pjesë në funksionin e argëtimit pa rrezikuar ndërgjegjen e mirë të njerëzve me vullnet të mirë. Ky absorbim justifikohet nga progresi teknik; refuzimi hidhet poshtë nëpërmjet lehtësimin të mjerimit në shoqërinë e përparuar industriale. Likuidimi i kulturës së lartë është një produkt anësor i pushtimit të natyrës dhe i mposhtjes progresive të pamjaftueshmërisë së mallrave.

Duke shfuqizuar imazhet e formuara të transhendencës nëpërmjet përfshirjes së tyre në realitetin e gjithëpranishëm ditor, kjo shoqëri dëshmon masën me të cilën konfliktet e pazgjidhshme bëhen të menaxhueshme - masën me të cilën tragjedia dhe romanca, ëndrrat arketipe dhe ankthet bëhen të predispozuar për një zgjidhje teknike dhe shpërbërje. Psikiatri, ndërsa përkujdeset për Edipin, përkujdeset për Don Zhuanët, Romeot, Hamletët, Faustët - ai i kuron ata. Sundimtarët e botës po i humbasin tiparet e

---

<sup>57</sup> "Natyra bëhet një diskontinuum i objekteve të vetmuar dhe të tmerrshëm, sepse ata kanë vetëm lidhje virtuale. Askush nuk zgjedh për ta një kuptim të privilegjuar ose një përdorim ose një shërbim, askush nuk i lidh ata me kuptimin e një sjelljeje mentale ose me një qëllim, d.m.th. më në fund me një dhembshuri ... Këto fjalë-objekte pa lidhje, të stolitura me tërë furinë e shpërthimit të tyre ... këto fjalë poetike i përjashtojnë njerëzit; nuk ka humanizëm poetik të karakterit modern : ky ligjërim është një ligjërim plot me tmerr, d.m.th. që ai nuk e lidh njeriun me njerëzit e tjerë, por me imazhet më johumane të natyrës : me qiellin, ferrin, me shenjtërinë, me fëmijërinë, me çmendurinë, me materien e pastër etj" *Ibid.*, f. 72 ff.

<sup>58</sup> Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur*. (Berlin-Frankfurt, Suhrkamp, 1958), f. 160.



tyre metafizike. Paraqitja e tyre në televizion, në konferencat e shtypit, në parlament dhe në manifestimet publike zor se është e përshtatshme për një dramë, që del përtej reklamës<sup>59</sup>, ndërsa pasojat e veprimeve të tyre e tejkalojnë kuadrin e dramës.

Recetat për mizori dhe padrejtësi po administrohen nga një burokraci e organizuar në mënyrë racionale, qendra vitale e së cilës është prapëseprapë e padukshme. Shpirti përmban pak sekrete dhe malle, që s'mund të diskutohen në mënyrë të arsyeshme, që s'mund të analizohen dhe votohen. Vetmia, pikërisht kushti që e mbështeste individin kundër shoqërisë dhe përtej saj, është bërë teknikisht e pamundur. Analizat logjike dhe linguistike dëshmojnë se problemet e vjetra metafizike janë probleme të rreme; kërkimi i "sensit" të gjërave mund të riformulohet si kërkim i sensit të fjalëve, dhe universi ekzistues i ligjërit dhe i sjelljes mund të ofrojë kritere plotësisht të mjaftueshme për përgjigjen.

Bëhet fjalë për një univers racional, që thjesht me peshën dhe me aftësitë e aparatit të tij bllokoi çdo rrjedhje. Në marrëdhënien e saj me realitetin e jetës së përditshme, kultura e lartë e të kaluarës ishte në mjaft gjëra - opozitë dhe stoli, klithmë dhe nënshtrim. Por ajo ishte gjithashtu shfaqje e mbretërisë së lirisë : refuzimi ndaj sjelljes shoqërore. Një refuzim i tillë nuk mund të bllokohet pa një kompensim, që duket më i kënaqshëm se refuzimi. Mposhtja dhe bashkimi i të kundërtave, që e gjen lavdinë e saj ideologjike në transformimin e kulturës më të lartë në kulturë popullore, zhvillohet në truallin material të një përmbushjeje në rritje të nevojave. Ky është gjithashtu trualli që lejon një *çlartësim* [çfisnisikërim] rrënjësor.

Tëhuajtja artistike është lartësim [fisnikërim]. Ajo krijon tablotë e kushteve, që janë të papajtueshme me Principin e Realitetit ekzistues, por që si tablo të kulturës bëhen të durueshme, madje të madhërishtme dhe të dobishme. Tani këto tablo po zhvlerësohen. Aneksimi i tyre prej kuzhinës, zyrës, dyqanit; lejimi i tyre komercial për biznes dhe dëfrim është në një sens çlartësim - duke zëvendësuar kënaqësinë tërthore me atë të drejtpërdrejtë. Por është një çlartësim i praktikuar nga "pozita e forcës" nga ana e shoqërisë, e cila e përballon që të japë më shumë se më parë, sepse interesat e saj janë kthyer në nxitjet më të brendshme të qytetarëve të saj dhe sepse gëzimet që ajo jep nxisin kohezionin social dhe kënaqjen.

Principi i Qejfit po absorbon Principin e Realitetit; seksualizmi është çliruar (ose më shumë është liberalizuar) në forma shoqërisht konstruktive. Kjo ide nënkupton se ekzistojnë mënyra shtypëse të çlartësimit<sup>60</sup>, në krahasim me të cilat shtytjet dhe objektivat lartësuese përmbajnë më shumë shmangie, më shumë liri dhe më shumë refuzim në zbatimin e tabuve shoqërore. Duket se një çlartësim i tillë shtypës vepron vërtet në sferën seksuale dhe këtu, sikurse në çlartësimin e kulturës më të lartë, vepron ai si nënprodukt i kontroleve shoqërore të realitetit teknologjik, të cilat e zgjerojnë lirinë duke intensifikuar njëkohësisht sundimin. Lidhja midis çlartësimit dhe shoqërisë teknologjike ndoshta mund të qartësohet më mirë duke diskutuar shndërrimin në përdorimin shoqëror të energjisë së instinkteve.

<sup>59</sup> Heroi legjendar revolucionar, i cili mund t'i sfidojë madje televizionin dhe shtypin, ekziston ende - bota e tij është ajo e vendeve të "pazhvilluara".

<sup>60</sup> Shih librin tim *Eros and Civilisation* (Boston : Beacon Press, 1954), veçanërisht kapitullin e X.

Në këtë shoqëri, jo e gjithë koha e kaluar tek mekanizmat dhe me mekanizmat është kohë pune (d.m.th. mundim i pakëndshëm, por i domosdoshëm) dhe jo e gjithë energjia e ruajtur nga makina është fuqi për punë. Mekanizmi ka "ruajtur" edhe libidon, energjinë e Instinkteve të Jetës - d.m.th. ai e ka bllokuar atë nga mënyrat e mëparshme të realizimit. Ky është thelbi i të vërtetës në kontrastin romantik midis udhëtarit modern dhe poetit shtegtar apo artizanit, midis konvejerit të montimit dhe artizanatit, qytetit të vogël dhe qytetit të madh, bukës së prodhuar në fabrikë dhe çyrekut të pjekur në shtëpi, barkës me vela dhe barkës me motor etj. Sigurisht, kjo botë romantike parateknike ishte e mbushur me mjerim, punë të rëndë dhe ndyrësi, dhe këto nga ana e tyre ishin sfondi i të gjitha kënaqësive dhe gëzimeve. Megjithatë ekzistonte një "peizazh", një mjedis i eksperiencës libidonale, që nuk ekziston më.

Me zhdukjen e tij (në vetvete një kusht paraprak i progresit) u çerotizuar një dimension i tërë i aktivitetit human dhe i pasivitetit. Mjedi si prej të cilit individ mundej që ta merrte kënaqësinë - të cilin ai ishte në gjendje që ta zotëronte pothuajse si një zonë të zgjeruar kënaqësidhënese të trupit, - është zvogëluar fort. Rrjedhimisht zvogëlohet në të njëjtën shkallë "universi" i zotërimit të libidos. Efekti është një lokalizim dhe tkurrje e libidos, thjeshtimi i eksperiencës erotike në eksperiencë dhe përmbushje seksuale<sup>61</sup>.

Le të krahasojmë për shembull bërjen e dashurisë në një livadh dhe në një automobil, gjatë shetitjes së të dashuruarve jashtë mureve të qytetit dhe në një rrugë të Manhatanit. Në rastet e para, mjedi si merr pjesë në zotërimin e libidos, grish zotërimin e saj e priret që të erotizohet. Libidua i transhendon zonat e drejtpërdrejta erogjene - një proces i lartësimit joshtypës. Në kontrast me të, duket se një mjedi si mekanizuar e bllokton një vetëtranshendencë të tillë të libidos. E shtrënguar në rropatjen e saj për ta zgjeruar fushën e kënaqësisë erotike, libidua bëhet më pak "polimorfe", më pak e aftë për erotikë përtej seksualizmit të lokalizuar dhe *ky i fundit* intensifikohet. Kështu duke pakësuar energjinë erotike dhe duke intensifikuar energjinë seksuale, realiteti teknologjik e *kufizon rrezen vepruese të lartësimit*. Ai zvogëlon gjithashtu *nevojën* për lartësim. Në aparatit mendor, tensioni midis asaj që dëshirohet dhe asaj që lejohet duket jashtëzakonisht i ulët dhe Principi i Realitetit duket se nuk kërkon më një transformim rrënjësor dhe të dhimbshëm të nevojave të instinkteve. Individit duhet t'i përshtatet detyrimisht një bote, e cila nuk duket se kërkon përgënjeshttrimin e nevojave të tij më të brendshme - një botë që nuk është thelbësisht armiqësore.

Organizmi parapërgatitet kështu për pranimin spontan të asaj që ofrohet. Meqenëse liria më e madhe sjell me vete më shumë një tkurrje sesa një zgjerim dhe zhvillim të nevojave të instinkteve, ajo punon më shumë *në favor* sesa *kundër* statukuosë të shtypjes së përgjithshme - mund të flitet për "çlartësim të institucionalizuar". Ky i fundit duket se është një faktor jetik në lindjen e karakterit autoritar të kohës sonë.

Shpesh është vënë në dukje se qytetërimi i përparuar industrial operon me një shkallë më të lartë të lirisë seksuale - "operon" në sensin që kjo e fundit bëhet një vlerë tregu

---

<sup>61</sup> Në përputhje me terminologjinë e përdorur në veprat e fundit të Frojdit : seksualizmi si instinkt i pjesshëm i "specializuar"; erosi si instinkt i tërë organizmit.

dhe një faktor i *zakoneve*<sup>62</sup> shoqërore. Pa pushuar së qeni një instrument pune, trupi lejohet që të ekspozojë tiparet e tij seksuale në botën e përditshme të punës dhe në marrëdhëniet e punës. Kjo është një nga arritjet unike të shoqërisë industriale - e bërë e mundur nëpërmjet pakësimit të punës së pistë dhe punës së rëndë fizike; nëpërmjet ekzistencës së rrobave të lira, tërheqëse, kozmetikës dhe higjienës trupore; nëpërmjet kërkesave të industrisë së reklamave etj. Vajzat seksi në zyra dhe shitëset seksi, shefi i ri i pashëm, energjik dhe përgjegjësi i repartit në qendrën tregtare janë mallra shumë të tregtueshëm dhe zotërimi i dashnoreve të përshtatshme - dikur e drejtë e posaçme e mbretërve, princërve dhe lordëve - lehtëson karrierën madje dhe të rangjeve më pak të larta në komunitetin e biznesit.

Funksionalizmi që hiqet si artistik e nxit këtë tendencë. Dyqanet dhe zyrat shihen nëpërmjet dritareve gjigande prej xhami dhe e ekspozojnë personelin e tyre; brenda, shihen sportele të larta dhe ndarje jotransparente. Gërryerja e sferës private në pallatet masive dhe në shtëpitë periferike heq pengesën, e cila e ndante më parë individin nga ekzistenca publike dhe ekspozon më lehtë cilësitë tërheqëse të bashkëshorteve të tjera dhe të bashkëshorteve të tjerë.

Socializimi nuk është kontradiktor, përkundrazi është komplementar me çerotizimin e mjedisit. Seksi integrohet në marrëdhëniet e punës dhe në marrëdhëniet publike dhe kështu bëhet më e mundshme përmbushja (e kontrolluar) e tij. Progresi teknik dhe një jetesë më e rehatshme lejojnë përfshirjen sistematike të komponentëve të libidos në botën e prodhimit dhe të shkëmbimit të mallrave. Por pavarësisht sa i kontrolluar mund të jetë mobilizimi i energjisë së instinkteve (kjo nganjëherë është barabar me menaxhimin shkencor të libidos), pavarësisht sesa shumë ai mund të shërbejë si mbështetje për statukuonë - ai gjithashtu u jep kënaqësi individëve të manipuluar, njëllon siç u jep kënaqësi gara me motobarkë, shtyrja e barkositëses elektrike dhe ngarja me shpejtësi të lartë e automobilin.

Ky mobilizim dhe administrim i libidos mund të shpjegojë në shkallë të madhe nënshtrimin vullnetar, mungesën e terrorit, harmoninë e paravendosur midis nevojave individuale dhe dëshirave, synimeve dhe aspiratave të kërkuara nga shoqëria. Mposhtja teknologjike dhe politike e faktorëve transhendentale në ekzistencën njerëzore, që është kaq karakteristike për qytetërimin e përparuar industrial, del këtu në pah në sferën e instinkteve : përmbushje e instinkteve në atë mënyrë që prodhon nënshtrim dhe që dobëson racionalizmin e protestës.

Rrezja e përmbushjeve shoqërisht të lejuara dhe të dëshiruara është zgjeruar shumë, por nëpërmjet këtyre përmbushjeve zvogëlohet Principi i Qejfit - i zhveshur nga kërkesat që janë të papajtueshme me shoqërinë ekzistuese. Qejfi, i ndrequr në këtë mënyrë, prodhon nënshtrim.

Në kontrast me kënaqësitë e çlartësimit të ndrequr, lartësimi e ruan ndërgjegjen e mohimeve, të cilat shoqëria shtypëse ua vë përsipër individëve dhe si rrjedhim e ruan nevojën për çlirim. Sigurisht çdo lartësim diktohet nga fuqia e shoqërisë, por ndërgjegjja

---

<sup>62</sup> Shënim i përkthyesit. Marcuse përdor termin *mores*, i cili vjen nga latinishtja e do të thotë zakone, doke, karakter, pikëpamje, qëndrim, mënyrë të menduari.

e pakënaqur e kësaj fuqie e çan tashmë tëhuajtjen. Sigurisht çdo lartësim e pranon pengesën shoqërore ndaj kënaqësisë prej instinkteve, por ai gjithashtu e kapërcen këtë pengesë.

Mbiuni duke censuruar pavetëdijen dhe duke i ngulitur individit ndërgjegjen, censuron gjithashtu censorin, sepse ndërgjegjja e zhvilluar e regjistron aktin e keq të ndaluar jo vetëm tek vetë individi, por gjithashtu dhe në shoqërinë e tij. Anasjelltas, humbja e ndërgjegjes në saje të lirive të kënaqshme, të dhëna nga një shoqëri jo e lirë krijon një *happy consciousness* (vetëdije të lumtur), e cila lehtëson pranimin e mbrapshtive të kësaj shoqërie. Kjo është një shenjë e autonomisë në perëndim dhe e perëndimit të aftësisë për të kuptuar. Lartësimi kërkon një shkallë të lartë autonomie dhe aftësi për të kuptuar; ai është ndërmjetësim ndërmjet proceseve të ndërgjegjshme dhe të pandërgjegjshme, ndërmjet proceseve primare dhe sekondare, ndërmjet intelektit dhe instinktit, mohimit dhe rebelimit. Në mënyrat e tij më të realizuara, si në *veprën* artistike, lartësimi kthehet në fuqi njohëse [kognitive], e cila e mund shtypjen duke iu përkulur asaj.

Në dritën e funksionit njohës të kësaj mënyre të lartësimit, çlartësimi i shfrenuar në shoqërinë e përparuar industriale zbulon funksionin e vet të vërtetë konformist. Ky çlirim i seksualizmit (dhe i agresivitetit) i çliron instinktet nga shumë fatkeqësi dhe pakënaqësi, të cilat hedhin dritë mbi fuqinë shtypëse të universit ekzistues të përmbushjeve. Sigurisht ka një fatkeqësi të përhapur dhe ndërgjegjja e lumtur është mjaft e dridhur - një cipë e hollë mbi frikën, zhgënjimin dhe neverinë. Kjo fatkeqësi vihet lehtë në shërbim të mobilizimit politik; pa hapësirë për zhvillimin e ndërgjegjshëm ajo mund të bëhet një rezervuar i instinkteve për një mënyrë të re fashiste të jetës dhe të vdekjes. Por ka shumë mënyra, me anë të të cilave fatkeqësia e mahisur poshtë ndërgjegjes së lumtur mund të kthehet në një burim qëndrueshmërie dhe kohezioni për rendin shoqëror. Konfliktet e individit të pakënaqur duken tani shumë më të buta për t'u shëruar sesa ato që krijuan "pakënaqësinë në qytetërim" të Frojdit dhe ato duken të përcaktuara në formë më të përshtatshme nën aspektin e "personalitetit neurotik të kohës sonë" (K. Horney) sesa nën aspektin e luftës së përjetshme midis Erosit dhe Thanatosit<sup>63</sup>.

Mënyra me të cilën çlartësimi i kontrolluar mund të dobësojë revoltën e instinkteve kundër Principit të Realitetit ekzistues mund të sqarohet me anë të kontrastit midis paraqitjes të seksualizmit në letërsinë klasike dhe romantike dhe në letërsinë tonë bashkëkohore. Nëse nga veprat që në tërë substancën e tyre dhe në formën e brendshme përcaktohen nga angazhimi erotik, përzgjedhim shembuj të tillë thelbësisht të ndryshëm si *Fedra* e Rasinit, *Ngjashmëritë në zgjedhje* e Gëtes, *Lulet e së Keqes* e Bodëlerit, *Anna Karenina* e Tolstojit, atëherë seksualizmi shfaqet vazhdimisht në një formë shumë të lartësuar, "të ndërmjetësuar", të matur - por në këtë formë ai është absolut, pa kompromis dhe pa kushte. Edhe sundimi i Erosit është, që nga fillimi, sundim i Thanatosit. Përmbushja është shkatërrim, jo në një sens moral apo sociologjik, por në një sens ontologjik. Ajo është përtej të mirës dhe të ligës, përtej moralit shoqëror

---

<sup>63</sup> Shënim i përkthyesit. Thanatos vjen nga greqishtja e do të thotë vdekje.

dhe mbetet kështu përtej shtrirjes së Principit të Realitetit ekzistues, të cilin ky Eros e refuzon dhe e hedh në erë.

Në kontrast me të, seksualizmi i çlartësuar është i shfrenuar tek alkoolistët e O'Neillit dhe tek njerëzit e egër të Faulknerit, tek *Tramvaji me Emrin Dëshirë* dhe tek *Çatia e Nxehtë prej Lllamarine*, tek *Lolita*, tek të gjitha historitë e orgjive të Hollivudit dhe të Nju Jorkut dhe tek aventurat e shtëpiakeve të rajoneve periferike. Kjo është pafundësisht më realiste, më e guximshme, më e shpenguar. Kjo është pjesë përbërëse e shoqërisë ku ndodh, por asgjëkundi mohim i saj. Ajo që ndodh është sigurisht e egër dhe e fëlliqur, mashkullore dhe e shijshme, tërësisht imorale - dhe pikërisht prandaj është krejtësisht e padëmshme.

I çliruar nga forma e lartësuar, e cila ishte pikërisht treguesi i ëndrrave të tij të papajtueshme - një formë, e cila është stili, gjuha me të cilën tregohet historia - seksualizmi shndërrohet në një mjet për bestsellerët e shtypjes. Për asnjë nga gratë "seksi" në letërsinë bashkëkohore nuk mund të thuhet ajo që Balzaku thotë për kurvën Ester : se ajo kishte një ëmbëlsi, që lulëzon vetëm në infinit. Kjo shoqëri e shndërron gjithçka që prek në një burim potencial të progresit dhe të shfrytëzimit të njerëzve, të punës së rëndë dhe të përmbushjes, të lirisë dhe të shtypjes. Seksualizmi nuk bën asnjë përjashtim.

Koncepti i çlartësimit të kontrolluar do të nënkuptonte mundësinë e një çlirimi të njëkohshëm të seksualizmit shtypës dhe të agresivitetit, një mundësi që duket e papajtueshme me konceptin e Frojdit për sasinë fikse të energjisë së instinkteve e disponueshme për t'u shpërndarë midis dy instinkteve themelore. Sipas Frojdit, forcimi i seksualizmit (libidos) do të sillte domosdoshmërisht dobësimin e agresivitetit dhe anasjelltas. Megjithatë në qoftë se çlirimi shoqërisht i lejuar dhe i nxitur i libidos do të ishte seksualizmi i pjesshëm dhe i lokalizuar, kjo do të ishte njëlloj me një ndrydhje reale të energjisë erotike dhe ky çlartësim do të ishte i pajtueshëm me rritjen e formave të çlartësuar si dhe të lartësuar të agresivitetit. Kjo gjë e fundit po përhapet pa shfrenim në shoqërinë bashkëkohore industriale.

A ka arritur agresiviteti një shkallë normalizimi, ku individët po mësohen me rrezikun e shuarjes dhe të asgjësimit të tyre në kuadrin e gatishmërisë normale kombëtare ? Apo miratimi ndodh tërësisht në sajë të pafuqisë së tyre për të bërë shumë gjëra në këtë drejtim ? Gjithsesi rreziku prej shkatërrimit të shmangshëm, të krijuar nga njeriu është bërë pajisje normale në buxhetin mendor si dhe atë material të njerëzve, kështu që ai nuk mund të shërbejë më për ta akuzuar ose hedhur poshtë sistemin ekzistues shoqëror. Për më tepër si pjesë e buxhetit të tyre të përditshëm familjar, ai madje mund t'i lidhë ata tek ky sistem. Lidhja ekonomike dhe politike midis armikut absolut dhe standardit të lartë të jetesës (dhe nivelit të dëshiruar të punësimit !) është mjaft transparente, por gjithashtu dhe mjaft racionale për t'u pranuar.

Duke supozuar se Instinkti i Shkatërrimit (në analizë të fundit : Instinkti i Vdekjes) është një përbërës i madh i energjisë e cila ushqen mposhtjen teknike të njeriut dhe të natyrës, atëherë duket se aftësia në rritje e shoqërisë për ta manipuluar progresin teknik rrit gjithashtu aftësinë e saj për ta manipuluar dhe kontrolluar këtë instinkt, d.m.th. për ta kënaqur instinktin "në formë produktive". Pra kohezioni social do të forcohej në rrënjët

më të thella të instinkteve. Rreziku më i lartë e madje dhe fakti i luftës do të përkonin jo vetëm me pranimin e pashpresë, por gjithashtu dhe me aprovimin instinktiv nga ana e viktimave. Ne do të kishim gjithashtu edhe këtu çlartësim të kontrolluar.

Çlartësimi i institucionalizuar shfaqet kështu si një aspekt i “mposhtjes së transhëndencës”, e arritur nga shoqëria njëdimensionale. Ashtu sikurse kjo shoqëri priret që ta zvogëlojë dhe madje ta absorbojë opozitën (ndryshimin cilësor !) në fushën e politikës dhe të kulturës së lartë, po ashtu e bën këtë në sferën e instinkteve. Rezultati është atrofia e organeve mendore për t’i kapur kontradiktat dhe alternativat dhe *Ndërgjegjja e Lumtur* arrin që të mbizotërojë, në të njëjtin dimension të mbetur të racionalizmit teknologjik.

Ajo pasqyron besimin se realja është racionale dhe se sistemi ekzistues, pavarësisht të gjithave, livron pasuri. Njerëzit dërgohen për ta gjetur në aparatin prodhues faktorin efektiv të mendimit dhe të veprimit, tek i cili mund dhe duhet patjetër që të dorëzohen mendimi dhe veprimi i tyre personal. Dhe gjatë kësaj mbartjeje, aparati merr gjithashtu rolin e një instance morale. Nëpërmjet sendëzimit, nëpërmjet domosdoshmërisë së përgjithshme të gjërave ndërgjegjja shpallet e pafajshme.

Në këtë domosdoshmëri të përgjithshme faji nuk ka vend. Një njeri mund të japë sinjalin që likuidon qindra dhe mijëra njerëz, pastaj e shpall veten të çliruar nga të gjitha brejtjet e ndërgjegjes dhe pas kësaj jeton më tej i lumtur. Fuqitë antifashiste, të cilat e mundën fashizmin në fushat e betejave po korrin arritjet e shkencëtarëve, gjeneralëve dhe inxhinierëve nazistë; ato kanë epërsinë historike të atyre që hyjnë më vonë në lojë. Ajo që filloi si tmerr i kampeve të përqendrimit po shndërrohet në praktikën e stërvitjes së njerëzve për kushte jonormale - një ekzistencë njerëzore nëntokësore dhe marrja përditë e ushqimit radioaktiv. Një klerik i krishterë deklaroi se nuk bie ndesh me principet kristiane po të ndalosh me të gjitha mjetet në dispozicion fqinjin tuaj që të hyjë në vendstrehimin tuaj ajror. Një tjetër klerik i krishterë e kundërshtoi kolegun e tij dhe thotë se ky veprim bie ndesh me ato principe. Kush ka të drejtë ? Përsëri po ngrihet në qiell neutraliteti i racionalizmit teknologjik kundrejt politikës dhe përsëri ekspozohet si i rremë, sepse në të dy rastet ai i shërben politikës së sundimit.

“Bota e kampeve të përqendrimit ... nuk ishte një shoqëri jashtëzakonisht e përbindshme. Ajo që ne pamë atje ishte tabloja dhe në njëfarë sensi kuintesenca e shoqërisë së skëterrshme në të cilën ne zhytemi çdo ditë.”<sup>64</sup>

Duket se madje mëkatet më të pështira mund të ndrydhen në një mënyrë të atillë që, për hir të të gjitha qëllimeve praktike, ato pushojnë së qeni një rrezik për shoqërinë. Ose në qoftë se shpërthimi i tyre çon në çrregullime funksionale tek individit (si në rastin e njërit prej pilotëve të Hiroshimës), kjo nuk e çrregullon funksionimin e shoqërisë. Një spital psikiatrik e ndreq çrregullimin.

---

<sup>64</sup> E. Ionesco, në : *Nouvelle Revue Française*, Qershor 1956, cituar në : *London Times Literary Supplement*, 4 Mars 1960. Herman Kahni propozon në një studim RAND të 1959 (RM-2206-RC) se “duhej bërë një studim për mbijetesën e popullsisë në mjedise të ngjashme me strehimet e mbipopulluara (kampet e përqendrimit, përdorimi nga rusët dhe gjermanët i vagonave të mallrave të tejmbushur me njerëz, burgje të mbipopulluara ... etj.). Do mund të zbuloheshin disa principe të dobishme udhërrëfyese dhe t’i përshtateshin programit të strehimit”.

Ndërgjegjia e Lumtur nuk ka kufij - ajo ujdís lojëra me vdekjen dhe përçudnimin në të cilat zbavitja, puna në ekip dhe rëndësia strategjike përzihen në harmoni fitimprurëse shoqërore. Korporata RAND, e cila bashkon erudicionin, kërkimin shkencor, ushtrinë, klimën dhe jetesën e mirë, raporton për lojëra të tilla me një stil të zgjuarsisë shfajësuese në "Random News", volumi 9, Nr. 1, nën titullin MË MIRË I SIGURT SE I BRENGOSUR. Raketat uturijnë, bomba me hidrogjen po pret dhe fluturimet hapësinore po realizohen, e problemi është "si ta ruajmë kombin dhe botën e lirë". Për të gjitha këto, planëzuesit ushtarakë shqetësohen; "sepse kostua e shanseve të shfrytëzuara, e eksperimentimit dhe e bërjes së një gabimi mund të jetë tmerrësisht e lartë". Por këtu hyn në veprim RAND-i; RAND-i gjen rrugëdaljen dhe "projekte si RAND'S SAFE shfaqen në skenë". Skena ku ato shfaqen nuk është sekrete. Ajo është një tablo, në të cilën "bota kthehet në një hartë, raketat në simbole të thjeshta (rrroftë forca qetësuese e simbolizmit !) dhe luftërat janë vetëm (vetëm !) plane dhe llogaritje të hedhura në letër ...". Me këtë tablo RAND-i e ka shfityruar botën në një lojë interesante teknologjike dhe njeriu mund të çlodhet - "planëzuesit ushtarakë mund të fitojnë përvojë të çmueshme 'sintetike' pa rrezik".

### EKZEKUTIMI I LOJËS

Për ta kuptuar lojën duhet që të marrësh pjesë në të, sepse procesi i të kuptuarit vjen "nëpërmjet eksperiencës".

Meqenëse lojtarët e SAFE vijnë nga pothuajse çdo departament i RAND-it si dhe nga forcat ajrore, ne mund të gjejmë në skuadrën Blu një fizikan, një inxhinier dhe një ekonomist. Skuadra e Kuqe do të paraqesë një model të ngjashëm.

Dita e parë kalon me një brifing të përbashkët lidhur me lojën dhe me një studim të rregullave. Kur skuadrat më në fund ulen rreth hartave në dhomat e tyre respektive, loja fillon. Secila skuadër merr raportin e vet politik nga Drejtuesi i Lojës. Këto raporte, të përgatitura zakonisht nga një anëtar i Grupit të Kontrollit, japin një vlerësim të situatës botërore në momentin e lojës, japin disa informacione mbi politikën e skuadrës kundërshtarë, japin objektivat që do të realizojë skuadra dhe buxhetin e skuadrës. (Për çdo lojë të veçantë ndryshohet dhe raporti politik me qëllim që të hulumtohet një sferë e gjerë e mundësive strategjike).

Në lojën tonë hipotetike, objektivi i Blusë është që të ruajë një aftësi frikësuese gjatë tërë lojës - d.m.th. të ruajë një forcë të aftë për ta goditur të Kuqin, kështu që i Kuqi nuk do të ketë vullnetin për të rrezikuar një sulm. (Bluja merr gjithashtu disa informacione për politikën e të Kuqit).

Politika e të Kuqit është që të arrijë epërsi në forca kundrejt Blusë.

Buxhetet e Blusë dhe të Kuqit janë të krahasueshme me buxhetet aktuale të mbrojtjes

...

Ngushëllohem kur dëgjojmë se loja është luajtur tek RAND-i qysh në 1961, "poshtë në bodrumin tonë me labirinte - diku poshtë Bar Rostiçerisë" dhe që "listat në muret e dhomave të të Kuqit dhe Blusë paraqesin armët dhe pajisjet e disponueshme që skuadrat i blejnë ... gjithsej rreth shtatëdhjetë zëra". Ka një "Drejtues të Lojës" që

interpreton rregullat e lojës, sepse megjithëse “libri i rregullave bashkë me diagramat dhe ilustrimet është me 66 faqe”, gjatë lojës shfaqen në mënyrë të pashmangshme probleme. Drejtuesi i Lojës ka gjithashtu dhe një funksion tjetër të rëndësishëm : “pa i lajmëruar që më parë lojtarët hap ai luftën për të patur një njësi matjeje lidhur me efektivitetin e forcave ushtarake ekzistuese”. Por pastaj titulli në ekran njofton “kafe, kek dhe ide”. Çlodhje ! “Loja vazhdon nëpër periodat e mbetura - deri në 1972, ku mbaron”. Pastaj skuadrat Blu dhe e Kuqe propozin raketat dhe ulen së bashku për kafe dhe kek në sesionin “post mortem”. Por mos u çlodhni kaq shumë : ekziston “një situatë në botën reale që nuk mund të mbartet me efektivitet në sistemin SAFE” dhe kjo është - negociata”. Ne i jemi mirënjohës për këtë gjë : e vetmja shpresë e mbetur në situatën e botës reale, është jashtë fushës së veprimit të sistemit RAND.

Siç duket, në mbretërinë e Ndërgjegjes së Lumtur nuk ka vend për ndjenjën e fajit dhe përlllogaritja kujdeset për ndërgjegjen. Kur e tëra vihet në rrezik, nuk ka më krim përveç atij të hedhjes poshtë të së tërës apo të mos mbrojtjes së saj. Krimi, faji dhe ndjenja e fajit bëhen një çështje private. Frojdi zbuloi në psikikën e individit krimet e njerëzimit, në historinë e rastit individual historinë e së tërës. Kjo lidhje fatale ndrydhet me sukses. Ata që e identifikojnë veten me të tërën, ata që janë instaluar si udhëheqës dhe mbrojtës të së tërës mund të bëjnë gabime, por ata s’mund të bëjnë dot padrejtësi - ata nuk janë fajtorë. Ata mund të bëhen përsëri fajtorë, kur ky identifikim nuk qëndron më, kur ata kanë vajtur tek të shumtët.

#### 4. Bllokimi i Universit të Ligjërimit

*“Dans l’état présent de l’Histoire, toute écriture politique ne peut que confirmer un univers policier, de même toute écriture intellectuelle ne peut qu’instituer une para-littérature, qui n’ose plus dire son nom”.*

“Në gjendjen aktuale të Historisë, çdo shkrim politik s’mundet tjetër veçse të vërtetojë një univers policor, po e njëjta gjë çdo shkrim intelektual s’mundet veçse të krijojë një para-letërsi, e cila nuk guxon më që ta thotë emrin e saj”.

Roland Barthes

Ndërgjegjja e Lumtur - besimi se realja është racionale dhe se sistemi livron pasuri - pasqyron konformizmin e ri, i cili është një faqe e racionalizmit teknologjik i transferuar në sjellje shoqërore. Ai është i ri, sepse është racional në një shkallë të paparë. Ai mbështet një shoqëri, e cila e ka pakësuar - dhe në rajonet më të përparuara të saj e ka eliminuar - irracionalizmin më primitiv të stadeve të mëparshme, e cila e zgjat dhe e përmirëson jetën më rregullisht se më parë. Lufta që asgjëson gjithçka nuk është zhvilluar ende; kampet e shfarosjes naziste janë zhdukur. Ndërgjegjja e Lumtur e përzë me neveri lidhjen midis tyre. Tortura është rifutur si një gjë normale, por në një luftë koloniale, që zhvillohet në skaj të botës së qytetëruar. Dhe atje tortura praktikohet duke e pasur ndërgjegjen të qetë, sepse lufta është luftë. Dhe kjo luftë është gjithashtu skajore - ajo shkreteton vetëm vendet e “pazhvilluara”. Kurse në vendet e tjera mbretëron paqja.



Fuqia që kjo shoqëri ka fituar mbi njeriun, lahet [çlirohet] përditë nga mëkati nëpërmjet efektshmërisë dhe produktivitetit të shoqërisë. Në qoftë se shoqëria përngjashmon çdo gjë që prek, në qoftë se ajo e absorbon opozitën, në qoftë se luan me kontradiktën, atëherë demonstroi ajo epërsinë e saj kulture. Dhe në të njëjtën mënyrë, shkatërrimi i burimeve natyrore dhe përhapja e shkapërderdhjes demonstrojnë begatinë e shoqërisë dhe “nivelet e larta të mirëqenies”; “komuniteti është tepër i kamur, sa që nuk e çan kokën për këtë!”<sup>65</sup>.

## Gjuha e Administrimit Total

Kjo lloj mirëqenieje, superstruktura produktive mbi bazën fatkeqe të shoqërisë, përshkon “mediat”, të cilat ndërmjetësojnë midis padronëve dhe shërbëtorëve të tyre. Agjentët e saj të reklamave modelojnë universin e komunikimit, ku shprehet sjellja njëdimensionale. Gjuha e saj dëshmon barazimin dhe unifikimin, dëshmon nxitjen sistematike të mendimit dhe të veprimit pohues, dëshmon për sulmin e bashkërenduar ndaj nocioneve transhendentale, kritike. Në mënyrat mbizotëruese të ligjërit, shfaqet kontrasti midis mënyrave dydimensionale, dialektike të të menduarit dhe sjelljes teknologjike apo “zakoneve” shoqërore “të të menduarit”.

Në shprehjen e këtyre zakoneve të të menduarit, priret që të zhduket tensioni midis dukjes dhe realitetit, faktit dhe faktorit, substancës dhe atributit. Elementët e autonomisë, të zbulimit, të vërtetimit dhe të kritikës zbrapsen para emërtimit, pohimit dhe imitimit. Elementët magjikë, autoritarë dhe ritualë përshkojnë të folurit dhe gjuhën. Ligjërimi privohet nga ndërmjetësimet, të cilat janë shkallë të procesit të njohjes dhe të vlerësimit njohës. Konceptet, të cilët i ngërthejnë faktet dhe si rrjedhim i transhendojnë faktet, po e humbasin përfaqësimin e tyre autentik gjuhësor. [Konceptet, ku janë ngërthyer faktet dhe në të cilët si rrjedhim janë transhenduara faktet, po e humbasin përfaqësimin e tyre autentik]. Pa këto ndërmjetësime, gjuha priret që të shprehë dhe që të nxisë barazimin e drejtpërdrejtë të arsyes me faktin, të së vërtetës me të vërtetën ekzistuese, të esencës me ekzistencën, të gjësë me funksionin e saj.

Këto barazime, që u shfaqën si një tipar i operacionalizimit, rishfaqen në sjelljen shoqërore si tipare të ligjërit. Funksionalizimi i gjuhës ndihmon këtu për t’i larguar elementët jokonformistë nga struktura dhe shpirti i të folurit. Cenohen njëllor si fjalori dhe sintaksa. Shoqëria i shpreh kërkesat e saj direkt në material gjuhësor, por jo pa kundërvënie; gjuha popullore e godet me humor dashakeq dhe sfidues ligjërimin zyrtar dhe gjysmëzyrtar. Zhargoni dhe gjuha bisedore rrallë kanë qenë kaq krijuese. Është sikur njeriu i zakonshëm (ose zëdhënësi i tij anonim) me mënyrën e tij të të folurit do ta mbronte humanitetin e tij nga fuqitë ekzistuese, sikur hedhja poshtë dhe revolta, të mposhtura në sferën politike, do të shpërthenin në një fjalor, që i quan gjërat me emrin e tyre: “head-shrinker” (kokërrëgjur për psikiatrin) dhe “egg-head” (kokëvezë për kokë e madhe, intelektual), “boob tube” (qyng budallë), “think tank” (rezervuar i mendimit

---

<sup>65</sup> John K. Galbraith, *American Capitalism*; (Boston, Houghton Mifflin, 1956), f. 96.

për intelektualin), “beat it” (kris e iki), “dig it” (po kuptoje më në fund) dhe “gone, man, gone” (luaj mendsh).

Megjithatë laboratorët në fushën e mbrojtjes dhe zyrat ekzekutive, qeveritë dhe aparatet, kohëshënuesit dhe menaxherët, ekspertët e rendimenteve dhe sallonet e bukurisë politike (që i pajisin liderët me makijazhin e përshtatshëm) flasin një gjuhë tjetër dhe hëpërhë duket se ata ende e kanë fjalën e fundit. Ajo është fjala që urdhëron dhe organizon, që i shtyn njerëzit për ta bërë, për ta blerë dhe për ta pranuar diçka. Ajo transmetohet në një stil, që është një krijim i vërtetë gjuhësor; në një sintaksë, ku struktura e fjalisë shkurtohet dhe ngjishet në një mënyrë të tillë sa që midis pjesëve të fjalisë nuk mbetet më asnjë tension, asnjë “hapësirë”. Kjo formë gjuhësore vepron në dëm të zhvillimit të domethënies. Unë do të përqipem tani që ta ilustroj këtë stil.

Tipari bazë i operacionalizmit - bërja e konceptit sinonim me serinë korresponduese të operacioneve<sup>66</sup> - përsëritet në prirjen gjuhësore “për t’i soditur emrat e gjërave sikur flasin në të njëjtën kohë për mënyrën e tyre të funksionimit dhe emrat e vetive dhe të proceseve si simbole të aparatit të përdorur për t’i zbuluar apo prodhuar ato”<sup>67</sup>. Ky është arsyetimi teknologjik, i cili priret “për t’i barazuar gjërat me funksionet e tyre”<sup>68</sup>.

Si një zakon i të menduarit jashtë gjuhës shkencore dhe teknike, një arsyetim i tillë formëson shprehjen e një biheiviorizmi specifik shoqëror dhe politik. Në këtë univers biheiviorist, fjalët dhe konceptet priren që të përkojnë njëri me tjetrin ose më tepër koncepti priret që të absorbohet nga fjala. Ai nuk ka përmbajtje tjetër, përveçse atë të caktuar nga fjala në përdorimin propagandistik dhe të standardizuar dhe pritet që fjala të mos ketë përgjigje tjetër përveçse sjelljes (reagimit) propagandistike dhe të standardizuar. Fjala kthehet në *cliché* dhe si klishe qeveris ligjërimin apo gjuhën e shkruar; kështu komunikimi e përjashton zhvillimin e vërtetë të domethënies.

Sigurisht çdo gjuhë përmban terma të panumërt, që nuk kërkojnë zhvillimin e domethënies së tyre, të tillë si termat që emërtojnë objektet dhe mjetet e jetesës së përditshme, të natyrës së dukshme, të nevojave dhe të kërkesave jetësore. Këto terma janë në përgjithësi të kuptueshëm, kështu që thjesht shfaqja e tyre prodhon një përgjigje (gjuhësore apo operacionale) e mjaftueshme për kontekstin pragmatik, në të cilin ato thuhet.

Situata është krejtësisht ndryshe lidhur me termat që tregojnë gjëra apo ndodhi përtej kontekstit jopolemik. Këtu funksionalizimi i gjuhës shpreh një shkurtime të domethënies, i cili ka një ngjyrim politik. Emrat e gjërave nuk “flasin vetëm për mënyrën e tyre të funksionimit” por mënyra e tyre (reale) e funksionimit gjithashtu përcakton dhe “mbyll” domethënien e gjësë, duke i përjashtuar mënyrat e tjera të funksionimit. Emri e qeveris fjalinë në një mënyrë autoritare dhe totalitare dhe fjalia kthehet në një deklaratë që duhet pranuar - fjalia nuk e pranon vërtetimin, kufizimin, mohimin e domethënies së saj të kodifikuar dhe të deklaruar.

Në nyjet e universit të ligjërimin publik, shfaqen fjali vetëvërtetuese, analitike, të cilat funksionojnë si formula magjike-rituale. Të futura dhe të stërfutura si me çekan në

<sup>66</sup> Shih pjesën përkatëse në këtë libër.

<sup>67</sup> Stanley Gerr, Language and Science, në : *Philosophy of Science*, April 1942, f. 156.

<sup>68</sup> *Ibid.*

mendjen e marrësit, prodhojnë ato efektin e mbylljes së mendjes brenda një qarku kushtesh, i cili caktohet nga formula.

Unë e kam përmendur tashmë hipotezën vetëvërtetuese si formë e fjalisë në universin e ligjërimit politik<sup>69</sup>. Emra të tillë si “liria”, “barazia”, “demokracia” dhe “paqja” nënkuptojnë, në mënyrë analitike, një seri specifike të cilësive, të cilat shfaqen në mënyrë të pandryshueshme kur emri flitet ose shkruhet. Në Perëndim, deklarimi analitik bëhet në terma të tillë si sipërmarrja e lirë, iniciativa e lirë, zgjedhje të lira, individ i lirë; Në Lindje janë termat si punëtorët dhe fshatarët, ndërtimi i komunizmit ose socializmit, zhdukja e klasave armike. Në të dy palët, kapërcimi i ligjërimit përtej strukturës së mbyllur analitike quhet jokorrekt ose propagandë, megjithëse mjetet për ta diktuar të vërtetën dhe shkalla e dënimit janë shumë të ndryshme. Në këtë univers të ligjërimit publik, të folurit lëviz në sinonime dhe tautologjira; në të vërtetë ai nuk lëviz kurrë drejt diferencës cilësore. Struktura analitike e izolon emrin qeverisës nga strukturat e përmbajtjeve të tij, të cilat do ta zhvlerësonin ose të paktën do ta turbullonin përdorimin e pranuar të emrit në deklaratat e politikës dhe në opinionin publik. Koncepti i ritualizuar bëhet imun kundrejt kontradiktës.

Kështu përkufizimi i mbyllur i këtyre koncepteve sipas idesë së fuqive, të cilat modelojnë universin përkatës të ligjërimit, e bllokton e nuk e lë të shprehet faktin se mënyra mbizotëruese e lirisë është robëri dhe se mënyra mbizotëruese e barazisë është pabarazi e mbivendosur. Rezultati është gjuha e njohur e Orwellit (“paqja është luftë” dhe “lufta është paqe” etj), e cila kurrsesi nuk është vetëm gjuha e totalitarizmit terrorist. Dhe as që është ajo më pak Orwelliane, në qoftë se kontradikta nuk shkoqitet në fjali, por mbyllet tek emri. Që një parti politike, e cila punon për mbrojtjen dhe rritjen e kapitalizmit quhet “socialiste”, që një qeveri despotike quhet “demokratike” dhe që zgjedhje të manipuluar quhen “të lira”, këto janë veçori të njohura gjuhësore - dhe politike -, që ekzistojnë shumë kohë para Orwellit.

Relativisht i ri është pranimi i përgjithshëm i këtyre gënjeshtreve nga opinioni publik dhe privat, ndrydhja e përmbajtjes së tyre monstruoze. Përhapja dhe efektshmëria e kësaj gjuhe dëshmojnë triumfin e shoqërisë mbi kontradiktat, që ajo përmban; kontradiktat riprodhohen pa e hedhur në herë sistemin shoqëror. Dhe është pikërisht kontradikta e shpallur, me brirë, e cila është bërë një mjet i ligjërimit dhe i reklamës. Sintaksa e shkurtimit shpall pajtimin e të kundërtave duke i salduar ato bashkë në një strukturë të fortë dhe të mësuar. Unë do të përpiqem të tregoj se “bomba e pastër” dhe “shiu i padëmshëm radioaktiv” janë vetëm krijime ekstreme të një stili normal. Dikur e konsideruar si shkelje parimore e logjikës, kontradikta shfaqet sot si një parim i logjikës së manipulimit - karikaturë realiste e dialektikës. Kjo është logjika e një shoqërie, së cilës i del llogaria që të heqë dorë nga logjika dhe që të luajë me shkatërrimin, një shoqëri me kontrollin teknologjik ndaj mendjes dhe materies.

Universi i ligjërimit ku të kundërtat janë pajtuar, ka një bazë të qëndrueshme për unifikime të tilla - destruktivitetin e tij të leverdishëm. Komercializimi total i bashkon sferat e mëparshme antagonistë të jetës dhe ky bashkim shprehet në lidhjen e butë

---

<sup>69</sup> Shih pjesën përkatëse në këtë libër.

gjuhësore të pjesëve konfliktore të ligjëratës. Për një mendje ende të “pakushtëzuar” mjaftueshëm, shumë nga ato që thuhën dhe shkruhen publikisht do të duken jashtëzakonisht surrealiste. Tituj të tillë si “Punëtorja po kërkon harmoni me raketat”<sup>70</sup> dhe njoftime të tilla si një “Strehim luksoz kundër shiut radioaktiv”<sup>71</sup> ndoshta mund të zgjojnë ende reagimin naiv se “punëtorja”, “raketa” dhe “harmonia” janë kontradikta të papajtueshme dhe se asnjë logjikë dhe asnjë gjuhë nuk do të ishte në gjendje që të bashkonte në mënyrë korrekte luksin me rreshjen atomike. Megjithatë logjika dhe gjuha bëhen plotësisht racionale kur ne mësojmë se një “nëndetëse bërthamore me raketa balistike” mbart një etiketë çmimi prej \$ 120 000 000 dhe se “tapeti, lojëra mondane dhe televizori” janë të parashikuara në modelin \$ 1000 të strehimit. Vërtetimi nuk qëndron në radhë të parë në faktin se kjo gjuhë shet (duket se biznesi me shiun radioaktiv nuk ishte aq i mirë), por se ajo nxit barazimin e drejtpërdrejtë të interesit të veçantë me interesin e përgjithshëm, të Biznesit me Fuqinë Kombëtare, të prosperitetit me potencialin asgjësues. Është vetëm një rrëshqitje e së vërtetës, nëse një teatër e njofton *Dance of Death* (Vallen e Vdekjes) të Strindberg-ut si një “shfaqje speciale në prag të zgjedhjeve”<sup>72</sup>. Njoftimi e zbulon lidhjen në një formë më pak ideologjike sesa lejohet normalisht.

Unifikimi i të kundërtave, që karakterizon stilin komercial dhe politik, është një nga mënyrat e shumta ku ligjërimi dhe komunikimi imunizohen kundër shprehjes së protestës dhe të refuzimit. E si munden një protestë e tillë dhe një refuzim i tillë ta gjejnë fjalën e saktë, kur organet e rendit ekzistues e pranojnë dhe reklamojnë se paqja lulëzon realisht në prag të luftës, se armët më të fundit mbartin tabelat e çmimeve fitimprurëse dhe se strehimi ajror mund të nënkuptojë rehati? Duke i ekspozuar kontradiktat e tij si shenjë e vërtetësisë së tij, ky univers i ligjërimin mbyllet kundrejt ndonjë ligjërimi tjetër, që nuk i përdor termat e tij. Dhe me aftësinë e tij për t’i përngjashmuar termat e tjerë me termat e vet, ai ofron perspektivën e kombinimit të tolerancës më të madhe të mundshme me unitetin më të madh të mundshëm. Prapëseprapë gjuha e tij dëshmon karakterin represiv të këtij uniteti. Kjo gjuhë flet me konstruksione, të cilat i imponojnë marrësit një domethënie të shtrembër dhe të shkurtuar, i imponojnë zhvillimin e bllokuar të përmbajtjes dhe pranimin e asaj që ofrohet, në formën me të cilën ofrohet.

Kumtimi analitik është një konstruksion i tillë represiv. Fakti që një emër specifik lidhet pothuajse gjithmonë me të njëjtët mbiemra dhe attribute “shpjeguese” e shndërron fjalinë në një formulë hipnotike, e cila e përsëritur pafundësisht e ngulit domethënien në mendjen e marrësit. Ai nuk mendon për shpjegime thelbësisht të tjera (dhe ndoshta të vërteta) të emrit. Më vonë ne do të ekzaminojmë konstruksione të tjera, ku del në shesh karakteri autoritar i kësaj gjuhe. Ato kanë të përbashkët një ngjeshje dhe shkurtim të sintaksës, të cilat e këpusin zhvillimin e domethënies duke krijuar “imazhe” fikse, që imponohen me një konkretësi të papërmbajtshme dhe të ngurosur. Është teknika e mirënjohur e industrisë së reklamave, ku ajo përdoret metodikisht për “të ndërtuar një imazh”, që ngulitet në mendje dhe i ngjitet produktit dhe ndihmon për të shitur njerëzit

---

<sup>70</sup> *New York Times*, 1 Dhjetor 1960.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 7 Nëntor 1960.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 7 Nëntor 1960.

dhe mallrat. Të folurit dhe të shkruajturit grupohen rreth “titujve të bujshëm” dhe “fjalive që nxisin pjesëmarrjen”, të cilat përçojnë imazhin. Ky “imazh” mund të jetë “liria” ose “paqja”, ose “djaloshi i këndshëm” ose “komunisti” ose “Miss Rheingold”. Pritet që lexuesi ose dëgjuesi t’i bashkojë (dhe ai i bashkon) ato me një strukturë të fiksuar të institucioneve, të qëndrimeve, të aspiratave dhe pritet që ai të reagojë në një mënyrë të fiksuar specifike.

Përtej sferës relativisht të padëmshme të tregtimit të mallrave, pasojat janë vërtet serioze, sepse një gjuhë e tillë është në të njëjtën kohë “frikësim dhe lavdërim”<sup>73</sup>. Fjalitë marrin formën e komandave sugjestive - ato janë më shumë thirrëse sesa të vërtetueshme. Pohimi bëhet urdhër, tërë komunikimi ka një karakter hipnotik. Në të njëjtën kohë ai është i veshur me lustrën e një familjariteti fals - rezultat i përsëritjes konstante dhe e drejtpërdrejtshmërisë së komunikimit, e cila kanalizohet shkathtësisht drejt popullit. Komunikimi vendoset direkt me marrësin - pa patur distancën e statusit, të arsimit dhe të zyrës - dhe e takon atë, mashkull apo femër, në atmosferën jozyrtare të dhomës së ndenjjes, të kuzhinës dhe të dhomës së gjumit.

I njëjti familjaritet krijohet nëpërmjet gjuhës së personalizuar, e cila luan një rol të konsiderueshëm në komunikimin e përparuar<sup>74</sup>. Është kongresmeni “juaj”, autostrada “juaj”, farmacia “juaj” e preferuar, gazeta “juaj”; ju sillet “juve”, ju fton “ju”, etj. Në këtë mënyrë gjërat e imponuara, të standardizuara dhe të përgjithshme dhe funksionet paraqiten si “posaçërisht për ju”. S’ka ndryshim të madh nëse individët e adresuar në këtë mënyrë e besojnë apo nuk e besojnë këtë. Sukses i saj tregon se ajo nxit vetidentifikimin e individëve me funksionet, që ata dhe të tjerët kryejnë.

Në sektorët më të përparuar të komunikimit funksional dhe të manipuluar, gjuha imponon me konstruksione që bien vërtet në sy identifikimin e personit me funksionin. Revista *Time* mund të shërbejë si një shembull ekstrem i kësaj prirjeje. Përdorimi prej saj i gjinorës së eptuar bën që individët të shfaqen thjesht si shtojca apo si veti të vendeve të tyre, të punës së tyre, të punëdhënësit të tyre, apo të ndërmarrjes. Ata prezantohen si “Virginia’s Byrd, U. S. Steel’s Blough, Egypt’s Nasser”. Një konstruksion mbiemrash të bashkuar me vizë krijon një sindrom të ngurtë :

“Georgia’s high-handed, low-browed governor ... had the stage all set for one of his wild political rallies last week”.

“Guvernatori arrogant, i pashkolluar i Georgias kishte organizuar javën e kaluar gjithçka për një nga mitingjet e tij të egër politik”.

Guvernatori<sup>75</sup>, funksioni i tij, tiparet e tij fizike dhe praktikrat e tij politike shkrihen në një strukturë të pandashme dhe të pandryshueshme, e cila me pafajësinë e saj natyrale dhe me menjëhershmerinë e saj e kaplon mendjen e lexuesit. Struktura nuk lë asnjë hapësirë për dallimin, zhvillimin dhe diferencimin e domethënies : ajo lëviz dhe jeton vetëm si një e tërë. I mbizotëruar nga “imazhe” të tillë të personalizuara dhe hipnotike, artikulli mund të vazhdojë madje që të japë pastaj informacionin thelbësor. Rrëfimi

<sup>73</sup> Roland Barthes, *Le Degré zéro de l’écriture*, (Paris, Edition du Seuil, 1953), f. 33

<sup>74</sup> Shih Leo Lowenthal, *Literature, Popular Culture, and Society* (Prentice-Hall, 1961), f. 109ff. dhe Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, (Boston, Beacon Press, 1961), f. 161ff.

<sup>75</sup> Fjalja nuk i referohet guvernatorit të tashëm, por zotit Talmadge.

mbetet i sigurtë brenda kornizës së mirëpërgatitur për shtyp të një historie me interes pak a shumë njerëzor, siç e përcakton atë politika e botuesit.

Përdorimi i shkurtimeve me viza lidhëse është gjerësisht i përhapur. Për shembull “brush-browed” Teller (Teleri vetulltrashë), “father of the H-bomb” (babai i bombës me Hidrogjen), “bull-shouldered missileman von Braun” (fon Braun, njeriu i raketave me zverk si të demit), “science-military dinner”<sup>76</sup> (darkë me përfaqësues të shkencës dhe të ushtrisë) dhe “nuclear-powered, ballistic-missile-firing” submarine (nëndetëse me motor bërthamor, me raketa balistike). Konstruksione të tilla janë veçanërisht të shpeshta, ndoshta jo rastësisht, në fraza që bashkojnë teknologjinë, politikën dhe ushtrinë. Terma që emërtojnë sfera apo cilësi krejtësisht të ndryshme bashkohen me forcë në një të tërë të qëndrueshme e të mbifuqishme.

Efekti është përsëri magjik dhe hipnotik - projeksioni i imazheve, të cilat përcjellin unitetin e pakundërshtueshëm, harmoninë e kontradiktave. Kështu Babai i dashur dhe i respektuar, dhuruesi i jetës, prodhon bombën me Hidrogjen për ta zhdukur jetën; “shkenca-ushtria” bashkon përpjekjet për pakësimin e ankthit dhe vuajtjes me veprimtarinë e krijimit të ankthit dhe të vuajtjes. Ose, pa vizë bashkuese, “Freedom Academy” (Akademia e Lirisë) e specialistëve të luftës së ftohtë<sup>77</sup> dhe “clean bomb” (bomba e pastër) - formulime që i japin shkatërrimit integritet moral dhe fizik. Njerëzit që flasin dhe pranojnë një gjuhë të tillë duket se janë imunë ndaj çdo gjëje - dhe të ndjeshëm kundrejt çdo gjëje. Bashkimi me vizë (shprehimisht ose jo) nuk e pajton gjithnjë të papajtueshmen; shpesh bashkimi është fare i dobët - si në rastin e “bull-shouldered missileman” (njeriu i raketave me zverk si të demit) - ose ai përcjell një kërcënim apo një dinamikë frymëzuese. Por *efekti* është i ngjashëm. Struktura hijerëndë i bashkon si shkrepimë rrufeje aktorët dhe aksionet e dhunës, të pushtetit, të mbrojtjes dhe të propagandës. Ne e shikojmë njeriun ose gjënë në operacion dhe vetëm në operacion - e si mund të jetë ndryshe.

Shënime për shkurtime. NATO, SEATO, UN, AFL-CIO, AEC, por edhe USSR, DDR, etj. Shumica e këtyre shkurtimeve janë plotësisht të arsyeshme dhe të justifikueshme për shkak të gjatësisë të emërtimeve të pashkurtuara. Megjithatë ndokush do mund të kuturiste që të shihte në disa prej tyre një “dredhi të Arsyës” - shkurtimi mund të ndihmojë për të frenuar pyetjet e padëshiruara. Emri NATO nuk të tregon atë që do të thotë “North Atlantic Treaty Organization” domethënë një traktat midis kombeve të Atlantikut Verior - me këtë rast mund të bëheshin pyetje lidhur me anëtarësinë e Greqisë dhe të Turqisë. Termi USSR shkurton emrat Socializëm dhe Sovjetik; termi DDR shkurton fjalën Demokratike. Termi UN heq dorë nga theksimi i tepruar i “united”; termi SEATO heq dorë nga theksimi i atyre vendeve të Azisë Juglindore, që nuk i përkasin asaj. Termi AFL-CIO i varros diferencat radikale politike, që i ndanin dikur të dy organizatat dhe AEC është pikërisht vetëm një agjenci administrative midis

---

<sup>76</sup> Tre formulimet e fundit janë cituar në *The Nation*, 22 Shkurt 1958.

<sup>77</sup> Një sugjerim i revistës *Life*, i cituar në *The Nation*, 20 Gusht 1960. Sipas David Sarnoffit një kërkesë për të krijuar një akademi të tillë gjëndet në Kongres. Shih John K. Jessup, Adlai Stevenson dhe të tjerë, *The National Purpose* (prodhuar nën drejtimin dhe me ndihmën e shtabit redaktorial të revistës *Life*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1960), f. 58.

shumë të tjerave. Shkurtime shprehin atë dhe vetëm atë gjë, e cila është institucionalizuar në një mënyrë të atillë, saqë këputet ngjyrimi transhendental. Domethënia fiksohet, rregullohet, shtrembërohet. Pasi bëhet një fjalë zyrtare, e përsëritur vazhdimisht në përdorimin e përgjithshëm, “e sanksionuar” nga intelektualët, shkurtimi e humbet gjithë vlerën njohëse dhe shërben thjesht për pranimin e një fakti të pakundërshtueshëm.

Ky stil ka një *konkretësi* të papërballueshme. “Gjëja e barazuar me funksionin e saj” është më reale sesa gjëja e dalluar nga funksioni i saj, dhe shprehja gjuhësore e këtij barazimi (në emrin funksional dhe në shumë forma të shkurtimeve sintaksor) krijon një fjalor bazë dhe një sintaksë, që i pengojnë udhën diferencimit, ndarjes dhe dallimit. Kjo gjuhë, që vazhdimisht u imponon njerëzve *imazhe*, u kundërvihet zhvillimit dhe shprehjes së *koncepteve*. Me menjëhershmerinë dhe drejtpërdrejtshmërinë e saj, pengon ajo procesin e të menduarit konceptor; kështu pengon ajo vetë procesin e të menduarit. Sepse koncepti *nuk* identifikon gjënë dhe funksionin e saj. Një identifikim i tillë mund të jetë fare mirë domethënia legjitime dhe ndoshta madje domethënia e vetme e konceptit operacional dhe teknologjik, por përkufizimet operationale dhe teknologjike janë përdorime specifike të koncepteve për qëllime specifike. Për më tepër ato i shpërbëjnë konceptet në operatione dhe e përjashtojnë synimin konceptor, i cili i kundërvihet një shpërbërjeje të tillë. Para se të përdorej në formë operationale, koncepti e *hidhte poshtë* identifikimin e gjësë me funksionin e saj; ai e dallonte atë që *është* gjë nga funksionet e paparashikuara të gjësë në realitetin ekzistues.

Tendencat mbizotëruese në ligjërim, të cilat i flakin këto dallime, janë shprehje e ndryshimeve në mënyrat e të menduarit të diskutuara në kapitujt e mëparshëm - gjuha e funksionalizuar, e shkurtuar dhe e unifikuar është gjuha e mendimit njëdimensional. Me qëllim që ta ilustron risinë e saj, unë do ta ballafaqoj atë shkurt me një filozofi klasike të gramatikës, e cila e transhendon [kapërcen] universin biheiviorist dhe i lidh kategoritë gjuhësore me ato ontologjike.

Sipas kësaj filozofie, kryefjala gramatikore e një fjalie është në radhë të parë një “substancë” dhe mbetet e tillë në gjendjet e ndryshme, në funksionet dhe cilësitë, të cilat fjalia i deklaron për kryefjalën. Kryefjala është e lidhur në formë aktive apo pasive me kallëzuesorët e saj, por mbetet e ndryshme nga ata. Në qoftë se nuk është një emër i përveçëm, atëherë kryefjala është më shumë se një emër : ajo emëron *konceptin* e një gjëje, emëron një universale, të cilën fjalia e përcakton si në një gjendje apo në një funksion të veçantë. Kështu kryefjala gramatikore mbart një domethënie *më shumë* se ajo e shprehur në fjali.

Me fjalët e Wilhelm fon Humboldt : emri si kryefjalë gramatikore tregon diçka që “mund të hyjë në disa marrëdhënie”<sup>78</sup>, por nuk është identik me këto marrëdhënie. Për më tepër, në këto marrëdhënie si dhe “kundër” këtyre marrëdhënies kryefjala mbetet ajo që është; ajo është bërthama e tyre “universale” dhe e mirëfilltë. Sinteza e fjalisë e lidh veprimin (ose gjendjen) me kryefjalën në një mënyrë të tillë që kryefjala emërtohet si aktore (ose bartëse) dhe dallohet kështu nga gjendja ose funksioni, në të cilin ajo rastis

---

<sup>78</sup> W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, rishtypur në Berlin 1935, f. 254.

të ndodhet. Në thënien : “vetëtima godet”, neve “nuk na vete mendja thjesht tek goditja e vetëtimës, por tek vetë vetëtima, e cila godet”, tek një kryefjalë që “kaloi në aksion”. Dhe në qoftë se një fjali jep një përcaktim të kryefjalës së vet, ajo nuk e zberthen kryefjalën në gjendjet dhe funksionet e saj, por e përcakton atë si diçka që ndodhet në këtë gjendje apo që ushtron këtë funksion. Kryefjala formohet bashkë me kallëzuesorët e saj, as duke u zhdukur në kallëzuesorët e saj dhe as duke ekzistuar si një entitet para dhe jashtë kallëzuesorëve të saj - rezultat i një procesi ndërmjetësimi, që shprehet në fjali<sup>79</sup>.

Unë e preka shkarazi filozofinë e gramatikës, me qëllim që ta bëj të qartë përmasën me të cilën shkurtime gjuhësore lënë të kuptohet një shkurtime të mendimit e që nga ana tjetër e forcojnë dhe e nxisin shkurtime të mendimit. Këmbëngulja në elementet filozofike të gramatikës, në lidhjen midis “kryefjalës” gramatikore, logjike dhe ontologjike tregon përmbajtjet, të cilat ndrydhen në gjuhën funksionale dhe që bllokohen për të mos u shprehur dhe për të mos komunikuar. Shkurtime të konceptit në imazhe fikse; pengimi i zhvillimit nëpërmjet formulave hipnotike, vetëvlerësuese; imuniteti ndaj kontradiktës; identifikimi i gjësë (dhe i personit) me funksionin e vet - këto tendenca nxjerrin në dritë mendjen njëdimensionale në gjuhën që ajo flet.

Në qoftë se sjellja gjuhësore bllokoi zhvillimin e koncepteve, në qoftë se ajo i kundërvihet abstraksionit dhe ndërmjetësimit, në qoftë se ajo kapitullon para fakteve të drejtpërdrejta, atëherë ajo hedh poshtë njohjen e faktorëve prapa fakteve dhe hedh kështu poshtë njohjen e fakteve dhe të përmbajtjes së tyre historike. Në shoqëri dhe për këtë shoqëri, ky organizim i ligjërimit funksional është me rëndësi jetike; ai shërben si mjet i bashkërrështimit dhe i nënshtrimit. Gjuha e unifikuar, funksionale është një gjuhë papajtuëshmërisht antikritike dhe antidialektike. Në këtë gjuhë, racionalizmi operacional dhe biheviorist i përthith elementët transhendentale, mohues dhe opozitarë të Arsyës.

Unë do t'i diskutoj<sup>80</sup> këta elementë nën aspektin e tensionit midis asaj që “është” dhe asaj që “duhet”, midis thelbit dhe dukjes, potencialitetit dhe aktualitetit - nën aspektin e depërtimit të negatives [mohimit] në përfundimet pozitive [pohuese] të logjikës. Ky tension i patundur përshkon universin dydimensional të ligjërimit, i cili është universi i mendimit kritik, abstrakt. Të dy dimensionet janë antagonistë ndaj njëri tjetrit; realiteti merr pjesë në të dy dimensionet dhe konceptet dialektike shpalosin kontradiktat reale. Gjatë zhvillimit të tij vetjak, mendimi dialektik arriti që ta kuptonte karakterin historik të kontradiktave dhe procesin e përcjelljes së tyre arriti që ta kuptonte si proces historik. Kështu dimensionin “tjetër” i të menduarit doli se ishte dimension *historik* - potencialiteti si mundësi historike, realizimi i tij si ngjarje historike.

Shtypja e këtij dimensionin në universin shoqëror të racionalizmit operacional është një *shtypje e historisë*, dhe kjo nuk është një çështje akademike, por një çështje politike. Ajo është shtypje e vet të kaluarës të shoqërisë - dhe e të ardhmes së saj, meqenëse kjo e ardhme thërret shndërrimin cilësor, mohimin e të tashmes. Një univers ligjërimit, në të

<sup>79</sup> Shih për këtë filozofi të gramatikës në logjikën dialektike të Hegelit konceptin e “substancës si kryefjalë” dhe të “fjalisë spekulative” në parathënien e *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>80</sup> Shih kapitullin 5 më poshtë.



cilin kategoritë e lirisë janë bërë të ndërkëmbyeshme dhe bile identike me të kundërtat e tyre, nuk po praktikon vetëm gjuhën e Orwellit apo të Ezopit, por ai po e flak dhe po e harron realitetin historik - tmerrin e fashizmit; idenë e socializmit; parakushtet e demokracisë; përmbajtjen e lirisë. Në qoftë se një diktaturë burokratike sundon dhe përcakton shoqërinë komuniste, në qoftë se regjimet fashiste po funksionojnë si partnerë të Botës së Lirë, në qoftë se programi i asistencës sociale i kapitalizmit të iluminuar shpartallohet me sukses duke e etiketuar “socializëm”, në qoftë se themelet e demokracisë abrogohen me mirëkuptim në demokraci, atëherë konceptet e vjetra historike shpallen të pavlefshme nëpërmjet ripërkufizimeve moderne operacionale. Këto ripërkufizime janë falsifikime, të cilat të imponuara nga autoritetet në fuqi dhe nga pushtetet faktike, shërbejnë për ta transformuar gënjeshtrën në të vërtetë.

Gjuha funksionale është një gjuhë radikalisht antihistorike : racionalizmi operacional lë pak hapësirë dhe pak përdorim për arsyen historike<sup>81</sup>. A është kjo luftë kundër historisë pjesë e luftës kundër një dimensionit të mendjes, në të cilin do të mund të zhvilloheshin dhuntitë dhe forcat centrifugale - dhunti dhe forca që do mund ta pengonin bashkërrësimin total të individit me shoqërinë ? Kujtimi i të Kaluarës mund të japë shkas për lindjen e gjykimeve të rrezikshme dhe shoqëria e konsoliduar duket se trembet nga përmbajtjet subversive të kujtesës. Kujtimi është një mënyrë e ndarjes nga faktet e dhëna, një mënyrë “ndërmjetësimi [përcjelleje]”, e cila e shpërthen për pak momente pushtetin e gjithëpranishëm të fakteve të dhëna. Kujtesa rithërret terrorin dhe shpresën e kaluar. Që të dy ringjallen, por ndërsa në të vërtetë, terrori rikthehet në formë gjithnjë të reja, shpresa mbetet shpresë. Dhe në ndodhitë personale që rishfaqen në kujtesën individuale, çajnë e dalin në pah frikat dhe aspiratat e njerëzimit - universalja në të veçantën. Është historia, ajo që kujtesa e ruan, por edhe ajo dorëzohet para fuqisë totalitariste të universit biheivorist :

“Tabloja e llahtarshme e një njerëzimi pa kujtime ... nuk është thjesht produkt i kalbëzimit ... por lidhet domosdoshmërisht me principin e përparimit të shoqërisë borgjeze”. “Ekonomistët dhe sociologët si Werner Sombart dhe Max Weber, e renditën principin e traditës tek format e shoqërisë feudale dhe racionalizmin tek format e shoqërisë borgjeze. Por kjo nuk thotë më pak sesa ajo që kujtimi, koha, kujtesa likuidohen nga vetë shoqëria borgjeze në përparim si një lloj mbetjeje irracionale e të kaluarës ...<sup>82</sup>.

Në qoftë se racionalizmi në progres i shoqërisë së përparuar industriale priret që t’i likuidojë, si një “mbetje irracionale”, elementet shqetësuese të Kohës dhe të Kujtesës, ai priret që të likuidojë gjithashtu dhe racionalizmin shqetësues i përmbajtur në këtë

---

<sup>81</sup> Kjo nuk do të thotë që historia, private apo e përgjithshme, zhduket nga universi i ligjëritimit. E kaluara thërritet mjaft shpesh : qoftë kur kujtohen “Founding Fathers” ose Marks-Engels-Lenin ose origjina e thjeshtë e një kandidati për president. Megjithatë edhe këto janë gjithashtu thirrje të ritualizuara, që nuk e lejojnë zhvillimin e përmbajtjes që kujtohet; zakonisht thirrja shërben thjesht për ta bllokuar një zhvillim të tillë, i cili do të tregonte papërshtatshmërinë historike të thirrjes.

<sup>82</sup> Th. W. Adorno, “Çfarë do të thotë përpunim i të kaluarës ?” në : Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. und 7. November in Wiesbaden, Frankfurt a. M. 1960, f. 14. Lufta kundër historisë do të diskutohet më tej në kapitullin 7.

mbetje irracionale. Vlerësimi i të kaluarës dhe lidhja me të sikur ajo të jetë e tashme, kundërshton funksionalizimin e mendimit prej realitetit ekzistues dhe në realitetin ekzistues. Kjo gjë i kundërvihet mbylljes së universit të ligjërimit dhe të sjelljes; kjo bën të mundur zhvillimin e koncepteve, të cilët e destabilizojnë dhe e transhendojnë [kapërcejnë] universin e mbyllur duke e kuptuar atë si univers historik. I përballur me shoqërinë e dhënë, duke e parë atë si objekt të përsiatjes së tij, mendimi kritik bëhet ndërgjegje historike dhe si i tillë është ai në thelb gjykim<sup>83</sup>. Larg nga kërkimi i një relativizmi indiferent, ai rrëmon në historinë reale të njeriut për të gjetur kriteret e të vërtetës dhe të gënjeshtërs, të progresit dhe të regresit<sup>84</sup>. Përcjellja e të kaluarës bashkë me të tashmen zbulon faktorët, të cilët prodhuan faktet, që përcaktuan mënyrën e jetesës, që krijuan padronët dhe shërbëtorët; ajo projekton caqet dhe alternativat. Kur flet kjo ndërgjegje kritike, flet “le langage de la connaissance = gjuhën e njohjes” (Roland Barthes), e cila e shpërthen universin e mbyllur të ligjërimit dhe strukturën e tij të ngurosur. Termat kyçe të kësaj gjuhe nuk janë emra hipnotikë, që ndjellin përherë të njëjtët predikatë [kallëzuesorë] të ngrirë. Ata përkundrazi e lejojnë një zhvillim të hapur; ata madje e shpalosin përmbajtjen e tyre në predikatë kontradiktorë.

*Manifesti Komunist* na jep një shembull klasik. Këtu të dy termat kyçe, Borgjezia dhe Proletariati, “qeverisin” secili predikatë të kundërt. “Borgjezia” është subjekt i progresit teknik, i çlirimit, i mposhtjes së natyrës, i krijimit të begatisë shoqërore dhe i prishjes dhe shkatërrimit të këtyre arritjeve. Në mënyrë të ngjashme, “proletariati” mbart atributet e shtypjes totale dhe të shpartallimit total të shtypjes.

Një lidhje e tillë dialektike e të kundërtave në fjali dhe nëpërmjet fjalisë bëhet e mundur duke e pranuar subjektin si një aktor historik, identiteti i të cilit formohet në praktikën e tij historike dhe kundër saj, në realitetin e tij shoqëror dhe kundër këtij realiteti. Ligjërimit zhvillon dhe shpreh konfliktin midis gjësë dhe funksionit të saj dhe ky konflikt e gjen shprehjen e tij gjuhësore në fjali, të cilat i lidhin predikatët kontradiktorë në një njësi logjike - kopja konceptore e realitetit objektiv. Në kontrast me tërë gjuhën Orwelliane kontradikta paraqitet, shkoqitet, argumentohet dhe paditet.

Unë e ilustrova kontrastin midis dy gjuhëve duke iu referuar stilit të teorisë së Marksit, por cilësitë kritike, njohëse [kognitive] nuk janë pa përjashtim karakteristika të stilit të Marksit. Ato mund të gjenden gjithashtu (megjithëse në mënyra të tjera) në stilin e kritikës së madhe konservative dhe liberale ndaj shoqërisë borgjeze në lulëzim. Për shembull, gjuha e Burkes dhe Tocquevillit nga njëra anë, e John Stuart Millit në anën tjetër, është një gjuhë jashtëzakonisht paraqitëse, konceptore, e “hapur”, e cila nuk është dorëzuar ende para formulave hipnotike-rituale të neokonservatorizmit dhe të neoliberalizmit të ditëve të sotme.

Megjithatë ritualizimi autoritar i ligjërimit bie më shumë në sy atje ku ai cenon vetë gjuhën dialektike. Kërkesat e industrializimit konkurrues dhe nënshtrimi total i njeriut ndaj aparatit prodhues shfaqen në transformimin autoritar të gjuhës Marksiste në gjuhë Staliniste dhe pas-Staliniste. Këto kërkesa, siç interpretohen nga udhëheqja që

---

<sup>83</sup> Shih faqen përkatëse dhe kapitullin 5.

<sup>84</sup> Për diskutimin e mëtejshëm të këtyre kriterëve shih kapitullin 8.

kontrollon aparatin, përcaktojnë çfarë është e drejtë dhe e gabuar, e vërtetë dhe e gënjeshtërt. Ato nuk lënë as kohë dhe as hapësirë për një diskutim, i cili do të projektonte alternativa që e përçajjnë këtë gjuhë. Kjo gjuhë nuk tregohet asnjëherë e gatshme për "ligjërim". Ajo i shqipton faktet dhe, në sajë të fuqisë së aparatit, i krijon faktet - ajo është kumtim vetëvlerësues. Këtu<sup>85</sup> mjafton me siguri po të citojmë dhe të parafrazojmë pjesën, ku Roland Barthes përshkruan tiparet e saj magjike-autoritare :

"Il n'y a plus aucun sursis entre la dénomination et le jugement, et la clôture du langage est parfaite ..."<sup>86</sup>.

Gjuha e mbyllur nuk përshkruan dhe nuk argumenton - ajo komunikon vendimin, aforizmën dhe komandën. Atje ku ajo përkufizon, përkufizimi bëhet për "ndarjen e të mirës nga e keqja"; ajo krijon të drejtat dhe gabimet e padiskutueshme dhe një vlerë si justifikim të vlerës tjetër. Ajo lëviz në tautologjira, por tautologjitë janë "fjali" tmerrësisht efektive. Ato e shpallin vendimin në një "formë të paragjykuar"; ato shqiptojnë dënimin. Për shembull "përmbajtja objektive", d.m.th. përkufizimi i termave të tilla si "deviator", "revizionist", është ai i kodit penal dhe ky lloj sanksionimi nxit një ndërgjegje, për të cilën gjuha e autoriteteve në fuqi është gjuha e së vërtetës<sup>87</sup>.

Fatkeqësisht kjo nuk është e gjitha. Rritja e frytshme e shoqërisë së konsoliduar komuniste dënon gjithashtu opozitën liridashëse komuniste; gjuha, e cila përpiqet që ta thërrasë dhe ta ruajë në kujtesë të vërtetën origjinale dorëzohet para ritualizimit të saj. Orientimi i ligjërimin (dhe i veprimit) drejt termave të tillë si "proletariati", "sovjetët e punëtorëve" "diktatura e aparatit Stalinist" kthehet në orientim drejt formulave rituale, ku "proletariati" nuk ekziston më ose nuk ekziston akoma, ku kontrolli direkt "nga poshtë" do të cenonte progresin e prodhimit masiv dhe ku lufta kundër burokracisë do të dobësonte efektshmërinë e forcës së vetme reale, që mund të mobilizohet kundër kapitalizmit në shkallë ndërkombëtare. Këtu i përmbahen fort të kaluarës, por ajo nuk përcillet bashkë me të tashmen. Kundërshtohen koncepte, që ngërthenin një situatë historike pa i i zhvilluar ato deri në situatën e tashme - kështu bllokohet dialektika e tyre.

Gjuha rituale-autoritare po përhapet në botën bashkëkohore, në vendet demokratike dhe jodemokratike, në vendet kapitaliste dhe jokapitaliste<sup>88</sup>. Sipas Roland Barthesit është ajo gjuha "propre a tous les régimes d'autorité = e mirëfilltë për të gjitha regjimet autoritare", por a ka sot në orbitën e qytetërimit të përparuar industrial ndonjë shoqëri, e cila nuk është nën një regjim autoritar ? Meqë substanca e regjimeve të ndryshme nuk shfaqet më në mënyrat alternative të jetesës, qëndron ajo në teknikat alternative të manipulimit dhe të kontrollit. Gjuha jo vetëm i reflekton këto kontrole, por bëhet vetë një instrument i kontrollit madje dhe atje ku ajo nuk transmeton urdhra, por

---

<sup>85</sup> Shih librin tim *Soviet Marxism*, f. 87 ff.

<sup>86</sup> "Nuk ka më asnjë vonesë ndërmjet emërtimit dhe gjykimit, dhe mbyllja e gjuhës është e përkryer ..."

<sup>87</sup> Roland Barthes, vepër e cituar, f. 26 f

<sup>88</sup> Për Gjermaninë Perëndimore shih studimet intensive të ndërmarra nga Instituti për Kërkime Shoqërore, Frankfurt am Main, në 1950-1951 : *Gruppenexperiment*, botuar nga F. Pollock (Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955) veçanërisht f. 545f. Gjithashtu Karl Korn, *Sprache in der verwalteten Welt* (Frankfurt, Heinrich Scheffler, 1958), për të dy pjesët e Gjermanisë.

informacion; atje ku ajo nuk kërkon bindje, por zgjedhje, atje ku nuk kërkon nënshtrim, por liri.

Kjo gjuhë kontrollon duke pakësuar format gjuhësore dhe simbolet e përsiatjes, të abstraksionit, të zhvillimit dhe të kontradiktës; duke i zëvendësuar konceptet me imazhe. Ajo e mohon ose e përthith fjalorin transhental; ajo nuk i kërkon, por përkundrazi i cakton dhe imponon të vërtetën dhe gënjeshtren. Por ky lloj ligjërimi nuk është terrorist. Duket e papërligjur që të pranojmë se dëgjuesit i besojnë, apo priren që t'i besojnë, ato që u thuhën. Nota e re e gjuhës magjike-rituale qëndron më shumë në atë që njerëzit nuk e besojnë atë ose s'e çajnë kokën për të, e prapëseprapë veprojnë në përputhje me të. Njerëzit nuk i "besojnë" kumtimin të një koncepti operacional, por ky e përlligj vetveten gjatë veprimit - në realizimin e punës, në realizimin e shitjeve dhe blerjeve, në refuzimin për të dëgjuar të tjerët etj.

Në qoftë se gjuha e politikës ka prirjen që të bëhet gjuhë e reklamës duke mbushur në këtë mënyrë hendekun midis dy fushave më parë *shumë* të ndryshme të shoqërisë, atëherë kjo tendencë duket se shpreh shkallën me të cilën sundimi dhe administrimi kanë pushuar së qeni funksione të ndara dhe të pavarura në shoqërinë teknologjike. Kjo nuk do të thotë se është pakësuar pushteti i politikanëve profesionistë. E kundërta e kësaj është e vërtetë. Sa më globale është sfida që ata krijojnë, me qëllim që t'i përgjigjen asaj, sa më normale është afërsia me shkatërrimin total, aq më e madhe është liria e tyre nga sovraniteti i efektshëm popullor. Ndërkaq sundimi i tyre ka hyrë në punët e përditshme dhe në çlodhjen e qytetarëve, dhe "simbole" të politikës janë gjithashtu edhe ato të biznesit, tregtisë dhe dëfrimit.

Ndryshimet në gjuhë e kanë paralelen e tyre në ndryshimet në sjelljen politike. Në shitjen e pajisjeve për zbatimin shtensionues në strehimet ajrore, në shfaqjen televizive të kandidatëve që konkurrojnë për udhëheqjen e kombit, është i plotë bashkimi në një trup i politikës, biznesit dhe dëfrimit. Por ky bashkim është i rremë dhe fatalisht i parakohshëm - biznesi dhe dëfrimi i shërbejnë ende politikës së sundimit. Kjo nuk është pjesa satirike pas tragjedisë; kjo nuk është *finis tragoediae* - tragjedia mund të fillojë pikërisht tani. Dhe përsëri viktima rituale nuk do të jetë heroi, por populli.

## Hulumtimi i Administrimit Total

Komunikimi funksional është vetëm shtresa e jashtme e universit njëdimensional, në të cilin njeriu trajnohet duke pasë si objektiv që negative të përkthejë në pozitive, kështu që njeriu të mund të vazhdojë të funksionojë, - i nënshtruar, por i aftë dhe deri diku mirë. Institucionet e fjalës së lirë dhe të lirisë së mendimit nuk e pengojnë bashkërrështimin [pajtimin] intelektual me realitetin ekzistues. Ajo që po ndodh është një ripërcaktim rrënjësor i vetë mendimit, i funksionit dhe i përmbajtjes së tij. Bashkërrështimi i individit me shoqërinë e tij arrin deri në ato shtresa të mendjes, ku përpunohen pikërisht ato koncepte, që janë caktuar për ta rrokur realitetin e konsoliduar. Këto koncepte merren prej traditës intelektuale dhe përkthehen në terma

operacionalë - një përkthim që ka *efektin* e zvogëlimit të tensionit ndërmjet mendimit dhe realitetit duke e dobësuar fuqinë mohuese të mendimit.

Ky është një zhvillim filozofik dhe me qëllim që të sqarojmë përmasën me të cilën ai prishet me traditën, analiza do të bëhet gjithnjë e më shumë abstrakte dhe ideologjike. Bëhet fjalë për sferën më të largët prej pjesës konkrete të shoqërisë, e cila mund të tregojë më qartë nga të tëra shkallën me të cilën shoqëria nënshton mendimin. Për më tepër do të duhet që analiza të rikthehet në historinë e traditës filozofike dhe të përpiqet që të zbulojë tendencat, që çuan në këtë prishje.

Megjithatë para se të hyjmë në analizën filozofike, dhe si një kalim drejt fushës më abstrakte dhe më teorike, unë do të diskutoj shkurt dy shembuj (tipikë sipas mendimit tim) nga zona e ndërmjetme e kërkimit empirik social, i cili ka të bëjë direkt me disa kushte karakteristike të shoqërisë së përparuar industriale. Pavarësisht nëse janë çështje të gjuhës apo të mendimit, të fjalëve apo të koncepteve, të analizës gjuhësore apo epistemologjike - lënda që do të diskutohet i kundërshton ndarje të tilla të pastra akademike. Veçimi i një analize të pastër gjuhësore nga një analizë konceptore është në vetvete një shprehje e riorientimit të mendimit, të cilin do të përpiqen ta shpjegojnë kapitujt e mëpasshëm. Meqenëse kritika në vijim e kërkimit empirik social ndërmerret si përgatitje për analizën filozofike pasuese dhe është nën dritën e saj, një parashtrim paraprak i përdorimit të termit “koncept”, i cili drejton kritikën, do të shërbente si një hyrje.

“Koncepti” përdoret për të emërtuar përfytyrimin mendor të diçkaje që është kuptuar, rrokur, njohur [mësuar] si rezultat i një procesi përsiatjeje. Kjo diçka mund të jetë një objekt i praktikës së përditshme ose një situatë, një shoqëri, një roman. Gjithsesi në qoftë se ato janë kuptuar [rrokur] (*begriffen; auf ihren Begriff gebracht*)<sup>89</sup>, janë bërë ato objekte të të menduarit, dhe si të tilla përmbajtja dhe domethënia e tyre janë identike me objektet reale të eksperiencës së drejtpërdrejtë dhe prapëseprapë të ndryshme prej tyre. “Identike” për aq sa koncepti tregon të njëjtën gjë; “të ndryshme” për aq sa koncepti është rezultat i një përsiatjeje, e cila e ka kuptuar gjënë në kontekstin (dhe në dritën) e gjërave të tjera, të cilat nuk u shfaqën në eksperiencën e drejtpërdrejtë dhe që e “argumentojnë” gjënë (përcjellja, ndërmjetësimi).

Në qoftë se koncepti nuk tregon kurrë një gjë të veçantë, konkrete; në qoftë se ai është gjithnjë abstrakt dhe i përgjithshëm, kjo ndodh kështu sepse koncepti rrok më shumë dhe tjetër gjë, sesa vetëm një gjë të veçantë - është po ajo gjendje apo marrëdhënie universale, që është thelbësore për gjënë e veçantë e që përcakton formën me të cilën ajo shfaqet si një objekt konkret i eksperiencës. Në qoftë se koncepti i diçkaje konkrete është produkt i klasifikimit, i organizimit dhe i abstraktimit mendor, këto procese mendore çojnë drejt rrokjes [të kuptuarit] vetëm për aq sa ato e rikrijonë gjënë e veçantë në gjendjen dhe në marrëdhënien e saj universale, duke e transhnduar [kapërcyer] kështu dukjen e saj të drejtpërdrejtë drejt realitetit të saj.

Për të njëjtin shkak, të gjitha konceptet kognitive [konceptet e njohjes] kanë një *domethënie kapërcyese* : ato shkojnë përtej lidhjes përshkruese me faktet e veçanta. Dhe në

---

<sup>89</sup> Originali gjermanisht është i Marcuses.

qoftë se faktet janë ato të shoqërisë, atëherë konceptet kognitive shkojnë gjithashtu përtej çdo konteksti të veçantë të fakteve - deri brenda proceseve dhe kushteve mbi të cilat mbështetet shoqëria përkatëse dhe të cilat depërtojnë në të gjitha faktet e veçanta duke e bërë, duke e mbajtur dhe duke e shkatërruar këtë shoqëri. Në sajë të lidhjes së tyre me këtë tërësi historike, konceptet kognitive e transhendojnë kontekstin operacional, por transhendenca e tyre është empirike, sepse ajo i bën faktet që të njihen, siç janë realisht.

“Teprica” që domethënia ka kundrejt konceptit operacional hedh dritë mbi formën e kufizuar dhe madje mashtruese, me të cilën është lejuar që të mësohen faktet. Prandaj ekziston tensioni, mospërputhja, konflikti midis konceptit dhe faktit të drejtpërdrejtë - gjësë konkrete; midis fjalës, që i referohet konceptit dhe asaj që i referohet gjërave. Prandaj ekziston nocioni i “realitetit të universales”. Prandaj ekziston gjithashtu karakteri jokritik, përshtatës i atyre mënyrave të të menduarit, të cilat i trajtojnë konceptet si instrumente mendore dhe i përkthejnë konceptet universale në terma me tipare të veçanta, objektive.

Atje ku këto koncepte të reduktuara drejtojnë analizën e realitetit njerëzor, qoftë ky individual apo shoqëror, mendor apo material, mbërrinë ato në një konkretësi të gabuar - një konkretësi që është e izoluar nga kushtet që përbëjnë realitetin e saj. Në këtë kontekst, trajtimi operacional i konceptit merr një funksion politik. Individidi dhe sjellja e tij analizohen në një sens terapeutik - përshtatje me shoqërinë e tij. Mendimi dhe shprehja, teoria dhe praktika duhet të sillen në një linjë me faktet e ekzistencës së tij, pa lënë hapësirë për kritikën konceptore të këtyre fakteve.

Karakterit terapeutik i konceptit operacional del shumë më qartë në pah, atje ku mendimi konceptor vendoset metodikisht në shërbim të hulumtimit dhe të përmirësimit të kushteve ekzistuese shoqërore brenda kornizës së institucioneve ekzistuese shoqërore - në sociologjinë e industrisë, në kërkimet shkencore lidhur me motivimin dhe në studimet për marketingun dhe për opinionin publik.

Në qoftë se forma e dhënë e shoqërisë është dhe mbetet kuadri absolut i referimit për teorinë dhe praktikën, atëherë nuk ka asgjë të gabuar me këtë lloj sociologjie dhe psikologjie. Është më njerëzore dhe më produktive që të ketë marrëdhënie të mira midis punëtorëve dhe udhëheqjes së ndërmarrjes sesa e kundërta, që të ketë kushte të kënaqshme të punës sesa e kundërta, që të ketë harmoni në vend të konfliktit midis dëshirave të klientëve dhe nevojave të biznesit dhe të politikës.

Por racionalizmi i këtij lloji të shkencës sociale shfaqet në një dritë tjetër, në qoftë se shoqëria e dhënë duke mbetur kornizë referimi, bëhet objekt i një teorie kritike, e cila synon pikërisht strukturën e kësaj shoqërie, që është e pranishme në të gjitha kushtet dhe faktet e veçanta dhe që përcakton vendin dhe funksionin e tyre. Atëherë bëhet i qartë karakteri i tyre ideologjik dhe politik dhe përpunimi i koncepteve të përshtatshme kognitive kërkon daljen përtej konkretësisë së rreme të empirizmit pozitivist. Koncepti terapeutik dhe operacional bëhet i gabuar në atë masë që ai i izolon dhe i atomizon faktet, i stabilizon ato brenda të tërës shtypëse dhe i pranon klauzolat e kësaj të tëre si

klauzola të analizës. Atëherë përkthimi metodologjik i universales në koncept operacional kthehet në kufizim shtypës të mendimit<sup>90</sup>.

Unë do të marr si shembull një vepër “klasike” të sociologjisë së industrisë : studimin për marrëdhëniet e punës në uzinat Hawthorne të Western Electric Company<sup>91</sup>. Është një studim i vjetër, i ndërmarrë rreth çerek shekulli më parë dhe metodat janë përsosur shumë qysh atëherë. Por sipas mendimit tim substanca dhe funksioni i tyre kanë mbetur të njëjta. Për më tepër, kjo mënyrë e të menduarit është përhapur qysh atëherë jo vetëm në degët e tjera të shkencës sociale dhe në filozofi, por ajo ka ndihmuar gjithashtu në formësimin e subjekteve njerëzore, për të cilët ka qenë e interesuar. Konceptet operationale përfundojnë në metoda të kontrollit të përmirësuar social : ato bëhen pjesë e shkencës së drejtimit të ndërmarrjeve, Departamenti i Marrëdhënieve Njerëzore. Në *Labor Looks At Labor* janë shkruar këto fjalë të një punëtori të industrisë së automobilave : “Drejtoria e ndërmarrjes nuk mundej të na ndalte që të mos bënim greva, ajo nuk mundej të na ndalte me taktikën e dhunës direkte, dhe kështu ajo studioi “marrëdhëniet njerëzore” në fushat ekonomike, sociale dhe politike për të gjetur sesi t’i ndalë sindikatat”.

Gjatë studimit të ankesave të punëtorëve për kushtet e punës dhe pagat, studiuesit ndeshën në faktin se shumica e këtyre ankesave ishin formuluar në deklarata që përmbanin “shprehje të vagullta, të papërcaktuara”, të cilave u mungonte “referimi objektiv” kundrejt “standardeve që pranohen në përgjithësi”, dhe që ato shfaqnin karakteristika të këqija “thelbësisht të ndryshme nga cilësitë që bashkohen në përgjithësi me faktet e zakonshme”<sup>92</sup>. Me fjalë të tjera, ankesat ishin formuluar në konstatime të tilla të përgjithshme si “banjat janë johigjienike”, “puna është e rrezikshme”, “tarifat janë tepër të ulëta”.

Të drejtuar nga principi i mendimit operacional, studiuesit nisën që t’i përkthenin ose riformulonin këto konstatime në një mënyrë të tillë që fjalët e tyre të vagullta, të përgjithshme të mund të reduktoheshin në referime të veçanta, në shprehje që tregonin situatën e veçantë, ku kishte lindur ankesa duke përshkruar kështu “me saktësi kushtet në kompani”. Forma e përgjithshme u zbërthye në parashtrime që identifikonin

---

<sup>90</sup> Në teorinë e funksionalizmit nuk shfaqet karakteri terapeutik dhe ideologjik i analizës; ai mbulohet nga bashkësia abstrakte e koncepteve (“sistem”, “pjesë”, “njësi”, “element i veçantë”, “konsekuenca të shumëfishta”, “funksion”). Në princip ato janë të zbatueshme për çfarëdolloj “sistemi”, që sociologu e zgjedh si objekt të analizës së tij - që nga grupi më i vogël deri tek shoqëria si e tillë. Analiza funksionale mbetet e kufizuar në sistemin e përgjedhur, ku ai vetë nuk është subjekt i një analize kritike, e cila i transhendon kufijtë e sistemit drejt kontinuitetit historik, ku funksionet dhe dysfunksionet e tij bëhen ato që janë. Në këtë mënyrë teoria funksionale manifeston gabimin e një abstraktimi të pavend. Bashkësia e koncepteve të saj përftohet duke abstraktuar pikërisht nga cilësitë, që e bëjnë sistemin një sistem historik dhe që i japin funksioneve dhe dysfunksioneve të tij një domethënie kritike-transhendentale.

<sup>91</sup> Citatet janë marrë nga Roethlisberger dhe Dickson, *Management and the Worker*, (Cambridge : Harvard University Press, 1947). Shih diskutimin e shkëlqyer në : Loren Baritz, *The Servants of Power. A History of the Use of Social Science in American Industry*. (Middletown, Wesleyan University Press, 1960), kapitujt 5 dhe 6.

<sup>92</sup> Roethlisberger dhe Dicson. Vepër e cituar f. 255 f.

operacionet dhe kushtet e veçanta, prej të cilave kishin rrjedhur ankesat dhe u kujdesën për ankesën duke ndryshuar këto operacione dhe kushte të veçanta.

Për shembull, konstatimi “banjat janë johigjienike” u përkthye në “në filan rast unë shkova në këtë banjë dhe lavamani ishte disi i pistë”. Atëherë hetimet vërtetuan se kjo “në shkallë të madhe ishte për shkak të pakujdesisë së disa punonjësve”; filloi një fushatë kundër hedhjes së letrave, kundër të pështyturit në tokë dhe praktika të ngjashme dhe u caktua një punonjës për shërbim të përhershëm në banja. “Ishte kjo mënyrë, me të cilën u riinterpretuan shumë nga ankesat dhe që u përdor për përmirësime efektive”<sup>93</sup>.

Një shembull tjetër : një punëtor B bën konstatimin e përgjithshëm se tarifat për copë në punën e tij janë tepër të ulëta. Intervista zbulon se “gruaja e tij është në spital dhe ai është i shqetësuar për pagesat e mjekut, që i ka marrë përsipër. Në këtë rast përmbajtja e fshehtë e ankesës konsiston në faktin se të ardhurat aktuale të B-së, për shkak të sëmundjes së gruas së tij, janë të pamjaftueshme për të përballuar ai detyrimet financiare rrjedhëse”<sup>94</sup>.

Një përkthim i tillë e ndryshon në mënyrë kuptimplote domethënien e fjalisë së vërtetë. Kuntimi i papërkthyer formulon një rrethanë të përgjithshme në tërësinë e saj (“pagat janë tepër të ulëta”). Ai del përtej gjendjes së veçantë në fabrikën e veçantë dhe përtej situatës së veçantë të punëtorit. Në këtë përgjithësim dhe vetëm në këtë përgjithësim, kuntimi shpreh një akuzë të rëndësishme, e cila e merr rastin e veçantë si një manifestim të një gjendjeje të përgjithshme dhe jep të kuptojë se kjo e fundit nuk mund të ndryshohet duke përmirësuar rastin e veçantë.

Kështu kuntimi i papërkthyer vendoste një marrëdhënie konkrete midis rastit të veçantë dhe të tërës, pjesë e të cilës është ky rast - dhe kjo e tërë përfshin kushtet jashtë punës përkatëse, jashtë uzinës përkatëse, jashtë situatës përkatëse personale. Kjo e tërë, eliminohet gjatë përkthimit dhe është ky operacion që e bën të mundur shërimin. Punëtori ndoshta nuk është i vetëdijshëm për këtë, dhe për të ndoshta ankesa e tij ka vërtet atë domethënie të veçantë dhe personale, që përkthimi e nxjerr si “përmbajtjen e saj të fshehtë”. Por atëherë gjuha e përdorur prej tij e mbron vlefshmërinë e saj objektive kundër vetëdijes së tij - ajo shpreh kushte që *ekzistojnë*, megjithëse ato nuk janë “për të”. Konkretësia e rastit të veçantë e arritur nëpërmjet përkthimit, është rezultat i një sërë abstraksionesh nga konkretësia e tij e vërtetë, e cila gjendet në karakterin universal të rastit.

Përkthimi e lidh kuntimin e përgjithshëm me eksperiencën personale të punëtorit, që bën atë kuntim, por ndalet në pikën ku punëtori individual do ta ndjente veten si “punëtor” dhe ku puna e tij do të shfaqej si “punë” e klasës punëtore. A është vallë e domosdoshme që të vëmë në dukje se studiuesi operacional në përkthimet e tij ndjek thjesht procesin e realitetit dhe ndoshta madje përkthimet e vet punëtorit ? Eksperiencia e ndërprerë nuk është vepra e tij, dhe funksioni i tij nuk është që të mendojë në sensin e një teorie kritike, por që t’i shkollojë mbikëqyrësit “në metoda më njerëzore dhe më të

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, f. 256.

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 267.



efektshme gjatë marrjes me punëtorët e tyre”<sup>95</sup> (vetëm termi “njerëzor” duket jooperacional dhe kërkon një analizë).

Por meqë kjo mënyrë menaxheriale e të menduarit dhe e kërkimit shkencor po përhapet në dimensione të tjera të përpjekjes intelektuale, shërbimet që ajo jep po bëhen gjithnjë e më shumë të pandashme nga vlefshmëria e saj shkencore. Në këtë kontekst, funksionalizimi ka një *efekt* të vërtetë terapeutik. Sapo pakënaqësia personale izolohet nga fatkeqësia e përgjithshme, sapo konceptet universale, që i kundërvihen funksionalizimit zbërthehen në tipare të veçanta, rasti kthehet në një ngjarje të shërueshme dhe të përpunueshme.

Sigurisht rasti mbetet ngjarje e një çështjeje universale - asnjë mënyrë e të menduarit nuk mund të bëjë pa universalet - por e një gjinie shumë të ndryshme nga ajo që nënkuptohej në kumtimin e papërkthyer. Sapo të përkujdesen për faturat e mjekut, punëtori B do të pranojë se e parë në përgjithësi rrogat nuk janë tepër të ulëta, dhe se faturat ishin një vështirësi vetëm në situatën e tij individuale (e cila mund të jetë e ngjashme me situatat e tjera individuale). Rasti i tij është klasifikuar në një gjini tjetër - në atë të rasteve të vështira personale. Ai nuk është më një “punëtor” apo “punonjës” (anëtar i një klase), por punëtori ose punonjësi B në uzinën Hawthorne të Western Electric Company.

Autorët e *Management and the Worker* ishin mjaft të ndërgjegjshëm për këtë ndërlikim. Ata thonë se një nga funksionet themelore që duhet ushtruar në një organizatë industriale është “funksioni specifik i punës me personelin” dhe ky funksion kërkon që gjatë trajtimit të marrëdhënieve midis punëdhënësve dhe punëmarrësve domosdoshmërisht duhet “menduar se çfarë luhet në mendjen e një punëmarrësi të veçantë, si një punëtor që ka pasur një histori të veçantë personale” apo “si një punëmarrës, që ka një vend pune të veçantë në fabrikë, e cila e lidh atë me persona të veçantë dhe grupe njerëzish ...”. Në kontrast me këtë autorët e hedhin poshtë si të papajtueshme me “funksionin specifik të punës me personelin” atë qëndrim që i drejtohet punëmarrësit “mesatar” ose “tipik” apo që i drejtohet asaj “që luhet në përgjithësi në mendjen e punëtorit”<sup>96</sup>.

Ne mund t’i përmbledhim këta shembuj duke ballafaquar kumtimet origjinale me përkthimin e tyre në formën funksionale. Ne po i marrim kallëp kumtimet në të dy format duke lënë mënjanë problemin e verifikimit të tyre.

1) “Rrogat janë tepër të ulëta”. Kryefjala e fjalisë është “rrogat”, jo pagesa e veçantë e një punëtori të veçantë në një punë të veçantë. Punëtori që bën këtë deklaratë ndoshta mendon vetëm për eksperiencën e tij individuale, por me formën me të cilën ai e jep deklaratën e tij, e transhendon [kapërcen] ai këtë eksperiencë individuale. Predikati “teper të ulëta” është një mbiemër me një lidhje, një mbiemër që kërkon një referim, i cili nuk përmendet në fjali - tepër të ulëta për kë ose për çfarë? Ky referim mund të ishte përsëri individi, që po bën deklaratën ose kolegët e tij në punë, por emri i përgjithshëm (rrogat) mbart tërë lëvizjen e mendimit, të shprehur nga fjalia dhe bën që

---

<sup>95</sup> Vepër e cituar, f. VIII.

<sup>96</sup> Vepër e cituar, f. 591.

elementët e tjerë të fjalisë të kenë karakter të përgjithshëm. Referimi mbetet i papërcaktuar - "tepër të ulëta në përgjithësi" apo "tepër të ulëta për secilin, që është rrogëtar me mëditje, sikurse folësi". Fjalja është abstrakte. Ajo iu referohet kushteve universale, që nuk mund të zëvendësohen nëpërmjet asnjë rasti të veçantë; domethënia e saj është "tranzitive" kundrejt çdo rasti individual. Fjalja kërkon vërtet "përkthimin" e saj në një kontekst më konkret, por një kontekst në të cilin konceptet universale nuk mund të përcaktohen nëpërmjet ndonjë serie të *veçantë* të operacioneve (sikurse historia personale e punëtorit B dhe funksioni i tij special në uzinën W). Koncepti "rrogat" i referohet grupit të "rrogëtarëve me mëditje" duke i integruar të gjitha historitë personale dhe punët speciale në një universale konkrete.

2) "Të ardhurat aktuale të B-së, për shkak të sëmundjes së gruas së tij, janë të pamjaftueshme për të përballuar detyrimet e tij rrjedhëse". Vini re se në këtë përkthim të (1) kryefjala është ndërruar. Koncepti i përgjithshëm "rrogat" është zëvendësuar nga "të ardhurat aktuale të B-së", një shprehje domethënia e së cilës përcaktohet plotësisht nga seria e veçantë e operacioneve që B-ja duhet të kryejë, me qëllim që të sigurojë për familjen e tij ushqime, veshje, strehim, medikamente etj. Karakteri "tranzitiv" i domethënies është prishur; grupimi "rrogëtarë me mëditje" zhduket bashkë me kryefjalën "rrogat" dhe ajo që mbetet është një rast i veçantë, i cili i zhveshur nga domethënia e tij tranzitive, bëhet i zgjidhshëm për standardet e pranuar të trajtimit nga kompania, ku ndodh ky rast.

Çfarë gjëje të gabuar ka këtu? Asgjë. Përkthimi i koncepteve dhe i fjalisë si një e tërë mbështetet nga shoqëria, të cilës studiuesi i adresohet. Terapia funksionon, sepse uzina ose qeveria mund ta përballojë që të mbajë të paktën një pjesë të konsiderueshme të shpenzimeve, sepse ato janë të gatshme që të veprojnë kështu dhe sepse pacienti është i gatshëm që t'i nënshtrohet një trajtimi, i cili premton të jetë një sukses. Konceptet e vagullta, të papërcaktuara, të përgjithshme, të cilat shfaqeshin në ankesën e papërkthyer ishin në të vërtetë mbeturina të së kaluarës; vazhdimësia e tyre në ligjërime dhe në mendim ishte në të vërtetë një pengesë (edhe pse e vogël) ndaj mirëkuptimit dhe bashkëpunimit. Për aq sa sociologjia dhe psikologjia operationale kanë kontribuar për të zbutur rrethanat johumane, janë ato pjesë e progresit intelektual dhe material. Por ato dëshmojnë gjithashtu për racionalizmin ambivalent të progresit, i cili ndihet i përmbushur [i kënaqur] me fuqinë e tij represive dhe është represiv në përmbushjet që garanton.

Eliminimi i domethënies tranzitive ka mbetur një tipar i sociologjisë empirike. Ai karakterizon madje një numër të madh të studimeve, të cilat nuk janë projektuar që të kryejnë një funksion terapeutik për ndonjë interes të veçantë. Rezultati: sapo zhbëhet teprica "jorealiste" e domethënies, hulumtimi ngujohet brenda kornizës së gjerë, në të cilën shoqëria ekzistuese i vërteton ose i shpall të pavlershme fjalitë. Ky empirizëm është ideologjik për shkak të metodologjisë së tij. Me qëllim që të ilustrojmë karakterin e tij ideologjik le të vështrojmë një studim për aktivitetin politik në Shtetet e Bashkuara.

Në punimin e tyre "Competitive Pressure and Democratic Consent" (Trysnia e Konkurrencës [garës] dhe Miratimi Demokratik) duan Morris Janowitzi dhe Dwaine Marvicku "të gjykojnë shkallën, në të cilën një zgjedhje është shprehje efektive e

procesit demokratik". Një gjykim i tillë nënkupton vlerësimin e procesit zgjedhor "në aspektin e kërkesave për ruajtjen e një shoqërie demokratike" dhe kjo kërkon nga ana tjetër një përcaktim të "demokratik, -e". Autorët ofrojnë përzgjedhjen midis dy përcaktimeve alternative; midis teorive të "mandatit" dhe teorive të "konkurrencës" në demokraci: "Teoritë e 'mandatit', të cilat e kanë origjinën e tyre në konceptimet klasike të demokracisë, thonë se procesi i përfaqësimit rrjedh nga një numër i prerë direktivash, që elektorati ua ngarkon përfaqësuesve të vet. Një zgjedhje është një procedurë dhe metodë me leverdi për të garantuar që përfaqësuesit të zbatojnë direktivat e votuesve"<sup>97</sup>.

Mirëpo ky "konceptim paraprak u hodh qysh në fillim poshtë si jorealit, sepse ai presupozonte një nivel të opinionit të artikulluar dhe një nivel ideologjie në çështjet e fushatës elektorale, që nuk kishte gjasa që të gjendeshin në Shtetet e Bashkuara". Kumbimi shumë i çiltër i këtij fakti zbutet disi nëpërmjet dyshimit ngushëllues, nëse një nivel i tillë i opinionit të artikulluar kishte ekzistuar në ndonjë elektorat demokratik që nga zgjerimi i të drejtës për votim në shekullin e nëntëmbëdhjetë". Sidoqoftë autorët pranojnë në vend të konceptimit paraprak të hedhur poshtë teorinë e "konkurrencës" në demokraci, sipas së cilës një zgjedhje demokratike është një proces "i zgjedhjes dhe hedhjes poshtë të kandidatëve, që konkurrojnë për një post publik". Ky përcaktim, për të qenë realisht operacional, kërkon "kriteret", me anë të të cilave mund të vlerësohet karakteri i konkurrencës politike. Kur konkurrenca politike prodhon një "proces miratimi" dhe kur prodhon ajo një "proces manipulimi"? Na ofrohet një seri prej tre kriteresh:

(1) Një zgjedhje demokratike kërkon konkurrencë midis kandidatëve kundërshtarë në të gjithë zonën zgjedhore. Elektorati e fiton fuqinë nëpërmjet aftësisë së tij për të zgjedhur midis të paktën dy kandidatëve konkurrues, ku besohet se secili prej tyre ka një shans të logjikshëm për të fituar.

(2) Një zgjedhje demokratike kërkon nga të dy (!) partitë që të angazhohen me përpjekje të ekuilibruara për të ruajtur blloqet e konsoliduara të votuesve, për të rekrutuar votuesit e pavarur dhe për të fituar dezertorë nga partitë kundërshtarë.

(3) Një zgjedhje demokratike kërkon nga të dy (!) partitë që të jenë fuqimisht të angazhuara në përpjekjen për të fituar zgjedhjet aktuale; por, fitojnë ose humbin, që të dy partitë duhet gjithashtu të mundohen që të rrisin shanset e tyre për sukses në zgjedhjet e tjera në vijim ...<sup>98</sup>

Unë besoj se këto përkufizime përshkruajnë mjaft saktë gjendjen faktike të gjërave në zgjedhjet amerikane të vitit 1952, e cila është dhe subjekt i analizës. Me fjalë të tjera kriteret për të gjykuar një gjendje të dhënë të gjërave janë të ofruara nga (ose, meqë kriteret janë të një sistemi shoqëror që funksionon mirë dhe fort të konsoliduar, ato imponohen nga) gjendja e dhënë e gjërave. Analiza është e "mbyllur"; rrezja e gjykimit është e kufizuar brenda një konteksti faktesh, i cili e përjashton gjykimin e kontekstit,

---

<sup>97</sup> H. Eulau, S. J. Eldersveld, M. Janowitz (botues), *Political Behavior* (Glencoe Free Press, 1956), f. 275.

<sup>98</sup> *Ibid.*, f. 276.

brenda të cilit krijohen faktet, prej njeriut, dhe në të cilin përcaktohen domethënia, funksioni dhe zhvillimi i tyre.

I futur në këtë kornizë, hulumtimi lëviz në një rreth vicioz dhe vërteton vetveten. Në qoftë se “demokratik, -e” përcaktohet me klauzolat e kufizuara, por realiste të procesit faktik të zgjedhjeve, atëherë ky proces është demokratik para se të dalin rezultatet e hulumtimit. Sigurisht korniza operationale e lejon ende (dhe madje e kërkon) dallimin midis miratimit dhe manipulimit; në përputhje me shkallën e zbuluar të miratimit dhe të manipulimit, zgjedhjet mund të jenë më shumë ose më pak demokratike. Autorët arrijnë në konkluzionin se zgjedhjet e 1952 “u karakterizuan nga një proces i vërtetë miratimi në një shkallë më të madhe sesa do të mund të pandehnin paravlerësimet impresioniste”<sup>99</sup> - megjithëse do të ishte një “gabim i rëndë” po të mos shohim “pengesat” ndaj miratimit dhe të mohojmë se “trysnitë manipuluese ishin të pranishme”<sup>100</sup>. Analiza operationale nuk mund të shkojë përtej kësaj deklarate që zor se ndriçon gjë. Me fjalë të tjera ajo nuk mund të shtrojë pyetjen vendimtare nëse a s’ishte vetë miratimi vepër e manipulimit - një pyetje që përlligjet plotësisht nga gjendja faktike e gjërave. Analiza nuk mund ta shtrojë këtë pyetje, sepse kjo do t’i transhendonte klauzolat e analizës drejt domethënies tranzitive - drejt një koncepti të demokracisë, i cili do t’i nxirrte zgjedhjet demokratike si një proces shumë të kufizuar demokratik.

Pikërisht një koncept i tillë jooperacional është ai që hidhet poshtë nga autorët si “jorealit”, sepse ai e përcakton demokracinë në një nivel shumë të artikuluar si një kontroll të qartë të përfaqësimit prej elektoratit - kontrolli popullor si shenjë e sovranitetit të popullit. Dhe ky koncept jooperacional nuk është kurrsesi i parëndësishëm. Ai nuk është kurrsesi një trillim i imagjinatës apo i spekulimit, por përcakton më saktë qëllimin historik të demokracisë, kushtet për të cilat u bë lufta për demokraci dhe të cilat duhet të plotësohen ende.

Përveç kësaj ky koncept është i përsosur në ekzaktësinë e tij semantike, sepse ai nënkupton saktësisht atë që thotë - domethënë që është realisht elektorati, i cili ua ngarkon direktivat e tij përfaqësuesve dhe që nuk janë përfaqësuesit, që ua ngarkojnë direktivat e tyre elektoratit, i cili i zgjedh dhe i rizgjedh pastaj përfaqësuesit. Një elektorat autonom, i cili është i lirë sepse është i lirë nga indokrinimi dhe manipulimi, do të ishte vërtet në një “nivel të opinionit dhe të ideologjisë së artikuluar”, i cili nuk ka gjasa të ndeshet. Prandaj koncepti duhet të hidhet poshtë si “jorealit” - se s’bën, në qoftë se e pranojmë nivelin faktikisht mbizotërues të opinionit dhe të ideologjisë si ai që cakton kriteret e vlefshme për analizën sociologjike. Dhe në qoftë se indokrinimi dhe manipulimi kanë arritur stadin ku niveli mbizotërues i opinionit është bërë një nivel i gënjeshtres, ku gjendja faktike e gjërave nuk shquhet dot më ashtu siç është në të vërtetë, atëherë një analizë, e cila angazhohet metodologjikisht që t’i hedhë poshtë konceptet tranzitive, komprometohet me një ndërgjegje të gabuar. Pikërisht empirizmi i saj është ideologjik.

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, f. 284

<sup>100</sup> *Ibid.*, f. 285

Autorët janë krejtësisht të ndërgjegjshëm për problemin. “Ngurtësia ideologjike” paraqet një “ndërlirim serioz” gjatë vlerësimit të shkallës së miratimit demokratik. Po vërtet, miratimi i çfarë gjëje? Natyrisht miratimi i kandidatëve politikë dhe i politikës së tyre. Por kjo nuk mjafton, sepse atëherë miratimi i një regjimi fashist (dhe mund të flitet për miratim të pastër të një regjimi të tillë) do të ishte një proces demokratik. Kështu duhet që të vlerësohet vetë miratimi - të vlerësohet lidhur me përmbajtjen e tij, lidhur me objektivat e tij, lidhur me “vlerat” e tij - dhe duket që ky hap e nënkupton karakterin tranzitiv të domethënies. Megjithatë, një hap i tillë “joshkencor” mund të shmanget në qoftë se orientimi ideologjik që do të vlerësohet nuk është tjetër veçse ai i dy partive ekzistuese dhe që konkurrojnë “me efektshmëri”, plus orientimi “ambivalent-i neutralizuar” i votuesve<sup>101</sup>.

Tabela që jep rezultatet e votimit lidhur me orientimin ideologjik tregon tre shkallë të lidhjes së ngushtë me ideologjitë e Partive Republikane dhe Demokratike si dhe opinionet “ambivalente dhe të neutralizuara”<sup>102</sup>. Vetë partitë ekzistuese, praktikat e tyre politike dhe makinacionet e tyre nuk shtrohen si pyetje, po ashtu nuk pyetet për dallimin faktik midis tyre për sa u takon çështjeve jetike (atyre të politikës atomike dhe të gatishmërisë totale për luftë), pyetje të cilat duken thelbësore për vlerësimin e demokracisë, po qe se analiza nuk operon me një koncept demokracie, i cili thjesht grumbullon tiparet e *formës ekzistuese* të demokracisë. Një koncept i tillë operacional nuk është krejtësisht i papërshtatshëm për objektin e hulumtimit. Ai tregon mjaft qartë cilësitë, ku dallojnë në periodën e tashme sistemet demokratike nga ato jodemokratike (për shembull, konkurrenca efektive midis kandidatëve që përfaqësojnë parti të ndryshme; liria e elektoratit për të zgjedhur midis këtyre kandidatëve), por kjo përshtatshmëri nuk mjafton, në qoftë se detyra e analizës teorike është më shumë sesa ajo përshkruese dhe tjetër gjë nga kjo - në qoftë se detyra e saj është që t’i *kuptojë*, që t’i *njohë* [dallojë, shquajë] faktet *ashtu siç janë ato vërtet*; në qoftë se detyra e saj është që të *kuptojë*, që të *njohë* [dallojë, shquajë] se “ç’duan të thonë” këto fakte për ata njerëz, të cilëve ua kanë dhënë si të tilla dhe që duhet të jetojnë me këto fakte. Në teorinë shoqërore, njohje [shquarje] e fakteve do të thotë kritikë e fakteve.

Por konceptet operationale nuk mjaftojnë madje as për *përshkrimin* e fakteve. Ata arrijnë vetëm disa aspekte dhe segmente të fakteve, që nëse konsiderohen si e tëra, i heqin përshkrimin karakterin e tij objektiv, empirik. Si një shembull le të shohim konceptin e “aktivitetit politik” në studimin e Julian L. Woodwardit dhe Elmo Roperit për “Political Activity of American Citizens” (Aktivitetin Politik të Qytetarve Amerikanë)<sup>103</sup>. Autorët paraqesin një “përkufizim operacional të termit ‘aktivitet politik’” - i përbërë nga “pesë mënyra të sjelljes” : (1) pjesëmarrje në votime; (2) mbështetje për grupet e mundshme të presionit ... (3) komunikimi personal, direkt me ligjberësit; (4) pjesëmarrje në aktivitetet politike partiake ... (5) angazhimi në përhapjen e zakonshme të opinioneve nëpërmjet komunikimit gojor ...

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, f. 280.

<sup>102</sup> *Ibid.*, f. 138 ff.

<sup>103</sup> *Ibid.*, f. 133.

Sigurisht këto janë “kanale të ndikimit të mundshëm mbi ligjëbërësit dhe zyrtarët e qeverisë”, por a mundet që matja e tyre të sigurojë realisht “një metodë për të ndarë njerëzit që janë relativisht aktiv në lidhje me çështjet e politikës kombëtare nga ata që janë relativisht inaktiv ?” A përfshijnë këto mënyra sjelljeje edhe aktivitete të tilla vendimtare “lidhur me çështjet kombëtare” si kontaktet teknike dhe ekonomike midis biznesit të korporatave dhe qeverisë dhe ndërmjet vetë korporatave kyçe ? A përfshijnë ato formulimin dhe përhapjen e opinionit “jopolitik”, të informacionit, të argëtimit nga ana e medias së madhe të reklamave ? A marrin ato parasysh peshat shumë të ndryshme politike të organizatave të ndryshme, të cilat pozicionohen ndaj çështjeve publike ?

Në qoftë se përgjigja është negative (dhe unë besoj se po), atëherë *faktet* e aktivitetit politik nuk janë përshkruar dhe nuk janë zbuluar saktë. Shumë nga ato dhe siç mendoj unë faktet përcaktuese, përbërëse mbesin jashtë rrezes së konceptit operacional. Dhe për shkak të këtij kufizimi - për shkak të kësaj urdhërese metodologjike kundër koncepteve tranzitive, të cilët mund t'i tregonin faktet në dritën e tyre të vërtetë dhe t'i thërrisnin ato në emrin e tyre të vërtetë - analiza përshkruese e fakteve e bllokoi perceptimin [kuptimin] e tyre dhe bëhet një element i ideologjisë që mbështet faktet. Duke e shpallur realitetin ekzistues shoqëror si normën e saj vetjake, kjo sociologji përforcon tek individët “besimin e pafë” tek realiteti, viktimat të të cilit ata janë : “Asgjë s’ngel si ideologji, veçse pranimi i ekzistueses - modelet e një sjelljeje e cila i nënshtrohet epërsisë së rrethanave”<sup>104</sup>. Kundër këtij empirizmi ideologjik rithekson të drejtën e vet kontradikta e pazbukuar : “... kjo që ekziston, nuk mund të jetë e vërtetë”<sup>105</sup>.

## Mendimi njëdimensional

### 5. Mendimi negativ : Logjika e mposhtur e protestës

“... kjo që ekziston, nuk mund të jetë e vërtetë”. Për veshët dhe sytë tanë të mirëstërvitur, ky deklaram është mendjehetë dhe qesharak ose është po aq indinjues sa ai deklarami tjetër, i cili duket se thotë të kundërtën : “ajo që është reale, është racionale”. Dhe prapëseprapë, në traditën e mendimit Perëndimor, që të dy nxjerrin në shesh në një formulim të shkurtër, provokues idenë e Arsyes [Gjykimit], e cila ka udhëhequr logjikën e asaj tradite. Për më tepër që të dy shprehin të njëjtin koncept, konkretisht strukturën antagonistë të realitetit dhe të mendimit, duke u përpjekur që të Kuptojnë realitetin. Bota e eksperiencës së drejtpërdrejtë - bota në të cilën ne ndihemi të gjallë - duhet patjetër që të kuptohet, duhet që të transformohet, madje duhet që të përmbysset me qëllim që të bëhet ajo botë që është realisht.

Në barazimin Arsye = Vërtetësi = Realitet, i cili bashkon botën subjektive dhe objektive në një unitet antagonist, Arsyeja është fuqia përmbysëse, është “fuqia e

<sup>104</sup> Theodor W. Adorno, “Ideologie”, në : Kurt Lenk (botues) *Ideologie*, Neuwied 1961, f. 262, 263.

<sup>105</sup> Ernst Bloch, *Philosophische Grundfragen I* (Frankfurt, Suhrkamp, 1961), f. 65.

mohimit”, e cila si Arsye teorike dhe praktike, paraqet të vërtetën për njerëzit dhe gjërat - domethënë kushtet në të cilat njerëzit dhe gjërat bëhen ajo që ata janë realisht. Përpyekja për të demonstruar se kjo e vërtetë e teorisë dhe e praktikës nuk është një gjendje subjektive, përkundrazi është një gjendje objektive, ishte interesi origjinar i mendimit Perëndimor dhe origjina e logjikës së tij - logjikë jo në sensin e një disipline speciale të filozofisë, por si mënyrë e të menduarit, e cila ishte e përshtatshme për ta kuptuar realen si racionale [të arsyeshme].

Universi totalitar i racionalizmit teknologjik është transmutacioni i fundit i idesë së Arsyes. Në këtë dhe në kapitullin në vijim unë do të përpiqem që të identifikoj disa nga statet kryesore të zhvillimit të kësaj ideje - procesin nëpërmjet të cilit logjika u kthye në logjikë të sundimit. Një analizë e tillë ideologjike mund të kontribuojë për të kuptuar zhvillimin real meqenëse ajo përqendrohet në bashkimin (dhe ndarjen) e teorisë me praktikën, e mendimit me veprimin në procesin historik - një shpalosje njëherazi e Arsyes teorike dhe praktike.

Universi i mbyllur operacional i qytetërimit të përparuar industrial me harmoninë e tij të lemerishme midis lirisë dhe shtypjes, produktivitetit dhe shkatërrimit, rritjes dhe regresionit ravijëzohet në këtë ide të Arsyes si një projekt specifik historik. Statet teknologjike dhe parateknologjike ndajnë disa koncepte të përbashkëta bazë për njeriun dhe natyrën, të cilat shprehin vazhdimësinë e traditës Perëndimore. Brenda këtij kontinuumi, përplasen njëra me tjetrën mënyra të ndryshme të të menduarit; ato janë pjesë e mënyrave të ndryshme të perceptimit, të organizimit dhe ndryshimit të shoqërisë dhe të natyrës. Tendencat stabilizuese u kundërvihen elementëve subversivë të Arsyes, fuqia e pozitives i kundërvihet asaj të mendimit mohues, derisa arritjet e qytetërimit të përparuar industrial çojnë në triumfin e realitetit njëdimensional ndaj çdo kundërshtimi.

Ky konflikt daton që në origjinat e vetë mendimit filozofik dhe e gjen shprehjen dramatike në kontrastin midis logjikës dialektike të Platonit dhe logjikës formale të Organonit të Aristotelit. Skica në vijim lidhur me modelin klasik të mendimit dialektik mund të përgatisë truallin për një analizë të tipareve kontradiktore të racionalizmit teknologjik.

Në filozofinë klasike greke, Arsyeja është aftësia kognitive për të shquar çfarë është e vërtetë dhe çfarë është e rreme, kur e vërteta (dhe gënjeshtra) është para së gjithash një gjendje e Qenies, e Realitetit - dhe vetëm mbi këtë bazë një veti e *fjalive*. Ligjërimi i vërtetë, logjika nxjerr në shesh dhe shpreh atë që *ekziston* [është] realisht, si e dalluar nga ajo që *duket* sikur ekziston [është] (realisht). Dhe në sajë të këtij barazimi midis të Vërtetës dhe Qenies (reale), e Vërteta është një vlerë, sepse Qenia është më e mirë sesa Mosqenia. Kjo e fundit nuk është thjesht Asgjëja; ajo është një mundësi potenciale dhe kërcënim i Qenies - ajo është shkatërrimi. Lufta për të vërtetën është një luftë kundër shkatërrimit, është një luftë për “shpëtimin” (σωζειν) e Qenies (një përpyekje, e cila edhe vetë shfaqet shkatërruese, në qoftë se e sulmon një realitet ekzistues si “jo të vërtetë” : Sokrati kundër qytetshtetit të Athinës). Meqenëse lufta për të vërtetën e “shpëton” realitetin nga shkatërrimi, e vërteta e fut në punë dhe e angazhon ekzistencën njerëzore. Ajo është projekt thelbësisht njerëzor. Në qoftë se njeriu ka mësuar që të shohë dhe që të

njohë [dallojë, dijë] atë që është reale, atëherë do të veprojë ai në përputhje me të vërtetën. Epistemologjia [teoria e njohjes] është në vetvete etikë dhe etika është epistemologji.

Ky konceptim pasqyron eksperiencën e një bote në vetvete antagoniste - një botë që lëngon nga mungesat dhe nga negativiteti, e kërcënuar vazhdimisht nga shkatërrimi, por gjithashtu një botë që është një *kozmos*, i strukturuar në përputhje me qëllimet finale<sup>106</sup>. Në shkallën me të cilën eksperiencia e një bote antagoniste drejton zhvillimin e kategorive filozofike, edhe filozofia lëviz në një univers, që është në vetvete i ndarë (*déchirement ontologique*) - që është dydimensional. Dukja dhe realiteti, pavërtetësia dhe vërtetësia (dhe siç do ta shohim robëria dhe liria) janë kushtet ontologjike.

Dallimi nuk është në sajë të mendimit abstrakt apo për shkak të gabimit të mendimit abstrakt; ai më tepër i ka rrënjët në eksperiencën e universit, mendimi i të cilit merr pjesë në teori dhe në praktikë. Në këtë univers ka mënyra të qenies [të ekzistencës, të të qenit], në të cilat njerëzit dhe gjërat janë “vetja” dhe “si vetja” dhe mënyra në të cilat ata nuk janë - d.m.th. në të cilat ata ekzistojnë duke shtrembëruar, kufizuar apo mohuar natyrën (thelbin) e tyre. Procesi i të qenit dhe i të menduarit është për t'i kapërcyer këto gjendje negative. Filozofia e ka origjinën e saj tek dialektika; universi i saj i ligjërimit iu përgjigjet fakteve të një realiteti antagonist.

Cilat janë kriteret për këtë dallim? Mbi ç'bazë, statusi i “të vërtetës” i jepet më mirë një mënyre apo një gjendjeje sesa të tjerave? Filozofia klasike greke mbështetet në shkallë të madhe në atë që më vonë u quajt (në një sens shumë përçmues) “intuitë”, d.m.th. një formë e njohjes në të cilën objekti i të menduarit del qartë si ai që është [ekziston] realisht (në cilësitë e tij thelbësore) dhe në marrëdhënie antagoniste me situatën e tij të drejtpërdrejtë, të rastit. Natyrisht kjo shfaqje e intuitës nuk është shumë e ndryshme nga Karteziana. Intuita nuk është një aftësi misterioze e mendjes, nuk është një eksperiencë e çuditshme e drejtpërdrejtë, ajo nuk është as e divorcuar nga analiza konceptore. Intuita është më shumë pikëmbërritja (paraprake) e një analize të tillë - rezultati i ndërmjetësimit metodik intelektual. Si e tillë është ajo përcjellja [ndërmjetësimi] e eksperiencës konkrete.

Nocioni i thelbit të njeriut mund të shërbejë si një ilustrim. I analizuar në gjendjen në të cilën ndodhet në universin e tij, duket se njeriu zotëron disa aftësi dhe fuqi, të cilat do ta aftësonin atë për të bërë një “jetë të mirë”, d.m.th. një jetë që është sa më shumë e mundur e lirë nga puna e mundimshme, nga varësia dhe nga shëmtia. Të arrish një jetë të tillë do të thotë që të arrish “jetën më të mirë” : do të thotë që të jetosh në përputhje me thelbin e natyrës apo të njeriut.

Sigurisht kjo është ende aforizma e filozofit; është ai që analizon situatën njerëzore. Eksperiencia i nënshtrohet gjykimit të tij kritik dhe ky përmban një gjykim vlerësues<sup>107</sup> - pra që liria nga puna e mundimshme është më e parapëlqyer se puna e mundimshme

---

<sup>106</sup> Shënim i përkthyesit. Termi filozofik është *final cause*. Qëllimi drejt të cilit një gjë zhvillohet natyrshëm ose drejt të cilit synon një veprim.

<sup>107</sup> Shënim i përkthyesit. Ky term, nën shembullin e Max Weberit, përdoret shumë në sociologjinë dhe filozofinë gjermane. Termi origjinal në gjermanisht është *Werturteil*, pra një gjykim që vlerëson moralisht diçka, gjykim mbi vlerat morale të diçkaje.



dhe një jetë inteligjente është më e parapëlqyer se një jetë kot së koti. E ndodhi kështu që filozofia lindi bashkë me këto vlera. Mendimi shkencor duhej ta thyente patjetër këtë bashkim të gjykimit vlerësues me analizën, sepse u bë gjithnjë e më e qartë që vlerat filozofike nuk drejtonin as organizimin e shoqërisë as dhe transformimin e natyrës. Ato ishin pa efekt, ishin joreale. Konceptimi Grek e përmban tashmë elementin historik - thelbi i njeriut është ndryshe tek skllëvërit dhe tek qytetarët e lirë, tek Grekët dhe tek Barbarët. Qytetërimi e ka kapërcyer stabilizimin ontologjik të kësaj diference (të paktën në teori). Por ky zhvillim nuk shfuqizon ende dallimin midis natyrës thelbësore dhe asaj rastësore, midis mënyrave të vërteta dhe false të ekzistencës - vetëm me kushtin që dallimi rrjedh nga një analizë logjike e situatës empirike dhe ai e kupton si potencialin e situatës empirike ashtu edhe rastin e saj të papritur.

Për Platonin e dialogëve të mëvonshëm dhe për Aristotelin, mënyrat e të Qenit janë mënyra të lëvizjes - kalim nga mundësia potenciale në aktualitet, në realizim. Qenia [ekzistenca] e kufizuar është realizim i paplotë, është subjekt për ndryshim. Përftimi i saj është kalbëzim; ajo është e mbushur me negativitet. Prandaj ajo nuk është realitet i vërtetë - nuk është vërtetësi. Hulumentimi filozofik përparon nga bota e kufizuar drejt konstruksionit të një realiteti, i cili nuk është subjekt i diferencës së dhimbshme midis mundësisë potenciale dhe aktualitetit, i cili e ka mposhtur negativitetin e tij dhe në vetvete është i plotësuar e i pavarur - është *i lirë*.

Ky zbulim është vepër e Logosit dhe Erosit. Këto dy terma kyçe emërtojnë dy mënyra të mohimit; njohja erotike si dhe njohja logjike e thyejnë burgun e realitetit ekzistues, rastësor dhe rreken për një vërtetësi të papajtueshme me të. Logosi dhe Erosi janë njëkohësisht subjektiv dhe objektiv. Ngjitja nga format "më të ulëta" në format "më të larta" të realitetit është si lëvizje e materies ashtu edhe e mendjes. Sipas Aristotelit, realiteti perfekt, zoti, e tërheq botën poshtë *ὡς ἐρωμενον*; zoti është qëllimi final i çdo Qenieje [Ekzistence]. Logosi dhe Erosi janë në vetvete uniteti i pozitives dhe negatives, krijimi dhe shkatërrimi. Në përpikërinë e mendimit dhe në marrëzinë e dashurisë gjendet refuzimi shkatërrues i mënyrave ekzistuese të jetesës. E vërteta i transformon mënyrat e të menduarit dhe të ekzistencës. Arsyeja dhe Liria puqen.

Megjithatë kjo dinamikë ka caqet e saj të brendaqenësishme për aq sa karakteri antagonist i realitetit, ndarja e tij në mënyra të vërteta dhe të pavërteta të ekzistencës, duket sikur është një gjendje e pandryshueshme ontologjike. Ka mënyra të ekzistencës të cilat nuk mund të jenë kurrë "të vërteta", sepse ato kurrë s'mund të rreshtin drejt realizimit të mundësive të tyre potenciale, drejt kënaqësisë së të qenit. Në realitetin njerëzor, çdo ekzistencë që dërrmohet për sigurimin e kushteve paraprake të ekzistencës është kështu një ekzistencë "jo e vërtetë" dhe jo e lirë. Në mënyrë të dukshme kjo pasqyron gjendjen aspak ontologjike të një shoqërie, e cila bazohet në mëtimin se liria është e papajtueshme me aktivitetin e sigurimit të domosdoshmërive jetike, se ky aktivitet është funksioni "natyral" i një klase specifike dhe se njohja e të vërtetës dhe ekzistenca e vërtetë nënkuptojnë lirinë nga tërë dimensionin e një aktiviteti të tillë. Ky është sigurisht konstelacioni *par excellence* para dhe antiteknologjik.

Por vija reale ndarëse midis racionalizmit parateknologjik dhe teknologjik nuk është ajo midis një shoqërie të bazuar tek robëria dhe një shoqërie të bazuar tek liria. Shoqëria

është ende e organizuar në një mënyrë të atillë që sigurimi i domosdoshmërive jetike zë gjithë kohën dhe përbën gjatë gjithë jetës veprimtarinë e klasave specifike shoqërore, të cilat *prandaj* nuk janë të lira dhe janë të penguara për një ekzistencë njerëzore. Në këtë sens është ende i vlefshëm mëtimi klasik sipas të cilit e vërteta është e papajtuashme me skllavërimin gjatë punës shoqërisht të domosdoshme.

Koncepti klasik përmban mëtimin që liria e mendimit dhe e ligjërit duhet të mbeten një privilegj klasor për aq kohë sa mbizotëron ky skllavërim. Sepse mendimi dhe ligjërimi janë të një subjekti që mendon dhe flet dhe në qoftë se jeta e këtij varet nga kryerja e funksionit që i kanë ngarkuar, varet ajo nga plotësimi i kërkesave të këtij funksioni - ajo varet kështu nga ata që i kontrollojnë këto kërkesa. Vija ndarëse midis projektit parateknologjik dhe atij teknologjik ndodhet më shumë në mënyrën sesi është organizuar nënshtrimi ndaj domosdoshmërive jetike - ndaj "nxjerrjes së jetesës" dhe në mënyrat e reja të lirisë dhe të robërisë, të së vërtetës dhe të gënjeshtërs, të cilat i korrespondojnë këtij organizimi.

Kush është sipas konceptimit klasik subjekti që e kupton gjendjen ontologjike të së vërtetës dhe të pavërtetës? Është padroni i përsiatjes së pastër (teorisë) dhe padroni i praktikës së udhëhequr nga teoria, d.m.th. filozofi si burrë shteti. Sigurisht e vërteta që ai di dhe që shtjellon është e mundshme që të kapet nga gjithsecili. I udhëhequr nga filozofi, skllavi në *Menonin* e Platonit është në gjendje që ta kapë të vërtetën e aksiomës gjeometrike, d.m.th. një të vërtetë *përtej* ndryshimit dhe kalbëzimit. Por meqë e vërteta është një gjendje e Qenies sikurse edhe e mendimit dhe meqë ky i fundit është shprehja dhe manifestimi i të parës, rruga për tek e vërteta mbetet thjesht mundësi potenciale, për aq kohë sa Njeriu nuk jeton brenda të vërtetës dhe bashkë me të vërtetën. Dhe kjo mënyrë e ekzistencës është e mbyllur për skllavin - dhe për çdonjërin, të cilit i duhet që ta kalojë jetën e tij duke siguruar domosdoshmëritë jetike. Si pasojë e vërteta dhe një ekzistencë e vërtetë njerëzore do të ishin *universale* në një sens strikt dhe real, në qoftë se njerëzit nuk do ta kalonin jetën e tyre në mbretërinë e domosdoshmërisë. Filozofia e parasheh *barazinë* e njeriut, por në të njëjtën kohë ajo i nënshtrohet mohimit faktik të barazisë; sepse në realitetin e dhënë, sigurimi i domosdoshmërive është për shumicën punë gjatë gjithë jetës dhe duhet të sigurohen domosdoshmëritë e duhet t'iu shërbehet atyre, që të mund të ekzistojë e vërteta (e cila është çlirimi prej domosdoshmërive materiale).

Këtu pengesa historike e ndal dhe e shtrembëron kërkimin e të vërtetës; ndarja shoqërore e punës fiton dinjitetin e një kushti ontologjik. Në qoftë se e vërteta parakupton lirinë nga puna e mundimshme dhe në qoftë se kjo liri është në realitetin shoqëror e drejtë e posaçme e një pakice, atëherë realiteti e lejon një të vërtetë të tillë vetëm me përafërsi dhe për një grup të privilegjuar. Kjo gjendje kundërshton karakterin universal të së vërtetës, e cila përcakton dhe "urdhëron" jo vetëm një synim teorik, por jetesën më të mirë të njeriut si njeri, duke respektuar thelbin e njeriut. Për filozofinë, kontradikta është e pazgjidhshme ose e shprehur ndryshe gjendja nuk shfaqet si një kontradiktë, sepse ajo është struktura e shoqërisë skllavopronare apo me bujkrobër, të cilën kjo filozofi nuk e transhendon [kapërcen]. Kështu ajo e lë historinë prapa vetes, të papërvetësuar dhe e ngre të vërtetën pa pësuar gjë mbi realitetin historik. Aty e vërteta

mbahet e paprekur, jo si një arritje e qiellit apo në qiell, por si një arritje e mendimit - e paprekur sepse tërë nocioni i saj shpreh mirëkuptimin se ata që ia kushtojnë jetën e tyre nxjerrjes së bukës së gojës janë të pazotë për të patur një ekzistencë njerëzore.

Koncepti ontologjik i të vërtetës qëndron në qendër të një logjike, e cila mund të shërbejë si një model i racionalizmit parateknologjik. Është racionalizmi i një universi dydimensional të ligjërit, univers që është në kontrast me mënyrat njëdimensionale të të menduarit dhe të sjelljes, të cilat zhvillohen me zbatimin e projektit teknologjik.

Aristoteli përdor termin “logosi apofantik” për të nxjerrë në pah një tip specifik të Logosit (fjalimin, komunikimin) - ai që zbulon të vërtetën dhe gënjeshtren dhe që në zhvillimin e tij përcaktohet nga diferenca midis të vërtetës dhe gënjeshtres (*De Interpretatione*, 16b-17a). Është logjika e gjykimit, por në sensin emfatik të një vendimi (gjyqsor) : duke ia dhënë (p-në) (S-së), sepse dhe për aq sa ajo i përket (S-së), si një veti e (S-së); ose duke ia mohuar (p-në) (S-së), sepse dhe për aq sa ajo nuk i përket (S-së) etj. Nga kjo bazë ontologjike vepron filozofia e Aristotelit për të krijuar “format e pastra” të të gjitha kumtimeve të mundshme të vërteta (dhe false); ajo bëhet logjika formale e gjykimeve.

Kur Husserli e rigjallëroi idenë e një logjike apofantike, theksoi ai qëllimin e saj origjinal *kritik*. Dhe ai e zbuloi këtë qëllim pikërisht tek ideja e një logjike të *gjykimeve* - d.m.th. në faktin se mendimi nuk kishte të bënte direkt me vetë Qenien (das Seiende selbst), por më shumë me “pretendimet”<sup>108</sup>, deklaratimet mbi Qenien. Husserli shikon në këtë orientim të gjykimeve një kufizim dhe një paragjykim në lidhje me detyrën dhe rrezën e veprimit të logjikës.

Ideja klasike e logjikës tregon vërtet një paragjykim ontologjik - struktura e gjykimit (tezës) i referohet një realiteti të ndarë. Ligjërimi lëviz midis eksperiencës së Qenies dhe të Mosqenies, thelbit dhe faktit, krijimit dhe kalbëzimit, mundësisë potenciale dhe aktualitetit. Organoni i Aristotelit abstrakton nga ky unitet i të kundërtave format e përgjithshme të tezave dhe të lidhjeve të tyre (korrekte ose jokorrekte); megjithatë pjesë vendimtare të kësaj logjike formale mbeten të lidhura me metafizikën e Aristotelit.

Para këtij formalizimi, eksperiencia e botës së ndarë e gjente logjikën e vet në dialektikën e Platonit. Këtu termat “Qenie”, “Mosqenie”, “Lëvizje”, “Njëri dhe Shumë”, “Identitet” dhe “Kontradiktë” mbahen të hapur nga ana metodike, mbeten me dykuptime dhe nuk përkufizohen plotësisht. Ata kanë një horizont të hapur, një univers të tërë të domethënies, i cili vetëstrukturohet gradualisht në procesin e komunikimit, por që nuk mbyllet kurrë. Tezat parashtrihen, zhvillohen dhe kontrollohen në një dialog, në të cilin partneri orientohet që ta vërë në dyshim universin e pranuar normalisht pa pyetje të eksperiencës dhe të ligjëratës dhe që të hyjë në një dimension të ri të ligjërit - ose përndryshe ai është *i lirë* dhe ligjërimi i drejtohet lirisë së tij. Ai duhet të dalë përtej asaj që i është dhënë - sikurse folësi në tezën e vet del përtej kornizës fillestare të termave. Këto terma kanë shumë kuptime, sepse kushteve që ata u referohen kanë shumë anë, ndërlikime dhe efekte, të cilat nuk mund të izoloohen dhe të stabilizohen. Zhvillimi i tyre logjik i përgjigjet procesit të realitetit, ose *Sache selbst* (vetë

---

<sup>108</sup> Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle 1929, f. 42 f dhe f. 115 f.

çështjes). Ligjet e mendimit janë ligjet e realitetit, apo *bëhen* më mirë ligje të realitetit në qoftë se mendimi e kupton të vërtetën e eksperiencës së drejtpërdrejtë si shfaqjen e të vërtetës tjetër, e cila është ajo e Formave të vërteta të realitetit - e Ideve. Kështu më shumë ka një kontradiktë sesa përputhje midis mendimit dialektik dhe realitetit të dhënë; gjykimi i vërtetë e vlerëson këtë realitet jo me termat vetjakë të realitetit, por me terma të cilët synojnë përmbysjen e këtij realiteti. Dhe me këtë përmbysje realiteti mbërrin në të vërtetën e tij vetjake.

Në logjikën klasike gjykimi, i cili përbënte bërthamën origjinare të mendimit dialektik, ishte formalizuar në formën e tezës "S-ja është p". Por kjo formë më shumë e fsheh se e zbulon tezën bazë dialektike, e cila shpreh karakterin negativ të realitetit empirik. Të gjykuar në dritën e thelbit dhe të idesë së tyre, njerëzit dhe gjërat ekzistojnë si diçka tjetër nga sa janë; rrjedhimisht mendimi kundërshton atë që është (dhënë) dhe të vërtetën e tij ia kundërvë asaj të realitetit të dhënë. E vërteta që parasheh mendimi është ideja. Si e tillë e vërteta është, në kushtet e realitetit të dhënë, "thjesht" ide, "thjesht" esencë - mundësi potenciale.

Por mundësia potenciale thelbësore nuk është njëlloj si shumë mundësi, të cilat përmbahen në universin e dhënë të ligjërit dhe të veprimit; mundësia potenciale thelbësore është e një rendi krejtësisht të ndryshëm. Realizimi i saj sjell përmbysjen e rendit ekzistues, sepse të menduarit në përputhje me të vërtetën do të thotë angazhim për të ekzistuar në përputhje me të vërtetën. (Tek Platoni konceptet ekstreme që e ilustronjë këtë përmbysje janë : vdekja si fillim i jetës së filozofit dhe çlirimi me dhunë nga Shpella). Kështu karakteri përmbysës i të vërtetës i ngarkon mendimit një cilësi *imperative*. Logjika qendërzohet në gjykime, të cilat si teza vërtetuese janë imperativë [urdhëresa, nevoja të ngutshme] - këpuja "janë" nënkupton një "duhet".

Ky stil plot kontradikta, dydimensional i të menduarit është forma e brendshme jo vetëm e logjikës dialektike, por e çdo filozofie, e cila fytyfytet me realitetin. Fjalitë që përcaktojnë realitetin kumtojnë si të vërtetë diçka që *nuk* është (drejtpërdrejt) ashtu; në këtë mënyrë ato kundërshtojnë atë që është ashtu dhe mohojnë të vërtetën e saj. Gjykimi pohues përmban një mohim, i cili zhduket në formën e tezës (S-ja është p). Për shembull "virtyti është njohje"; "drejtësi është ajo gjendje, ku secili kryen funksionin për të cilin është më e përshtatshme natyra e tij"; "përsosurisht realja është përsosurisht e ditura"; "verum est id, quod est"; "njeriu është i lirë"; "shteti është realiteti i arsyes".

Në qoftë se këto teza duhet që të jenë të vërteta, atëherë këpuja "është" shpreh një "duhet", shpreh një gjë të dëshiruar [të munguar]. Këpuja gjykon rrethana, në të cilat virtyti *nuk* është njohje, rrethana në të cilat njerëzit *nuk* kryejnë funksionin, për të cilin natyra e tyre është më e përshtatshme, rrethana në të cilat ata *nuk* janë të lirë etj. Ose e thënë ndryshe forma kategorike S-p shpreh se (S-ja) *nuk* është (S); (S-ja) përkufizohet si diçka tjetër nga vetvetja. Verifikimi i tezës sjell me vete një *proces* faktik ashtu edhe një *proces* mendimi : (S-ja) duhet të *bëhet* patjetër ajo që është. Deklarimi kategorik kthehet kështu në një *imperativ* kategorik; deklarimi nuk shpreh një fakt, por domosdoshmërinë për të *krijuar* një fakt. Për shembull, ai do mund të lexohej si vijon : njeriu (në fakt) *nuk*

është i lirë, nuk është i pajisur me të drejta të patjetërsueshme etj., por ai *duhej të ishte*, sepse ai është i lirë në sytë e Zotit, është i lirë nga natyra e tij etj<sup>109</sup>.

Mendimi dialektik e kupton tensionin kritik midis “është” dhe “duhej të ishte” së pari si një gjendje ontologjike, që është pjesë e strukturës së vetë Qenies. Megjithatë njohja e kësaj gjendjeje të Qenies - teoria e saj - synon qysh në fillim një *praktikë* konkrete. Vetë faktet e dhëna shfaqen si false dhe negative, të shikuara nën dritën e një të vërtete, e cila në këto fakte shfaqet e falsifikuar ose e mohuar.

Rrjedhimisht, nëpërmjet situatës së objekteve të tij, mendimi nxitet që ta masë të vërtetën e tyre nën aspektin e një logjike tjetër, e një universi tjetër të ligjërimit. Dhe kjo logjikë projektton një mënyrë tjetër ekzistence : realizimin e të vërtetës me anë të fjalëve dhe veprave të njeriut. Dhe meqenëse ky projekt e aktivizon njeriun si “kafshë shoqërore”, *polis*, lëvizja e mendimit ka një përmbajtje politike. Kështu ligjërimit i Sokratit është ligjërimit politik, meqenëse ai kundërshton institucionet ekzistuese politike. Kërkimi i përkufizimit korrekt për “konceptin” e virtytit, drejtësisë, përrshpirtshmërisë dhe njohjes bëhet një sipërmarrje përmbysëse, sepse koncepti synon një *polis* të ri.

Mendimi nuk ka fuqi që ta sjellë një ndryshim të tillë, në qoftë se ai vetë nuk kalon [transhendon] në praktikë dhe pikërisht ndarja nga praktika materiale, në të cilën filozofia ka origjinën e vet, i jep mendimit filozofik cilësinë e tij abstrakte dhe ideologjike. Në sajë të kësaj ndarjeje mendimi kritik filozofik është domosdoshmërisht transhendentale dhe *abstrakt*. Filozofia e ndan këtë abstraktësi me çdo mendim autentik, sepse askush që nuk abstrakton nga ajo që është dhënë, që nuk i lidh faktet me faktorët që i kanë krijuar ato, që nuk i zhbën - në mendjen e tij - faktet, nuk mendon realisht. Abstraktësia është tamam jeta e mendimit, është tregues i autenticitetit të tij.

Por ka abstraktime false dhe të vërteta. Abstraktimi është një ngjarje historike në një kontinuum historik. Ai zhvillohet mbi një truall historik dhe mbetet i lidhur pikërisht me bazën, prej të cilës ai largohet : me universin ekzistues shoqëror. Madje dhe atje ku abstraktimi kritik arrin në mohimin e universit ekzistues të ligjërimit, baza mbijeton tek mohimi (përmbysja) dhe i kufizon mundësitë e pozicionit të ri.

Në origjinat klasike të mendimit filozofik, konceptet transhendentale mbeteshin të lidhura me ndarjen mbizotëruese ndërmjet punës intelektuale dhe të krahut - me shoqërinë ekzistuese skllavopronare. Shteti “ideal” i Platonit e ruan dhe e reformon skllavërinë, ndërsa e organizon atë në përputhje me një të vërtetë të përjetshme. Dhe tek Aristoteli, mbreti filozof (tek i cili teoria dhe praktika ishin ende të gërshetuara) tërhiqet para epërsisë së *bios theoreticos*, që zor se mund të pretendojë një funksion dhe një përmbajtje përmbysëse. Ata që e duronin rrebeshin e realitetit të pavërtetë dhe që

---

<sup>109</sup> Por përse fjalja nuk *thotë* “duhej të ishte”, nëse ajo nënkupton “duhej të ishte” ? Përse zhduket mohimi gjatë pohimit ? A mos vallë origjinat metafizike të logjikës përcaktuan formën e fjalisë ? Mendimi parasokratik si dhe sokratik i paraprin ndarjes së logjikës nga etika. Në qoftë se *është* reale vetëm kjo, që është e vërtetë (logosi, ideja), atëherë realiteti i eksperiencës së drejtpërdrejtë merr pjesë në një ov, në atë, që *nuk* është. Dhe sidoqoftë *është* kjo një ov, dhe për eksperiencën e drejtpërdrejtë (e cila është realiteti i vetëm për shumicën e njerëzve) është ajo realiteti i vetëm, që ekziston. Kuptimi i dyfishtë i “është” do të shprehte kështu strukturën dydimensionale të një bote.

prandaj dukeshin se kishin më shumë nevojë për të arritur përmbysjen e tij, nuk ishin në interesin e filozofisë. Ajo abstraktoi prej tyre dhe vazhdoi që të abstraktonte prej tyre.

Në këtë sens, "idealizmi" ishte i lidhur me mendimin filozofik, sepse nocioni i epërsisë së mendimit (ndërgjegjes) shqipton gjithashtu pafuqinë e mendimit në një botë empirike, të cilën filozofia e transhendon dhe e ndreq - në mendim. Racionalizmi, në emrin e të cilit filozofia dha gjykimet e saj, fitoi atë "pastërti" abstrakte dhe të përgjithshme, e cila e imunizoi filozofinë kundrejt botës ku njeriu duhej të jetonte. Me përjashtim të "heretikëve" materialistë, mendimi filozofik rrallë u hidhërua për vuajtjet e ekzistencës njerëzore.

Në mënyrë paradoksale është pikërisht qëllimi kritik në mendimin filozofik, i cili shpie drejt pastrimeve idealiste - një qëllim kritik i cili synon drejt botës empirike si një e tërë dhe jo thjesht drejt disa mënyrave të të menduarit apo të të sjellurit brenda saj. Duke i përcaktuar konceptet e saj nën klauzolën e mundësive potenciale, të cilat vijnë prej një rendi thelbësisht tjetër mendimi dhe ekzistence, kritika filozofike e gjen veten të bllokuar nga realiteti, prej të cilit ajo shkëputet, dhe hidhet që të konstruktojë një mbretëri të Arsyes të pastruar nga rasti i papritur empirik. Dy dimensionet e mendimit - ai i të vërtetave thelbësore dhe ai i të vërtetave të sipërfaqshme - nuk ngatërrojnë më njëri tjetrin dhe lidhja e tyre konkrete dialektike bëhet një lidhje abstrakte epistemologjike ose ontologjike. Gjykimet e shpallura për realitetin e dhënë zëvendësohen nga teza që përcaktojnë format e përgjithshme të mendimit, objektet e mendimit dhe marrëdhëniet midis mendimit dhe objekteve të tij. Subjekti i mendimit bëhet formë e pastër dhe universale e subjektivitetit, prej të cilit janë hequr të gjitha veçoritë.

Për një subjekt të tillë formal, lidhja midis *ov* dhe *μη ov*, ndryshimit dhe vazhdimësisë, mundësisë potenciale dhe aktualitetit, të vërtetës dhe falsitetit nuk është më një shqetësim ekzistencial<sup>110</sup>; ajo është më shumë një çështje e filozofisë së pastër. Kontrasti midis logjikës dialektike të Platonit dhe logjikës formale të Aristotelit është i dukshëm.

Në Organonin e Aristotelit, "termi" silogjistik (*horos*) është "kaq i zbrazët nga domethënia substanciale, saqë një germë e alfabetit jep një zëvendësim plotësisht ekuivalent". Ai është kështu tërësisht i ndryshëm nga termi "metafizik" (gjithashtu *horos*), i cili tregon rezultatin e përkufizimit thelbësor, tregon përgjigjen ndaj pyetjes : "τι εστιν?"<sup>111</sup>. Kappi pretendon kundrejt Prantlit se "të dy domethëniet e ndryshme janë tërësisht të pavarura nga njëra tjetra dhe nga vetë Aristoteli nuk u përzien kurrë". Gjithsesi në logjikën formale, mendimi organizohet në një mënyrë shumë të ndryshme nga ajo e dialogut të Platonit.

---

<sup>110</sup> Për të shmangur një keqkuptim : unë nuk besoj se çështja rreth *Qenies [të Qenit]* dhe çështje të ngjashme janë me një interes ekzistencial apo duhej të ishin të tilla. Ajo që ishte e rëndësishme në origjinat e mendimit filozofik, mund të jetë bërë krejtësisht e parëndësishme në fundin e tij dhe humbja e rëndësisë nuk duhet të lidhet patjetër me paaftësinë mendore. Historia e njerëzimit ka dhënë përgjigje të caktuara për "çështjen e *Qenies*" e pikërisht me nocione shumë konkrete, që e kanë vërtetuar efektshmërinë e tyre. Universi teknologjik është një nga ato. Për diskutime të mëtejshme shih kapitullin 6.

<sup>111</sup> Ernst Kapp, *Greek Foundations of Traditional Logic*, New York : Columbia University Press 1942, f. 29.

Në këtë logjikë formale, mendimi është indiferent kundrejt objekteve të tij. Qofshin ato mendore apo fizike, qofshin ato pjesë e shoqërisë apo e natyrës, ato u nënshtrohen të njëjtave ligjeve të përgjithshme të organizimit, të llogaritjes dhe të konkluzioneve - por si shenja apo simbole vepruese të abstraktuara nga "substancia" e tyre e veçantë. Kjo cilësi universale (cilësi sasiore) është parakushti i ligjit dhe i rregullit - në logjikë si edhe në shoqëri - është çmimi i kontrollit të gjithanshëm. "Koncepti i përgjithshëm, të cilin e zhvilloi logjika e ligjërit, e ka bazën e vet në realitetin e sundimit" (Horkheimer dhe Adorno)<sup>112</sup>.

*Metafizika* e Aristotelit pohon lidhjen midis konceptit dhe kontrollit [sundimit] : njohja e "shkaqeve të para" është - si njohje e universales - njohja më efektive dhe më e sigurtë, sepse zotërimi i shkaqeve do të thotë zotërim i efekteve të tyre. Në sajë të konceptit universal, mendimi arrin sundimin [zotërimin, kontrollin] mbi rastet e veçanta. Megjithatë, universi më i formalizuar i logjikës i referohet ende strukturës më të përgjithshme të botës së dhënë, të botës së eksperiencës; forma e pastër është ende formë e përmbajtjes, përmbajtje që ajo e formalizon. Vetë ideja e logjikës formale është një ngjarje historike në zhvillimin e instrumenteve mendore dhe fizike për kontrollin e gjithanshëm dhe llogaritshmërinë e gjithanshme. Në këtë sipërmarrje, njeriu duhej që nga disonanca reale të krijonte patjetër harmoninë teorike, duhej që ta pastronte mendimin nga kontradiktat, duhej që të hypostazonte [sendëzonte, personifikonte] njësi të identifikueshme dhe vepruese në procesin kompleks të shoqërisë dhe natyrës.

Nën sundimin e logjikës formale, nocioni i konfliktit midis thelbit dhe dukjes është i tepërt, nëse s'është i pakuptim; "përmbajtja materiale neutralizohet"; principi i identitetit ndahet prej principit të kontradiktës (kontradiktat janë faji i të menduarit jokorrekt); qëllimet finale hiqen prej rendit logjik. Të mirëpërcaktuar në rrezën e tyre të veprimit dhe në funksionin e tyre, konceptet bëhen instrumente të parashikimit dhe të kontrollit. Logjika formale është kështu hapi i parë në rrugën e gjatë drejt mendimit shkencor - vetëm hapi i parë, sepse kërkohet ende një shkallë shumë më e lartë abstraksioni dhe matematizimi për t'i përshtatur mënyrat e mendimit me racionalizmin teknologjik.

Metodat e procedurës logjike janë shumë të ndryshme në logjikën antike dhe në atë moderne, por prapa të gjitha diferencave qëndron ndërtimi i një rendi universalisht të vlefshëm të të menduarit, neutral në lidhje me përmbajtjen materiale. Shumë kohë para se njeriu teknologjik dhe natyra teknologjike të dilnin si objekte të kontrollit racional dhe të përlllogaritjes, mendja ishte tashmë e gatshme që ta pranonte përgjithësimin abstrakt. Termat që mund të organizoheshin në një sistem koherent logjik, i lirë nga kontradikta ose me kontradiktë të menaxhueshme, u veçuan prej atyre që nuk mundeshin. U bë dallimi midis dimensionit universal, të llogaritshëm, "objektiv" të

---

<sup>112</sup> Shënim i përkthyesit : M. Horkheimer dhe Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag, ribotim i Qershorit 1987, f. 36. Në original është fjalë për fjalë : "Die Allgemeinheit der Gedanken, wie die diskursive Logik sie entwickelt, die Herrschaft in der Sphäre des Begriffs, erhebt sich auf dem Fundament der Herrschaft in der Wirklichkeit = Bashkësia e ideve, siç e zhvillon logjika e ligjërit, sundimi në sferën e konceptit, ngrihet mbi themelin e sundimit në realitet".

mendimit dhe dimensionit të veçantë, të pallogaritshëm, subjektiv të mendimit; ky i fundit hyri në shkencë vetëm nëpërmjet një serie shndërrimesh.

Logjika formale e parasheh shndërrimin e cilësive dytësore në cilësi parësore, gjatë të cilit ato bëhen veti të matshme dhe të kontrollueshme të fizikës. Atëherë elementët e mendimit mund të organizohen shkencërisht - sikurse elementët njerëzorë mund të organizohen në realitetin shoqëror. Racionalizmi parateknologjik dhe teknologjik, ontologjia dhe teknologjia bashkohen me anë të atyre elementëve të mendimit, të cilët normat e mendimit i përshtatin me normat e kontrollit dhe të sundimit. Mënyrat parateknologjike dhe teknologjike të sundimit janë parimisht të ndryshme - aq të ndryshme sa janë skllavëria me punën e lirë me mëditje, Paganizmi me Krishtërimin, qytetsheti me kombin, kërdia ndaj popullsisë së një qyteti të pushtuar me kampet naziste të përqendrimit. Megjithatë historia është ende histori e sundimit dhe logjika e mendimit mbetet logjike e sundimit.

Logjika formale synonte vlefshmëri universale për ligjet e mendimit. Dhe në fakt pa universalitetin, mendimi do të ishte një çështje private, e paangazhuar, e paaftë për të kuptuar edhe sektorin më të vogël të ekzistencës. Mendimi është gjithmonë më shumë se të menduarit individual dhe diçka tjetër nga ai; në qoftë se unë filloj që të mendoj për persona individuale në një situatë specifike, unë i gjej ata në një kontekst mbiindividual, në të cilin ata marrin pjesë dhe unë mendoj me anën e koncepteve të përgjithshme. Të gjitha objektet e mendimit janë me domethënie universale. Por është po aq e vërtetë se domethënia mbiindividuale, universaliteti i një koncepti nuk është kurrë thjesht një domethënie, universalitet formal; ai formohet në marrëdhënien reciproke midis subjekteve (që mendojnë dhe veprojnë) dhe botës së tyre<sup>113</sup>. Abstraksioni logjik është gjithashtu abstraksion sociologjik. Ekziston një mimezë [imitim, kopjim] logjike, e cila i formulon ligjet e mendimit në harmoni paraprake me ligjet e shoqërisë, por kjo është vetëm një mënyrë e të menduarit midis të tjerave.

Është theksuar shpesh shterpësia e logjikës formale të Aristotelit. Mendimi filozofik u zhvillua përbri dhe bile jashtë kësaj logjike. Në përpjekjet e tyre kryesore, nuk duken se ndjejnë ndonjë detyrim ndaj saj as shkolla idealiste as dhe ajo materialiste, as shkolla racionaliste as dhe ajo empirike. Logjika formale ishte jotranshendente në vetë strukturën e saj. Ajo e kanonizonte [shenjtëronte] dhe e organizonte mendimin brenda një kornize të ngurtë, të cilën nuk mund ta kapërcejë asnjë silogjizëm [deduksion] - ajo mbeti "analitike". Logjika vazhdoi si një disiplinë speciale përbri zhvillimit të mirëfilltë të mendimit filozofik, në thelb e pandryshuar megjithë konceptet e reja dhe përmbajtjet e reja, që e karakterizuan këtë zhvillim.

Në fakt as skolastikët as dhe racionalizmi dhe empirizmi i periodës së hershme moderne, nuk kishin ndonjë shkak që të kundërshtonin mënyrën e të menduarit, e cila i kishte kanonizuar format e saj të përgjithshme në logjikën e Aristotelit. Të paktën qëllimi i saj përputhej me vlefshmërinë shkencore dhe ekzaktësinë dhe pjesa tjetër nuk cënonte ende përpunimin konceptor të eksperiencës së re dhe të fakteve të reja.

---

<sup>113</sup> Shënim i përkthyesit. Shih : Th. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1956, kapitulli I, *Kritik des logischen Absolutismus*.



Logjika bashkëkohore matematike dhe simbolike është sigurisht shumë e ndryshme nga paraardhësja e saj klasike, por ato kanë të përbashkët kundërshtimin [opozitën] radikal ndaj logjikës dialektike. Në aspektin e këtij kundërshtimi, logjika e vjetër formale dhe ajo e reja shprehin të njëjtën mënyrë të të menduarit. Ajo është pastruar nga ajo “negativja”, e cila u duk kaq e madhe në fillimet e logjikës dhe të mendimit filozofik - eksperiencia e fuqisë përgënjeshtuese, mashtruese, falsikuese e realitetit ekzistues. Dhe me eliminimin e kësaj eksperiencie, eliminohet po ashtu nga çdo mendim, i cili duhet të jetë objektiv, ekzakt dhe shkencor, përpjekja konceptore për ta duruar tensionin midis “është” dhe “duhet” dhe për ta përmbysur universin ekzistues të ligjërit në emër të së vërtetës së tij vetjake. Sepse përmbysja *shkencore* e eksperiencës së drejtpërdrejtë, e cila vendos të vërtetën e shkencës kundrejt të vërtetës së eksperiencës të drejtpërdrejtë, nuk i zhvillon konceptet, që mbartin me vete protestën dhe refuzimin. E vërteta e re shkencore, të cilën ato ia kundërvënë asaj të pranuarës, nuk e përmban në vetvete gjykimin që dënon realitetin ekzistues.

Në kontrast me të, mendimi dialektik është dhe mbetet joshkencor në shkallën që ekziston një gjykim i tillë, dhe ky gjykim i ngarkohet mendimit dialektik për shkak të natyrës së *objektit* të tij - për shkak të objektivitetit të tij. Ky objekt është realiteti në konkretësinë e tij të vërtetë; logjika dialektike përjashton çdo abstragim, që e lë përmbajtjen konkrete prapa vetes, të izoluar dhe të pakuptuar. Hegeli zbulon në filozofinë kritike të kohës së tij “frikën nga objekti” dhe kërkon që një mendim autentik shkencor ta kapërcejë këtë pozicion frike dhe ta kuptojë “logjiken dhe pastërtisht racionalen” në vetë konkretësinë e objekteve të tij<sup>114</sup>. Logjika dialektike nuk mund të jetë formale, sepse ajo përcaktohet nga realja, e cila është konkrete. Dhe kjo konkretësi, larg kundërshtimit të një sistemi të principeve dhe të koncepteve të përgjithshme, e kërkon një sistem të tillë të logjikës, sepse konkretësia lëviz sipas ligjeve të përgjithshme, të cilët përbëjnë racionalizmin [arsyeshmërinë] e reales. Është racionalizmi i kundërshtimit, i opozitës së forcave, tendencave, elementeve, i cili përbën lëvizjen e reales dhe, në qoftë se është kuptuar, konceptin e reales.

Duke ekzistuar si kontradiktë e gjallë midis thelbit dhe dukjes, objektet e mendimit janë të atij “negativiteti të brendshëm”<sup>115</sup>, i cili është cilësia specifike e konceptit të tyre. Përkufizimi dialektik e përcakton lëvizjen e gjërave duke kaluar prej asaj që ato nuk janë, drejt asaj që ato janë. Zhvillimi i elementëve kontradiktorë, i cili përcakton strukturën e objektit të përkufizimit, përcakton gjithashtu dhe strukturën e mendimit dialektik. Objekti i logjikës dialektike nuk është as forma abstrakte, e përgjithshme e objektivitetit as dhe forma abstrakte, e përgjithshme e mendimit - nuk janë as edhe të dhënat e eksperiencës së drejtpërdrejtë. Logjika dialektike i prish abstraksionet e logjikës formale dhe të filozofisë transhendentale, por ajo hedh gjithashtu poshtë dhe konkretësinë e eksperiencës së drejtpërdrejtë. Ajo është një eksperiencë e kufizuar dhe madje false në atë shkallë me të cilën ajo ngushëllohet me gjërat, në mënyrën si ato shfaqen dhe si janë rastësisht. Ajo e fiton vërtetësinë e saj, në qoftë se e çliron veten nga

---

<sup>114</sup> *Wissenschaft der Logik*, ed. Lasson (Leipzig, Meiner, 1923), Vol. I f. 32.

<sup>115</sup> *Ibid.*, f. 38.

objektiviteti mashtrues, i cili i fsheh faktorët prapa fakteve - d.m.th. në qoftë se ajo e kupton botën e saj si një univers *historik*, në të cilin faktet ekzistuese janë vepra e praktikës historike të njeriut. Kjo praktikë (intelektuale dhe materiale) është realiteti në të dhënat e eksperiencës; ajo është gjithashtu realiteti, të cilin logjika dialektike e kupton.

Kur përmbajtja historike hyn në konceptin dialektik dhe dikton nga ana metodike zhvillimin dhe funksionin e tij, atëherë mendimi dialektik fiton konkretësinë, e cila e lidh strukturën e mendimit me atë të realitetit. E vërteta logjike bëhet e vërtetë historike. Tensioni ontologjik midis thelbit dhe dukjes, midis “është” dhe “duhet” bëhet tension historik dhe “negativiteti i brendshëm” i botës së objekteve kuptohet si vepër e subjektit historik - e njeriut në luftën e tij me natyrën dhe shoqërinë. Arsyeja bëhet Arsye historike. Ajo e kundërshton rendin ekzistues të njerëzve dhe të gjërave në emër të forcave ekzistuese shoqërore, të cilat e nxjerrin në shesh karakterin irracional të këtij rendi - sepse “racionale” është një mënyrë mendimi dhe veprimi, e cila ingranohet për të pakësuar injorancën, shkatërrimin, brutalitetin dhe shtypjen.

Transformimi i dialektikës ontologjike në dialektikë historike e ruan dydimensionalitetin e mendimit filozofik si mendim kritik, negativ. Por tani thelbi dhe dukja, “është” dhe “duhet”, ballafaqohen njëri me tjetrën në konfliktin midis forcave reale dhe aftësive në një shoqëri. Dhe ata ballafaqohen njëri me tjetrën jo si Arsye dhe Paarsye, jo si e Drejta dhe e Padrejta - sepse që të dy janë pjesë e pandarë e të njëjtit univers ekzistues, që të dy janë pjesë e Arsyës dhe e Paarsyes, e të Drejtës dhe e të Padrejtës. Skllavi është në gjendje që t’i zhdukë padronët dhe që të bashkëpunojë me ta; padronët janë në gjendje që ta përmirësojnë jetën e skllavit dhe që të përmirësojnë shfrytëzimin e tij. Ideja e Arsyës është pjesë e lëvizjes së mendimit dhe të veprimit. Ajo është një kërkesë teorike dhe praktike.

Në qoftë se logjika dialektike e kupton kontradiktën si “domosdoshmëri”, që është pikërisht pjesë e “natyrës së mendimit [së të menduarit]”, ajo e bën këtë sepse kontradikta është pikërisht pjesë e natyrës së *objektit* të mendimit [të të menduarit], ajo është pjesë e realitetit, ku Arsyeja është ende Paarsye dhe Irracionalja është ende Racionale. Anasjelltas, çdo realitet ekzistues rebelohet kundër logjikës së kontradiktave - ai favorizon mënyra mendimi, të cilat mbështesin format ekzistuese të jetesës dhe mënyra sjelljeje, të cilat e riprodhojnë dhe e përmirësojnë atë. Realiteti i dhënë ka logjikën e tij vetjake dhe të vërtetën e tij vetjake; përpyekja për t’i kuptuar ato si të tilla dhe për t’i transhnduar [kapërcyer] ato, presupozon një logjikë tjetër, presupozon një të vërtetë kundërshtuese. Këto janë pjesë e mënyrave të mendimit [të të menduarit], të cilat në vetë strukturën e tyre janë jooperacionale; ato janë të huaja si për operacionalizmin shkencor ashtu dhe për operacionalizmin në sensin e përgjithshëm; konkretësia e tyre historike i kundërvihet nga njëra anë kuantifikimit [përcaktimit, llogaritjes, matjes, shprehjes sasiore] dhe matematizimit dhe nga ana tjetër pozitivizmit dhe empirizmit. Kështu këto mënyra mendimi shfaqen sikur janë një relik i së kaluarës si çdo filozofi joshkencore dhe joempirike. Ato zmbarsen para një teorie dhe praktike më të efektshme të Arsyës.

## 6. Nga mendimi negativ tek ai pozitiv : Racionalizmi teknologjik dhe logjika e sundimit

Megjithë shndërrimet është ende sundimi i njeriut mbi njeriun në realitetin shoqëror kontinuumi historik, që lidh Arsyen parateknologjike me Arsyen teknologjike. Megjithatë shoqëria që projekton dhe ndërmerr transformimin teknologjik të natyrës e ndryshon bazën e sundimit duke e zëvendësuar gradualisht varësinë personale (të skllavit nga padroni, të bujkrobit nga feudali, të feudalit nga princi dhurues i feudit etj) me varësinë nga “rendi objektiv i gjërave” (nga ligjet ekonomike, nga tregu etj). Sigurisht “rendi objektiv i gjërave” është vetë rezultat i sundimit, por është prapëseprapë e vërtetë që sundimi prodhon tani një racionalizëm më të lartë - atë të një shoqërie, e cila ndërsa i shfrytëzon akoma me më shumë efektshmëri burimet natyrale dhe intelektuale dhe i shpërndan frytet e këtij shfrytëzimi në një shkallë akoma më të madhe, e ruan strukturën e saj hierarkike. Caqet e këtij racionalizmi dhe forca e tij ogurzezë shfaqen në skllavërimin progresiv të njeriut nga aparati prodhues, i cili e përjetëson luftën për ekzistencë dhe e zgjeron atë në një luftë totale ndërkombëtare, e cila shkatërron jetën e atyre që e ndërtojnë dhe që e përdorin këtë aparat.

E në këtë stad bëhet e qartë se diçka duhet të jetë patjetër e gabuar në vetë racionalizmin e sistemit. Ajo që është e gabuar është mënyra me të cilën njerëzit kanë organizuar punën e tyre shoqërore. Në kohën e tashme kjo as që vihet më në dyshim, kur nga njëra anë sipërmarrësit e mëdhenj janë vetë të gatshëm që t’i sakrifikojnë mirësitë e sipërmarrjes private dhe të konkurrencës së “lirë” për hatër të mirësive prej urdhrave dhe prej rregullave të qeverisë, ndërsa në anën tjetër ndërtimi socialist vazhdon të procedojë në rrugën e sundimit progresiv. Megjithatë nuk mund ta lëmë çështjen që të prehet këtu. Organizimi i gabuar i shoqërisë kërkon një shpjegim të mëtejshëm duke pasur parasysh situatën e shoqërisë së *përparuar* industriale, në të cilën duket se integrimi në sistemin ekzistues i forcave shoqërore dikur negative [kritike] dhe transhendentale po krijon një strukturë të re shoqërore.

Ky transformim i opozitës negative në opozitë pozitive nxjerr në pah problemin : organizimi i “gabuar”, duke u bërë totalitar për shkaqe të brendshme, i hedh poshtë alternativat. Sigurisht është fare e natyrshme dhe duket se nuk ka nevojë për një shpjegim të thellë që përfitimet e prekshme nga sistemi konsiderohen si të vlershme për t’i mbrojtur - duke pasur veçanërisht parasysh forcën e neveritshme të komunizmit të sotshëm, i cili duket se është alternativa historike. Por është e natyrshme vetëm për një mënyrë të menduari dhe sjelljeje, e cila nuk është e gatshme dhe ndoshta është madje e pazonja për të kuptuar se çfarë po ndodh dhe përse po ndodh, një mënyrë mendimi dhe sjelljeje, që është e imunizuar ndaj çdo racionalizmi tjetër përveç ndaj racionalizmit ekzistues. Në atë shkallë që mendimi dhe sjellja pajtohen me realitetin e dhënë, shprehin ato një ndërgjegje të gabuar, e cila i bindet një rendi të rremë të fakteve dhe kontribuon për ruajtjen e tij. Dhe kjo ndërgjegje e gabuar trupëzohet në aparatën mbizotërues teknik, i cili e riprodhon atë përsëri.

Ne jetojmë dhe vdesim në mënyrë racionale dhe produktive. Ne e dimë se shkatërrimi është çmimi i progresit sikurse vdekja është çmimi i jetës, se vetëmohimi dhe mundi janë parakushtet për kënaqësi dhe gëzim, se bizneset duhet të vazhdojnë patjetër dhe se alternativat janë Utopi. Kjo ideologji është pjesë e aparatit ekzistues shoqëror; ajo është një kusht i domosdoshëm për funksionimin e tij të vazhdueshëm dhe pjesë e racionalizmit të tij.

Megjithatë aparati e shpartallon qëllimin e tij vetjak, nëse qëllimi i tij është që të krijojë një ekzistencë humane mbi bazën e një natyre të humanizuar. Dhe nëse kjo nuk është qëllimi i tij, atëherë racionalizmi i tij është akoma më tepër i dyshimtë. Por ai është gjithashtu më logjik, sepse qysh në fillim negativja është [përmbahet] tek pozitivja, johumanja tek humanizimi, skllavërimi tek çlirimi. Kjo dinamikë është ajo e realitetit dhe jo e mendjes, por e një realiteti në të cilin mendja shkencore pati një rol vendimtar në bashkimin e arsyes teorike me atë praktike.

Shoqëria e riprodhoi veten në një ansambël teknik gjithnjë në rritje, të gjërave dhe marrëdhënieve, i cili përfshiu përdorimin teknik të njerëzve – me fjalë të tjera, lufta për ekzistencë dhe shfrytëzimi i njeriut dhe i natyrës u bënë akoma më shkencore dhe më racionale. Domethënia e dyfishtë e “racionalizimit” është me rëndësi në këtë kontekst. Menaxhimi shkencor dhe ndarja shkencore e punës e rriti gjerësisht produktivitetin : e sipërmarrjes ekonomike, politike dhe kulturore. Rezultati : standard më i lartë i jetesës. Në të njëjtën kohë dhe për të njëjtin shkak, kjo sipërmarrje racionale prodhoi një model mendjeje dhe sjelljeje, i cili i justifikoi dhe i nxori të larë madje dhe tiparet më shkatërruese dhe shtypëse të sipërmarrjes. Racionalizmi tekniko-shkencor dhe manipulimi saldohen bashkë në forma të reja të kontrollit social. A mund të mbetemi të kënaqur me hamendjen se kjo pasojë joshkencore është rezultat i një *zbatimi* specifik shoqëror të shkencës ? Unë mendoj se drejtimi i përgjithshëm, në të cilin ajo u zbatua, ishte i brendaqenësishëm për shkencën e pastër, madje dhe atje ku nuk u synuan qëllime praktike dhe se mund të identifikohet momenti ku Arsyeja teorike kthehet në praktikë shoqërore. Në këtë përpjekje unë do të kujtoj shkurt origjinat metodologjike të racionalizmit të ri duke e krahasuar atë me tiparet e modelit parateknologjik të diskutuar në kapitullin e mëparshëm.

Kuantifikimi i natyrës, që çoi në shpjegimin e saj me termat e strukturave matematike, e ndau realitetin nga të gjitha synimet e brendaqenësishme dhe rrjedhimisht e ndau të vërtetën nga e mira, shkencën nga etika. Pavarësisht sesa mund ta përcaktojë sot shkenca objektivitetin e natyrës dhe lidhjet reciproke ndërmjet pjesëve të saj, ajo prapëseprapë nuk mund ta kuptojë atë shkencërisht në aspektin e “qëllimeve finale”. Dhe pavarësisht sesa konstitutiv mund të jetë roli i subjektit si pikë vëzhgimi, matjeje dhe përlllogaritjeje, ky subjekt nuk mund ta luajë rolin e tij shkencor si aktor etik, estetik apo politik. Tensioni midis Arsyes në njërin anë dhe nevojave dhe dëshirave të popullsisë poshtë (e cila ka qenë objekt, por rrallë subjekt i Arsyes) nga ana tjetër, ka ekzistuar aty që nga fillimi i mendimit filozofik dhe shkencor. “Natyra e gjërave”, duke përfshirë dhe atë të shoqërisë, u përkufizua e tillë që ta justifikonte ndrydhjen dhe madje shtypjen si plotësisht racionale. Njohja e vërtetë dhe arsyeja kërkojnë sundimin mbi shqisat – dhe pse jo çlirimin prej tyre. Bashkimi i Logosit me Erosin çoi tashmë që

tek Platoni në epërsinë e Logosit; tek Aristoteli marrëdhënia midis Zotit dhe botës së lëvizur prej tij është “erotike” vetëm në aspektin e analogjisë. Si pasojë këputet hallka lidhëse delikate ontologjike midis Logosit dhe Erosit dhe racionalizmi shkencor lind si thelbësisht neutral. Çfarëdo gjë që natyra (duke përfshirë dhe njeriun) rropatet të fitojë, është shkencërisht racionale vetëm në formën e ligjeve të përgjithshme të lëvizjes – ligjeve fizike, ligjeve të kimisë apo biologjike.

Jashtë këtij racionalizmi, njeriu jeton në një botë të vlerave dhe vlerat të ndara nga realiteti objektiv bëhen subjektive. Rruga e vetme për të shpëtuar për to njëfarë vlefshmërie abstrakte dhe të padëmshme duket se është sanksionimi metafizik (e drejta hyjnore dhe natyrore). Por një sanksionim i tillë nuk është i verifikueshëm dhe kështu nuk është realisht objektiv. Vlerat mund të kenë një dinjitet më të lartë (moral dhe spiritual), por ato nuk janë *reale* dhe kështu përfillen më pak në biznesin real të jetës – e pikërisht aq më pak sa më lart ngrihen ato *mbi* realitetin.

I njëjti mosrealizim prek të gjitha idetë, të cilat në vetë natyrën e tyre nuk mund të verifikohen me anë të metodës shkencore. Pavarësisht se sa shumë ato mund të jenë pranuar, respektuar dhe sanksionuar, ato vuajnë në të drejtën e tyre vetjake ngaqë janë joobjektive. Por pikërisht mungesa që kanë në objektivitet i bën ato faktorë të kohezionit shoqëror. Idetë humanitare, fetare dhe morale janë vetëm “ideore”; ato nuk e shqetësojnë kaq tepër mënyrën ekzistuese të jetës dhe fakti që ato kundërshtohen nga një sjellje e diktuar nga domosdoshmëritë e përditshme të biznesit dhe politikës, nuk i shpall ato të pavlefshme.

Në qoftë se e Mira dhe e Bukura, Paqja dhe Drejtësia nuk mund të rrjedhin dot as nga kushtet ontologjike as dhe nga kushtet shkencore-racionale, atëherë ato logjikisht nuk mund të pretendojnë vlefshmëri dhe zbatim universal. Në aspektin e arsyes shkencore mbeten ato çështje të preferencës dhe as ringjallja e ndonjë lloji të filozofisë Aristoteliane apo Tomiste<sup>116</sup> nuk mund ta shpëtojë situatën, sepse ajo është *apriori* e hedhur poshtë nga arsyeja shkencore. Karakteri joshkencor i këtyre ideve e dobëson fatalisht opozitën ndaj realitetit ekzistues; idetë bëhen thjesht *ideale* dhe përmbajtja e tyre konkrete, kritike avullon në atmosferën etike apo metafizike.

Megjithatë në mënyrë paradoksale, bota objektive e lënë e pajisur vetëm me cilësi të kuantifikueshme, bëhet në objektivitetin e saj gjithnjë e më shumë e varur nga subjekti. Ky proces i gjatë fillon me algjebrizimin e gjeometrisë, i cili i zëvendëson figurat e “dukshme” gjeometrike me operacione të pastra mendore. Ai e gjen formën e tij ekstreme në disa konceptime të filozofisë bashkëkohore shkencore, sipas të cilave gjithë materia e shkencës së fizikës priret që të shkrihet në marrëdhënie matematikore ose logjike. Duket se po shpërbëhet vetë nocioni i një substance objektive, e cila spikat kundrejt subjektit. Nga drejtime shumë të ndryshme, shkencëtarët dhe filozofët e shkencës po mbërrijnë në hipoteza të ngjashme në përjashtimin e llojeve të veçanta të entiteteve.

---

<sup>116</sup> Shënim i përkthyesit. Dokrina e Thomas fon Aquinos (1224 ose 1225 ÷ 1274) dhe e pasuesve të tij; skolastik, filozof dhe teolog italian.

Për shembull, fizika “nuk mat cilësitë objektive të botës së jashtme dhe materiale - këto janë vetëm rezultate të fituara gjatë kryerjes së operacioneve të tilla”<sup>117</sup>. Objektet vazhdojnë të ekzistojnë vetëm si “ndërmjetësa të volitshëm”, si “postulate të vjetëruara kulturore”<sup>118</sup>. Dendësia dhe patejdukshmëria e gjërave avullojnë : bota objektive e humbet karakterin e saj “të papranueshëm”, kundërvënien e saj ndaj subjektit. Përveç interpretimit të saj në aspektin e metafizikës Pitagoriane-Platonike, Natyra e matematizuar, realiteti shkencor shfaqet si realitet ideor.

Këto janë deklaramë ekstreme dhe hidhen poshtë nga interpretime më konservative, të cilat këmbëngulin se tezat në fizikën bashkëkohore u referohen ende “gjërave fizike”<sup>119</sup>. Por gjërat fizike dalin se janë “ngjarje fizike” dhe atëherë tezat u referohen (dhe u referohen *vetëm*) vetive dhe marrëdhënive [lidhjeve] që karakterizojnë lloje të ndryshme të gjërave fizike dhe të proceseve fizike<sup>120</sup>. Max Borni deklaroi :

“... the theory of relativity ... has never abandoned all attempts to assign properties to matter ...”. But “often a measurable quantity is not a property of a thing, but a property of its *relation* to other things ... Most measurements in physics are not directly concerned with the things which interest us, but with some kind of projection, the word taken in the widest possible sense”<sup>121</sup>.

Dhe W. Heisenbergu : “Ajo që ne përcaktojmë matematikisht është vetëm në një pjesë të vogël “fakt objektiv”, në pjesën më të madhe është ajo një pasqyrë e përgjithshme e mundësive”<sup>122</sup>.

Tani “ngjarjet”, “marrëdhëniet”, “projeksionet”, “mundësitë” mund të jenë me plot kuptim objektive vetëm për një subjekt - jo vetëm në aspektin e vëzhgueshmërisë dhe matshmërisë, por edhe në aspektin e vetë strukturës së ngjarjes apo të marrëdhënies. Me fjalë të tjera subjekti në këtë rast është një subjekt *konstitutiv* [përbërës] - d.m.th. një subjekt i mundshëm, për të cilin patjetër duhet dhe mund të merren me mend disa *të dhëna* si ngjarje apo marrëdhënie. Në qoftë se është kështu, atëherë do të ishte ende i vërtetë deklarimi i Reichenbachut se tezat në fizikë mund të formulohen pa iu referuar

---

<sup>117</sup> Herbert Dingler, në : *Nature*, vol. 168 (1951), f. 630.

<sup>118</sup> W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press (1953), f. 44. Quine flet për “mitin e objekteve fizike” dhe thotë që “për sa i përket mbështetjes epistemologjike objektet fizike dhe perënditë (e Homerit) ndryshojnë vetëm në shkallë dhe jo në lloj” (*ibid.*). Por miti i objekteve fizike është superior nga ana epistemologjike “në atë që ai është shfaqur më i efektshëm se mitet e tjera si një mjet për të përpunuar një strukturë të zbatueshme në fluksin e eksperiencës”. Vlerësimi i konceptit shkencor në aspektin e “i efektshëm”, “mjet” dhe “i zbatueshëm” nxjerr në dritë elementët e tij manipulativë-teknologjikë.

<sup>119</sup> H. Reichenbach, në : Philipp G. Frank (botues), *The Validation of Scientific Theories*, (Boston, Beacon Press, 1954), f. 85 f (cituar nga Adolf Grünbaum).

<sup>120</sup> Adolf Grünbaum, *ibid.*, f. 87 f.

<sup>121</sup> “... teoria e relativitetit nuk i ka braktisur kurrë të tëra përpjekjet për t’i dhënë materies vetitë”. Por “shpesh një madhësi e matshme nuk është një veti e një gjëje, por një veti e *lidhjes* [marrëdhënies] së saj me gjërat e tjera ... Shumica e matjeve në fizikë nuk kanë të bëjnë direkt me gjërat që na interesojnë, por me një lloj projeksioni, fjala e marrë në sensin më të gjërë të mundshëm”. Max Born, *Physical Reality*, në : *Philosophical Quarterly*, 3, 143 (1953). (Shkrimi italik është prej meje).

<sup>122</sup> “Über den Begriff ‘Abgeschlossene Theorie’”, në : *Dialectica*, vol. VI, Nr. 1, 1948, f. 333.

një vëzhguesi *faktik* dhe “defekti nëpërmjet vëzhgimit” nuk është për shkak të vëzhguesit human, por për shkak të instrumentit si “gjë fizike”<sup>123</sup>.

Sigurisht ne mund të pranojmë se ekuacionet e krijuara nga fizika matematike shprehin (formulojnë) konstelacionin faktik të atomeve, d.m.th. strukturën objektive të materies. Pa patur parasysh ndonjë subjekt “të jashtëm” të vëzhgueshëm dhe të matshëm, subjekti A mund “ta përfshijë” B-në, mund “t’i paraprijë” B-së, mund ta ketë B-në “si rezultat”; B-ja mund të jetë “ndërmjet” C-së, mund të jetë “më e madhe se” C-ja etj. – sidoqoftë do të ishte ende e vërtetë se këto marrëdhënie nënkuptojnë vendndodhjen, dallimin dhe identitetin në diferencën midis A-së, B-së, C-së. Ato nënkuptojnë kështu aftësinë e *të qenit* identik në diferencë, e *të qenit* i lidhur me ... në një mënyrë specifike, e *të qenit* rezistent ndaj lidhjeve të tjera etj. Vetëm kjo aftësi do të ishte në vetë materien dhe atëherë vetë materia do të ishte objektivist e strukturës së mendjes – një interpretim që përmban një element të fortë idealist : “... objektet e pajeta i integrojnë pa ngurrim, pa gabim, thjesht nëpërmjet ekzistencës së tyre ekuacionet për të cilët ato nuk dinë asgjë. Subjektivisht natyra nuk është e mendjes; ajo nuk mendon në aspektin matematikor. Por objektivist natyra është e mendjes; ajo mund të mendohet në aspektin matematikor”<sup>124</sup>.

Një interpretim më pak idealist ofrohet nga Karl Popperi<sup>125</sup>, i cili mendon se në zhvillimin e saj historik shkencë fizike nxjerr në shesh dhe përcakton shtresa të ndryshme të të njëjtit realitet objektiv. Në këtë proces shfuqizohen konceptet e tejkaluara nga ana historike dhe qëllimi i tyre integrohet në konceptet pasuese – një interpretim, që duket se e nënkupton progresin drejt bërthamës së vërtetë të realitetit, d.m.th. drejt të vërtetës absolute. Ose përndryshe mund të rezultojë se realiteti është një bulb pa bërthamë dhe vetë koncepti i të vërtetës shkencore mund të jetë në rrezik.

Unë nuk pretendoj se filozofia e fizikës bashkëkohore e mohon ose e vë vetëm në dyshim realitetin e botës së jashtme, por që ajo në një apo mënyrë tjetër e lë pezull gjykimin lidhur me atë se çfarë mund të jetë vetë realiteti apo që e konsideron vetë pyetjen si të pakuptimtë dhe të papërgjigje. Po të bëhet një princip metodologjik, ky pezullim ka një pasojë të dyfishtë : (a) ai fuqizon zhvendosjen e theksit teorik nga ai metafizik “Çfarë është ... ?” në atë funksional “Si ... ?” dhe (b) ai krijon një siguri praktike (megjithëse kurrësi absolute), e cila në operacionet e saj me materien është me ndërgjegje të pastër e lirë nga angazhimi ndaj ndonjë substance jashtë kontekstit operacional. Me fjalë të tjera teorikisht, transformimi i njeriut dhe i natyrës nuk ka qasë të tjera objektive sesa ato të ofruara nga faktualiteti i palatuar i materies dhe nga rezistenca e saj ende e pamposhtur ndaj njohjes dhe kontrollit. Në shkallën me të cilën ky konceptim bëhet i zbatueshëm dhe efektiv në realitet, ky i fundit afrohet si një sistem (hipotetik) i mjeteve; metafizikja “të qenit si i tillë” i hap rrugën “qenies [të qenit] – instrument”. Për më tepër, i provuar në efektshmërinë e tij, vepron ky konceptim si një

<sup>123</sup> Philipp G. Frank, *vepër e cituar*, f. 85.

<sup>124</sup> C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature* (Chicago : University Chicago Press, 1949), f. 20.

<sup>125</sup> Në : *British Philosophy in the Mid-Century* (N.Y. : Macmillan, 1957), botues C. A. Mace, f. 155ff. Po ashtu : Mario Bunge, *Metascientific Queries* (Springfield, III : Charles C. Thomas 1959), f. 108ff.

*apriori* - ai e paracakton që më parë eksperiencën, ai *projekton* drejtimin e transformimit të natyrës, ai organizon të tërën.

Ne sapo pamë se filozofia bashkëkohore e shkencës dukej se po luftonte me një element idealist dhe në formulimet e saj ekstreme dukej se po lëvizte rrezikshëm shumë afër një koncepti idealist të natyrës. Megjithatë mënyra e re e të menduarit e ngre idealizmin përsëri “mbi këmbët e veta”. Hegeli e përmbloodhi ontologjinë idealiste : në qoftë se Arsyeya është emëruesi i përbashkët i subjektit dhe i objektit, është ajo kështu si sinteza e *të kundërtave*. Me këtë ide e kuptonte ontologjia *tensionin* midis subjektit dhe objektit; ai ishte i ngopur me konkretësi. Realiteti i Arsyes që përhapja e këtij tensioni në natyrë, histori, filozofi. Madje dhe sistemi më ekstrem monist e ruajti kështu idenë e një substance, e cila shpaloset në subjekt dhe objekt – ideja e një realiteti antagonist. Shpirti shkencor e ka dobësuar gjithnjë e më shumë këtë antagonizëm. Filozofia moderne shkencore mund të fillojë lehtësisht me nocionin e dy substancave, *res cogitans* dhe *res extensa* – por meqë materia e shtrirjes bëhet e kuptueshme me anë të ekuacioneve matematikore, të cilët të transferuar në teknologji e “riprodhojnë” këtë materie, *res extensa* e humbet karakterin e saj si substancë e pavarur. “Ndarja e vjetër e botës në procese objektive në hapësirë dhe kohë nga njëra anë dhe mendja ku këto procese pasqyrohen nga ana tjetër – me fjalë të tjera dallimi karteziar [i Dekartit] midis *res cogitans* dhe *res extensa* nuk është më një pikënisje e përshtatshme për kuptimin tonë të shkencës moderne”<sup>126</sup>.

Ndarja karteziare e botës ka qënë vënë në dyshim edhe në themelet e saj vetjake. Husserli vuri në dukje se *Ego*-ja karteziare në analizë të fundit nuk ishte realisht një substancë e pavarur, por ishte më shumë “mbetja” ose caku i kuantifikimit; duket se ideja e Galileit për botën si një *res extensa* “universale dhe absolutisht e pastër” sundonte *apriori* mbi konceptimin karteziar<sup>127</sup>. Në këtë rast dualizmi karteziar do të ishte mashtrues dhe egosubstanca [unësubstanca] menduese e Dekartit do të ishte kushërirë me *res extensa* duke e thënë që më parë subjektin shkencor të vëzhgimit dhe matjes së kuantifikueshme. Dualizmi i Dekartit do të nënkuptonte tashmë mohimin e tij; ai më shumë do ta pastronte sesa do ta bllokonte rrugën drejt krijimit të një universi njëdimensional shkencor, në të cilin natyra është “objektivisht e mendjes” d.m.th. e subjektit. Dhe ky subjekt është i lidhur me botën e tij në një mënyrë shumë speciale :

“... la nature est mise sous le signe de l’homme actif, de l’homme inscrivant la technique dans la nature”<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> W. Heisenberg, *The Physicist’s Conception of Nature* (London : Hutchinson, 1958), f. 29. Në librin e tij *Physics and Philosophy* (London : Allen and Unwin, 1959), f. 83, Heisenbergu shkruan : “Për fizikantin atomist “gjëja në vetvete”, nëse ai e përdor ndonjëherë këtë koncept, është në fund të fundit një strukturë matematike; por kjo strukturë, ndryshe nga Kanti, është deduktuar indirekt nga eksperiencia”.

<sup>127</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, botuar nga W. Biemel, Den Haag : Nijhoff 1954, f. 81.

<sup>128</sup> “Natyra vihet nën shenjën e njeriut aktiv, e njeriut që skalit teknikën në natyrë”. Gaston Bachelard, *L’Activité rationaliste de la physique contemporaine* (Paris, Presses Universitaires, 1951) f. 7 duke iu referuar Marksit dhe Engelsit, *Die Deutsche Ideologie* (përkth. Molitor, f. 163f).



Shkenca e natyrës zhvillohet nën *apriorinë teknologjike*, e cila e projekton natyrën si mjet potencial, si lëndë për kontroll dhe për organizim. Dhe perceptimi i natyrës si mjet (hipotetik) i *paraprin* zhvillimit të çdo organizimi të veçantë teknik :

“Njeriu modern del ... si prodhues imponues ... dhe tërësia e botës së objekteve lihet në dorë, e vihet nën urdhër të prodhimit (Herstellen) imponues ... dhe qysh në fillim bëhet ajo material”. “Sepse përdorimi i makinerive dhe fabrikimi i makinave nuk është tashmë vetë teknika, por thjesht një instrument i përshtatshëm për realizimin (Einrichtung) e esencës së teknikës në lëndën e saj të parë objektive”<sup>129</sup>.

*Aprioria* teknologjike është në këtë vështrim një *apriori* politike meqenëse transformimi i natyrës ka si pasojë atë të njeriut dhe meqenëse “krijimet e bëra nga njeriu” vijnë prej një ansambli shoqëror dhe kthehen përsëri atje. Megjithatë ndonjë mund të këmbëngulë se makineria e universit teknologjik “si e tillë” është indiferente ndaj qëllimeve politike – ajo vetëm mund ta revolucionarizojë ose ta ngadalësojë një shoqëri. Një makinë llogaritëse elektronike mund t’iu shërbejë njëjloj një administrate kapitaliste apo socialiste; një ciklotron mund të jetë një vegël pune njëjloj e efektshme për një parti në favor të luftës apo për një parti në favor të paqes. Ky neutralitet kundërshtohet në deklarimin polemizues të Marksit se “mulliri me dorë jep një shoqëri me feudalë, mulliri me avull një shoqëri me kapitalistë industrialistë”<sup>130</sup>. Dhe ky deklaram është modifikuar më tej në vetë teorinë Marksiste : mënyra shoqërore e prodhimit, jo teknika, është faktori bazë historik. Megjithatë kur teknika bëhet forma universale e prodhimit material, qarkon ajo një kulturë të tërë; ajo projekton një totalitet historik – një “botë”.

A mund të themi se evolucioni i metodës shkencore “pasqyron” thjesht transformimin e realitetit natyror në një realitet teknik në procesin e qytetërimit industrial ? Ta formulosh marrëdhënien midis shkencës dhe shoqërisë në këtë mënyrë do të thotë të pranosh dy fusha dhe ngjarje të ndara, që takohen njëra me tjetrën, konkretisht (1) shkencën dhe mendimin shkencor me konceptet e tyre të brendshme dhe të vërtetën e tyre të brendshme dhe (2) përdorimin dhe zbatimin e shkencës në realitetin shoqëror. Me fjalë të tjera pavarësisht se sa e ngushtë mund të jetë lidhja midis të dy zhvillimeve, ato nuk nënkuptojnë dhe nuk përcaktojnë njëra tjetrën. Shkenca e pastër nuk është shkencë e zbatuar; ajo e ruan identitetin e vet dhe vlefshmërinë pavarësisht [më vite nga, veçan] shfrytëzimit të saj. Për më tepër ky nocion i *neutralitetit* esencial të shkencës zgjerohet dhe gjen përdorim gjithashtu edhe në teknikë. Makina është indiferente kundrejt përdorimeve shoqërore, të cilave u nënshtrohet, me kusht që ato përdorime të mbeten brenda kapaciteteve të saj teknike.

Duke pasur parasysh karakterin e brendshëm instrumentalist të metodës shkencore, ky interpretim shfaqet i papërshtatshëm. Midis mendimit shkencor dhe zbatimit të tij, midis universit të ligjërimit shkencor dhe universit të ligjërimit dhe sjelljes së zakonshme duket se mbizotëron një marrëdhënie më e ngushtë – një marrëdhënie, ku që të dy lëvizin në të njëjtën logjikë dhe racionalizëm të sundimit.

---

<sup>129</sup> Martin Heidegger, *Holzwege* (Frankfurt, Klostermann, 1950), f. 266ff. Shih gjithashtu librin e tij *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen : Günther Neske, 1954), f. 22, 29.

<sup>130</sup> *Das Elend der Philosophie*, Berlin 1952, f. 130.

Në një zhvillim paradoksal, përpjekjet shkencore për të vërtetuar objektivitetin e rreptë të natyrës çuan në një çmaterializim në rritje të natyrës : “Ideja e natyrës së pafundme që ekziston si e tillë, kjo ide që ne patjetër duhet ta braktisim, është miti i shkencës moderne. Shkenca nisi duke shkatërruar mitin e Mesjetës. Dhe tani shkenca shtrëngohet nga vetëvijueshmëria e saj që të kuptojë se ajo në vend të tij thjesht ka ngritur një tjetër mit”<sup>131</sup>.

Procesi që fillon me eliminimin e substancave të pavarura dhe të qëllimeve finale mbërrin në ideizimin e objektivitetit. Por ai është një ideizim shumë specifik, gjatë të cilit objekti formohet në një marrëdhënie krejtësisht *praktike* me subjektin :

“Dhe çfarë është materie ? Në fizikën atomike materia përcaktohet nëpërmjet reagimeve të saj të mundshme ndaj eksperimenteve të njeriut dhe nëpërmjet ligjeve matematike - d.m.th. mendore -, të cilëve ajo u bindet. Ne po e *përkufizojnë* materien si një objekt të mundshëm të manipulimit nga njeriu”<sup>132</sup>.

Në qoftë se është kështu, atëherë shkenca është bërë në vetvete teknologjike : “Shkenca pragmatike ka tablonë e natyrës, që është e volitshme për epokën teknike”<sup>133</sup>. Në shkallën me të cilën ky operacionalizëm bëhet qendra e ndërmarrjes shkencore, racionalizmi merr formën e interpretimit, organizimit dhe trajtimit metodik të materies si *lëndë* e thjeshtë e kontrollit, si mjet që është i përshtatshëm për të gjitha qëllimet dhe synimet – mjet *per se*, “në vetvete”.

Qëndrimi “korrekt” ndaj mjetit është përjasje *teknike*, logosi korrekt është *teknologji*, e cila projektton dhe i përgjigjet një *realiteti teknologjik*<sup>134</sup>. Në këtë realitet, materia është “neutrale” sikurse edhe shkenca; objektiviteti as nuk ka një telos [synim, qëllim të fundit] në vetvete, as është ai i strukturuar sipas një telosi. Por është pikërisht karakteri i saj neutral, i cili e lidh objektivitetin me një subjekt specifik historik – konkretisht me ndërgjegjen që mbizotëron në shoqëri, me anë të së cilës dhe për të cilën ky neutralitet krijohet. Ai funksionon pikërisht tek abstraksionet, të cilat përbëjnë racionalizmin e ri – më shumë si një faktor i brendshëm se i jashtëm. Operacionalizmi i pastër dhe i zbatuar, arsyeja teorike dhe praktike, sipërmarrja shkencore dhe e biznesit kryejnë reduktimin e cilësive sekondare në primare, kuantifikimin dhe abstraktimin nga “llojet e veçanta të entiteteve”.

Racionalizmi i shkencës së pastër është vërtet i lirë nga vlerat dhe nuk vë si kusht ndonjë qëllim praktik; ai është “neutral” ndaj të gjitha vlerave të jashtme, të cilat mund t’i imponohen atij. Por ky neutralitet është një karakteristikë *pozitive*. Racionalizmi shkencor sjell si pasojë një organizim specifik shoqëror, pikërisht sepse ai projektton formën e thjeshtë (ose materien e thjeshtë – këtu konvergojnë termat që janë të kundërt

---

<sup>131</sup> C. F. von Weizsäcker, *The History of Nature*, vepër e cituar, f. 71.

<sup>132</sup> *Ibid.*, f. 142 (theksimi është i Marcuses).

<sup>133</sup> *Ibid.*, f. 71.

<sup>134</sup> Unë shpresoj se nuk do të jem keqkuptuar sikur po lë të kuptohet se konceptet e fizikës matematike janë parashikuar qysh në fillim si “vegla”, se ato kanë një qëllim teknik, praktik. Teknologjik është më shumë “intuita” *apriori* ose perceptimi i universit, në të cilin lëviz shkenca dhe në të cilin ajo formohet si shkencë e *pastër*. Shkenca e pastër mbetet e lidhur me *apriorinë*, prej të cilës ajo abstrakton. Ndoshta mund të jetë më e qartë po të flasim për *horizontin instrumentalist* të fizikës matematike. Shih Suzanne Bachelard, *La conscience de rationalité* (Paris, Presses Universitaires, 1958), f. 31.

në raste të tjera), e cila praktikisht mund t'i përulet çdo qëllimi. Formalizimi dhe funksionalizimi janë, *përpara* çdo zbatimi, "forma e pastër" e një praktike konkrete shoqërore. Ndërsa shkenca e çliroi natyrën nga të gjitha qëllimet e brendaqenësishme dhe e zhveshi materien nga të gjitha cilësitë, me përjashtim të cilësive të kuantifikueshme, shoqëria i çliroi njerëzit nga hierarkia e "natyrshme" e varësisë personale dhe i lidhi ata njëri me tjetrin në përputhje me cilësitë e kuantifikueshme – domethënë si njësi të fuqisë abstrakte për punë, e llogaritshme në njësitë e kohës. "Falë racionalizimit të mënyrave të punës, eliminimi i cilësive, kthimi i tyre në funksione transferohet nga universi i shkencës në atë të eksperiencës së përditshme"<sup>135</sup>.

A ekziston midis dy proceseve të kuantifikimit shkencor dhe shoqëror paralelizëm dhe shkakësi apo lidhja e tyre është thjesht vepër e një këndvështrimi të mëpasshëm sociologjik? Diskutimi paraprirës parashtrori se racionalizmi i ri shkencor ishte në vetvete operacional, pikërisht në abstraktësinë dhe pastërtinë e tij, meqë ai zhvillohej nën një horizont instrumentalist. Vëzhgimi dhe eksperimenti, organizimi metodik dhe bashkërendimi i të dhënave, i tezave dhe konkluzioneve nuk veprojnë kurrë në një hapësirë të pastrukturuar, neutrale, teorike. Projekti i njohjes përfshin operacione mbi objektet ose abstraksione nga objektet, të cilat zhvillohen në një univers të dhënë të ligjërit dhe të veprimit. Shkenca vëzhgon, përlllogarit dhe teorizon nga një pozicion në këtë univers. Yjet që vrojtoi Galilei ishin po ata të njëjtët në antikitetin klasik, por ishte univers tjetër ligjërit dhe veprimi – shkurt, realiteti tjetër shoqëror hapi drejtimin e ri dhe gamën e vëzhgimit si dhe mundësitë e renditjes së të dhënave të vëzhguara. Unë nuk po përzihem këtu me marrëdhënien historike midis racionalizmit shkencor dhe shoqëror në fillim të periodës moderne. Qëllimi im është që të demonstrojë karakterin e *brendshëm* instrumentalist të këtij racionalizmi shkencor, në sajë të të cilit racionalizmi është *apriori* teknologji, dhe *aprioria* e një teknologjie *specifike* – domethënë teknologji si formë e kontrollit dhe sundimit social.

Mendimi modern shkencor për aq sa është i pastër nuk projektton as synime të veçanta praktike as dhe forma të veçanta të sundimit. Megjithatë nuk ekziston një gjë e tillë si sundimi *per se*. Kur teoria shkon para, abstrakton ajo nga një kontekst faktik teleologjik ose e hedh poshtë atë – atë të universit të dhënë, konkret të ligjërit dhe të veprimit. Është brenda vetë këtij universi, ku zhvillohet ose nuk zhvillohet projekti shkencor, ku teoria i ngjiz ose nuk i ngjiz alternativat e mundshme, ku hipotezat e saj e përmbysin ose e zgjerojnë realitetin e parainstaluar.

Principet e shkencës moderne ishin *apriori* të strukturuar në një mënyrë të atillë që ato të mund të shërbenin si instrumente konceptore për një univers të kontrollit vetëlëvizës, produktiv; operacionalizmi teorik iu përgjigj në fund të fundit operacionalizmit praktik. Metoda shkencore, e cila çoi në një sundim gjithnjë e më të efektshëm të natyrës livroi kështu konceptet e pastra si edhe instrumentet për sundimin gjithnjë e më të efektshëm të njeriut prej njeriut *nëpërmjet* sundimit të natyrës. Arsyeja teorike duke mbetur e pastër dhe neutrale hyri në shërbim të arsyes praktike. Shkrirja doli e leverdishme për të dyja. Sot sundimi po e përjetëson dhe po e zgjeron veten jo

---

<sup>135</sup> M. Horkheimer and T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, vepër e cituar f. 50 (përkthim i Marcuses).

vetëm nëpërmjet teknologjisë, por *si* teknologji dhe kjo e fundit livron ligjësimin e madh të pushtetit politik në zgjerim, i cili përthith të gjitha sferat e kulturës.

Në këtë univers, teknologjia livron gjithashtu racionalizimin e madh të robërisë së njeriut dhe demonstroi pamundësinë "teknike" për të qenë autonom, për të vendosur vetë për jetën vetjake. Sepse kjo robëri nuk shfaqet as si irracionale dhe as si politike, por më shumë si nënshtrim ndaj aparatit teknik, i cili i zgjeron komoditetet e jetës dhe rrit produktivitetin e punës. Kështu racionalizmi teknologjik më shumë e mbron sesa e fshin ligjshmërinë e sundimit dhe horizonti instrumentalist i arsyes hapet në një shoqëri racionalisht totalitare.

"On pourrait nommer philosophie autocratique des techniques celle qui prend l'ensemble techniques comme un lieu où l'on utilise les machines pour obtenir de la puissance. La machine est seulement un moyen; la fin est la conquête de la nature, la domestication des forces naturelles au moyen d'un premier asservissement : la machine est un esclave qui sert à faire d'autres esclaves. Une pareille inspiration dominante et esclavagiste peut se rencontrer avec une requête de liberté pour l'homme. Mais il est difficile de se libérer en transférant l'esclavage sur d'autres êtres, hommes, animaux ou machines; régner sur un peuple de machines asservissant le monde entier, c'est encore régner, et tout règne suppose l'acceptation des schèmes d'asservissement"<sup>136</sup>.

Dinamika e pareshtur e përparimit teknik u ngop me përmbajtje politike dhe Logosi i teknikës u shndërrua në Logos të skllavërisë [zgjedhës] së vazhdueshme. Forca çliruese e teknologjisë - instrumentalizimi i gjërave - shndërrohet në pranga të çlirimit, ajo kthehet në instrumentalizim të njeriut.

Ky interpretim do ta lidhte projektin shkencor (metodën dhe teorinë), *përpara* çdo zbatimi dhe shfrytëzimi, me një projekt specifik shoqëror dhe do ta shihte lidhjen pikërisht në formën e brendshme të racionalizimit shkencor, pra në karakterin funksional të koncepteve të tij. Me fjalë të tjera universi shkencor (d.m.th. jo tezat e veçanta mbi strukturën e materies, mbi energjinë, bashkëveprimin e tyre etj, por projektioni i natyrës si materie e kuantifikueshme, që drejton përjasjen hipotetike ndaj objektivitetit dhe shprehjen matematiko-logjike të tij) do të ishte horizonti i një praktike konkrete shoqërore, e cila do të ishte e *ruajtur* në zhvillimin e projektit shkencor.

Por madje dhe duke pranuar instrumentalizimin e brendshëm të racionalizimit shkencor, kjo hipotezë nuk do ta argumentonte ende vlefshmërinë sociologjike të projektit shkencor. Ta zëmë se formimi i koncepteve më abstrakte shkencore ruan ende marrëdhënien reciproke midis subjektit dhe objektit në një univers të dhënë të ligjërimin

---

<sup>136</sup> "Do mund ta quanim filozofi autokratike të teknikës, atë që ansamblin teknik e kupton si një vend, ku makinat përdoren për të fituar pushtet. Makina është vetëm një mjet; qëllimi është pushtimi i natyrës, zbutja e forcave të natyrës me anën e një skllavërimi parësor : makina është një skllav, i cili shërben për të bërë skllavë të tjerë. Një frymëzim i tillë për sundim dhe skllavërim mund të puqet me një kërkesë për lirinë e njeriut. Por është e vështirë që të çlirohesh duke e transferuar skllavërinë në qenie të tjera, njerëz, kafshë apo makina; të sundosh [mbretërosh] mbi një tërësi makinash, të cilat nënshtrajnë [robërojnë] tërë botën, do të thotë që të sundosh [mbretërosh] ende dhe çdo sundim [mbretërim] presupozon pranimin e skemave të nënshtrimit [robërimit]". Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, (Paris : Aubier, 1958), f. 127.

dhe të veprimit, atëherë hallka lidhëse midis arsyes teorike dhe praktike mund të kuptohet edhe në mënyra krejtësisht të ndryshme.

Një interpretim i tillë i ndryshëm ofrohet nga Jean Piaget në “epistemologjinë e tij gjenetike [teoria gjenetike e njohjes]”. Piaget e interpreton formimin e koncepteve shkencore në kushtet e abstraktive të ndryshme, prej një marrëdhënieje të përgjithshme reciproke midis subjektit dhe objektit. Abstraksioni nuk del as nga objekti i thjeshtë, ku subjekti funksionon vetëm si pikë neutrale e vëzhgimit dhe e matjes, as dhe nga subjekti si mjet i Arsyes së pastër kognitive [njohëse]. Piaget e dallon procesin e njohjes në matematikë nga ai në fizikë. I pari është abstraktim “à l’intérieur de l’action comme telle” :

“Contrairement à ce que l’on dit souvent, les êtres mathématiques ne résultent donc pas d’une abstraction à partir des objets, mais bien d’une abstraction effectuée au sein des actions comme telles. Réunir, ordonner, déplacer, etc. sont des actions plus générales que penser, pousser, etc. parce qu’elles tiennent à la coordination même de toutes les actions particulières et entrent en chacune d’elles à titre de facteur coordinateur ...”<sup>137</sup>.

Teoremat matematike shprehin kështu “une accommodation générale à l’objet” – në kontrast me përshtatjet e veçanta, të cilat janë karakteristike për teoremat e vërteta në fizikë. Logjika dhe logjika matematike janë “une action sur l’objet quelconque, c’est-à-dire une action accommodée de façon générale”<sup>138</sup> dhe ky “action” është me vlefshmëri të përgjithshme për atë që “cette abstraction ou différenciation porte jusqu’au sein des coordinations héréditaires puisque les mécanismes coordinateurs de l’action tiennent toujours, en leur source, à des coordinations réflexes et instinctives”<sup>139</sup>.

Në fizikë abstraktimi del nga objekti, por vjen në sajë të veprimeve specifike nga ana e subjektit, kështu abstraktimi merr domosdoshmërisht një formë logjiko-matematike, sepse : “des actions particulières ne donnent lieu à une connaissance que coordonnées entre elles et que cette coordination est, par sa nature même, logico-mathématique”<sup>140</sup>. Abstraktimi në fizikë shpie domosdoshmërisht sërish tek abstraktimi logjiko-matematik dhe ky i fundit është, si koordinim i pastër, forma e përgjithshme e veprimit – “veprim si i tillë” (“action comme telle”). Dhe ky koordinim krijon objektivitetin, sepse ai i ruan strukturat e trashëgueshme “refleksive dhe instinktive”.

---

<sup>137</sup> “Në kundërshtim me atë që thuhet shpesh, entitetet matematike nuk rezultojnë pra nga një abstraktim që nisat nga objektet, por më shumë prej një abstraktimi të kryer në gjirin e aksioneve si të tilla. Bashkimi, renditja, lëvizja etj. janë aksione më të përgjithshme se të menduarit, të shtyturit etj. sepse ato mbajnë pikërisht në koordinim të gjitha aksionet e veçanta dhe hyjnë në secilën prej tyre si faktor koordinues”. *Introduction à l’épistémologie génétique*, volumni III, (Paris : Presses Universitaires, 1950), f. 287.

<sup>138</sup> “një veprim mbi një objekt çfarëdo, d.m.th. një veprim i përshtatur në mënyrë të përgjithshme” *Ibid.*, f. 288.

<sup>139</sup> “Ky abstraktim ose diferencim shtrihet deri në gjirin e koordinimeve të trashëgueshme, meqë mekanizmat koordinues të veprimit, në zanafillën e tyre, janë gjithmonë të lidhur me koordinime refleksive dhe instinktive”. *Ibid.*, f. 289.

<sup>140</sup> “... veprimet e veçanta çojnë drejt njohjes veçse kur janë të koordinuara njëra me tjetrën dhe ky koordinim është, nga vetë natyra e tij, logjiko-matematik”. *Ibid.*, f. 291.

Interpretimi i Piagetit pranon [njeh] karakterin e brendshëm praktik të arsyes teorike, por e nxjerr atë nga një strukturë e përgjithshme e veprimit, e cila në analizë të fundit është një strukturë e trashëgueshme, biologjike. Metoda shkencore do të mbështetej përfundimisht mbi një themel biologjik, i cili është mbihistorik (ose më saktë infrahistorik). Për më tepër, ta zëmë se çdo njohje shkencore presupozon koordinimin e veprimeve të veçanta, unë nuk e kuptoj përse një koordinim i tillë “në vetë natyrën e tij” është logjiko-matematik – përveçse kur “veprimet e veçanta” janë operacione shkencore të fizikës moderne, ku në këtë rast interpretimi do të ishte një rreth vicioz.

Në kontrast me analizën më shumë psikologjike dhe biologjike të Piagetit, Husserli ka ofruar një epistemologji gjenetike, e cila përqendrohet në strukturën shoqërore-historike të arsyes shkencore. Unë do t’i referohem këtu veprës<sup>141</sup> së Husserlit vetëm për aq sa ajo thekson shkallën, në të cilën shkenca moderne është “metodologjia” e një realiteti të paradhënë historik, brenda universit të të cilit ajo lëviz.

Husserli nisat nga fakti se matematizimi i natyrës çoi në njohjen e vlefshme praktike : në ndërtimin e një realiteti “ideal”, i cili mund të “bashkëlidhet” në mënyrë të efektshme me realitetin *empirik* (f. 19; 42). Por arritja shkencore nga ana tjetër kishte lidhje me një praktikë parashkencore, e cila përbënte bazën fillestare (das “Sinnesfundament” = bazën e perceptimit me anë të shqisave) të shkencës së Galileit. Kjo bazë parashkencore e shkencës në botën praktike (Lebenswelt), e cila përcaktonte strukturën teorike, nuk u muar parasysh nga Galilei; për më tepër zhvillimi i mëtejshëm i shkencës e mbuloi atë (wurde verdeckt). Rezultati që iluzioni se matematizimi i natyrës krijonte një “të vërtetë autonome (eigenständige) absolute” (f. 49 f.), ndërsa në realitet ai mbetej një metodë dhe teknikë specifike për Lebenswelt-in [botën praktike, botën e praktikës jetësore]. *Petku ideor (Ideenkleid)* i shkencës matematike është kështu një petk i *simboleve*, i cili e përfaqëson dhe në të njëjtën kohë e maskon (*vertritt* dhe *verkleidet*) botën praktike (f. 52).

Cili është qëllimi fillestar, parashkencor dhe përmbajtja, që është ruajtur në strukturën konceptore të shkencës? *Arti i matjes* zbulon në praktikë mundësinë e përdorimit të disa formave bazë, trupave dhe marrëdhënieve, të cilat janë botërisht “të disponueshme si identikisht të njëjta, për të përcaktuar dhe llogaritur me saktësi objektet empirike dhe marrëdhëniet” (f. 25). Nëpërmjet çdo abstraktimi dhe përgjithësimi, metoda shkencore e ruan (dhe e maskon) strukturën e saj parashkencore-teknike; zhvillimi i të parës e përfaqëson (dhe e maskon) zhvillimin e të dytës. Kështu gjeometria klasike “idealizon” praktikën e rilevimit dhe të matjes së tokës (Feldmesskunst). Gjeometria është teoria e objektifikimit [sendëzimit] praktik.

Sigurisht algjebra dhe logjika matematike ndërtojnë një realitet pastërtisht të idealizuar, të çliruar nga pasiguritë e paparashikueshme dhe veçoritë e Lebenswelt-it dhe të subjekteve që jetojnë në të. Megjithatë ky konstruksion i idealizuar është teoria dhe teknika e “idealizimit” të Lebenswelt-it të ri : në “praktikën matematike ne arrijmë atë që na është mohuar në praktikën empirike, d.m.th. *ekzaktësinë*. Sepse për trajtat ideale krijohet mundësia, që t’i përcaktojmë në *identitet absolut* ... Si të tilla ato bëhen

---

<sup>141</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, vepër e cituar.

botërisht të përdorueshme dhe të disponueshme ...” (f. 24). Koordinimi (Zuordnung) i botës së idealizuar me botën empirike na aftëson “që të projektojmë rregullsitë e pritshme empirike të Lebenswelt-it praktik” : “Sapo njeriu zotëron formulat, zotëron ai me ato, që më parë tashmë, *parashikimin*, i cili është i dëshiruar në praktikë” – *parashikimin* e asaj që pritet në eksperiencën e jetës konkrete (f. 43).

Husserli thekson ngjyrimet parashkencore, teknike të saktësisë matematike dhe të përdorshmërisë së çdollojshme të saj. Këto nocione qendrore të shkencës moderne dalin jo si produkte të thjeshta anësore të një shkence të pastër, por si produkte që i përkasin strukturës së saj të brendshme konceptore. Abstraktimi shkencor nga konkretësia, kuantifikimi i cilësive, të cilët prodhojnë si saktësinë ashtu edhe vlefshmërinë universale, kërkojnë një eksperiencë specifike konkrete të *Lebenswelt*-it – një mënyrë specifike të “të shikuarit” të botës. Dhe kjo “mënyrë shikimi” megjithë karakterin e saj të “pastër”, të painteres, është shikim brenda një konteksti qëllimor, praktik. Shikimi është *parashikim* (Voraussehen) dhe projektim [plan, qëllim, synim] (Vorhaben). Shkenca e Galileit është shkenca e *parashikimit* metodik, sistematik dhe e projektimit. Por – dhe kjo është vendimtare – e një *parashikimi* specifik dhe e një projektimi – pra e atij që e has, e kupton dhe e modelon botën në konditat e marrëdhënieve të llogaritëshme, të *parashikueshme* midis njësive ekzaktësisht të identifikueshme. Në këtë projekt, kuantifikueshmëria universale është një kusht paraprak për *sundimin* e natyrës. Cilësitë individuale, të pakuantifikueshme e pengojnë rrugën e një organizimi të njerëzve dhe të gjërave në përputhje me fuqinë e matshme, e cila duhet të nxirret prej tyre. Por ky është një projekt specifik, shoqëror-historik dhe ndërgjegjja, që e ndërmerr këtë projekt është subjekti i fshehur i shkencës së Galileit; kjo e fundit është teknika, arti i “*parashikimit* të zgjeruar deri në infinit (ins Unendliche erweiterte Voraussicht)” (f. 51).

Tani, pikërisht sepse në formimin e koncepteve të saj shkenca e Galileit është teknika e një *Lebenswelt*-i specifik, ajo nuk e *transhendon* dhe nuk mund ta *transhendojë* dot këtë *Lebenswelt*. Ajo mbetet kryekëput brenda kornizës së eksperiencës bazë dhe brenda universit të qëllimeve të vendosura nga ky realitet. Sipas formulimit të Husserlit në shkencën e Galileit “universi konkret i shkakësisë bëhet matematikë e zbatuar” (f. 113) – por bota e perceptimit dhe e eksperiencës “në të cilën zhvillohet praktikisht tërë *jeta* jonë, mbetet ajo që është në strukturën e saj thelbësore : e *pandryshuar* në shkakësinë e saj vetjake konkrete ...” (f. 51; theksimi është i Marcuses).

Një deklaram provokativ, i cili është minimizuar me lehtësi dhe unë po marr guximin e një stërinterpretimi të mundshëm. Deklarimi nuk i referohet thjesht faktit se megjithë gjeometrinë *joeuclidiane* ne ende perceptojmë dhe veprojmë në hapësirën tredimensionale ose që megjithë konceptin “statistikor” të shkakësisë ne ende veprojmë, në sensin e përgjithshëm, në përputhje me ligjet e “vjetra” të shkakësisë. Dhe as që kundërshton deklarimi ndryshimet e përhershme në botën e praktikës së përditshme si rezultat i “matematikës së zbatuar”. Mund të jetë fjala për shumë më tepër : pra për cakun e brendaqenësishëm të shkencës së konsoliduar dhe të metodës shkencore, për shkak të të cilit ato e zgjerojnë, e racionalizojnë dhe e sigurojnë *Lebenswelt*-in mbizotërues pa ndryshuar strukturën e tij të ekzistencës – d.m.th. *pa marrë parasysht një*

*mënyrë cilësisht të re "shikimi"* dhe marrëdhënie cilësisht të reja midis njerëzve dhe midis njeriut dhe natyrës.

Kështu, lidhur me format e institucionalizuara të jetës, shkencë (e pastër si dhe e zbatuar) do të kishte një funksion stabilizues, statik, konservator. Madje dhe arritjet e saj më revolucionare do të ishin vetëm ndërtim dhe shkatërrim sipas një eksperience specifike dhe organizimi të realitetit. Vetëkorrektimi i vazhdueshëm i vetë shkencës – përmbysja e hipotezave të saj, që është pjesë përbërëse e metodës së saj – shtyn para dhe zgjeron të njëjtin univers historik, të njëjtën eksperiencë bazë. Ai ruan të njëjtën *apriori* formale, e cila ngjall një përmbajtje praktike shumë materiale. Duke mos i shkuar fare mendja për të minimizuar ndryshimin rrënjësor, që ka ndodhur me krijimin e shkencës së Galileit, interpretimi i Husserlit tregon këputjen radikale me traditën e para Galileit; horizonti instrumentalist i mendimit ishte në fakt një horizont i ri. Ky horizont krijoi një botë të re të Arsyes teorike dhe praktike, por ai mbeti i lidhur me një botë specifike historike, e cila ka caqet e saj të dukshme – në teori si edhe në praktikë, në metodat e saj të pastra si edhe në metodat e saj të zbatuara.

Diskutimi paraprirës duket se shpreh jo vetëm caqet e brendshme dhe paragjykimet e metodës shkencore, por gjithashtu dhe subjektivitetin e saj historik. Për më tepër ai duket se nënkupton nevojën për një lloj "fizike cilësore", për ringjalljen e filozofive teleologjike etj. Unë e pranoj se ky dyshim është i përligjur, por në këtë pikë unë vetëm mund t'ju siguroj se nuk synohen ide kaq obskurantiste<sup>142</sup>.

Pavarësisht sesi përkufizohen e vërteta dhe objektiviteti, ato mbeten të lidhura me aktorët humanë të teorisë dhe të praktikës dhe me aftësinë e tyre për ta kuptuar dhe ndryshuar botën e tyre. Kjo aftësi nga ana tjetër varet nga shkalla me të cilën materia (çfarëdo qoftë ajo) njihet [pranohet] dhe kuptohet prej tyre bash siç është ajo vetë në të gjitha format e veçanta. Në këtë aspekt shkencë bashkëkohore është me vlefshmëri objektive pafundësisht më të madhe se paraardhëset e saj. Dikush do mund të shtonte madje se në kohën e tashme metoda shkencore është metoda e vetme që mund ta rivendikojë një vlefshmëri të tillë; loja e ndërsjellë midis hipotezave dhe fakteve të vëzhguara vërteton hipotezat dhe demonstroi faktet. Pikëpamja që unë po përpiqem të paraqesë është se shkencë, në sajë të metodës së saj *vetjake* dhe të koncepteve, ka projektuar dhe ka përkrahur një univers, në të cilin sundimi i natyrës mbeti i lidhur me sundimin e njeriut – një lidhje që ka prirjen të jetë fatale për tërë këtë univers. Natyra e kuptuar dhe e zotëruar nga ana shkencore, rishfaqet në aparatit teknik të prodhimit dhe të shkatërrimit, i cili e mban gjallë dhe e përmirëson jetën e individëve duke i vënë ata njëkohësisht nën varësinë e padronëve të aparatit. Kështu hierarkia racionale shkrihet me atë shoqëroren. Në qoftë se është kështu, atëherë ndryshimi i drejtimit të progresit, i cili do mund ta këpuste këtë lidhje fatale, do të ndikonte gjithashtu në vetë strukturën e shkencës – në projektin shkencor. Hipotezat shkencore, pa humbur karakterin e tyre racionale, do të zhvilloheshin në një kontekst eksperience thelbësisht të ndryshëm (në atë të një bote të paqësuar); rrjedhimisht shkencë do të arrinte në

---

<sup>142</sup> Shih kapitujt 9 dhe 10 më poshtë.



koncepte thelbësisht të tjera të natyrës dhe do të konstatonte fakte thelbësisht të tjera. Shoqëria racionale e përmbys idenë e Arsyes.

Unë kam vënë në dukje se elemente të kësaj përmbysjeje, nocionet e një racionalizmi tjetër, ishin të pranishme në historinë e mendimit që nga fillimi i saj. Ideja antike e një shteti ku Qenia arrin përmbushjen, ku tensioni midis asaj që “është” dhe asaj që “duhet” zgjidhet në ciklin e një rikthimi të përjetshëm, bën pjesë në metafizikën e sundimit. Por ajo është gjithashtu pjesë e metafizikës së çlirimit – është pjesë e pajtimit midis Logosit dhe Erosit. Kjo ide parasheh rënien në qetësi të produktivitetit represiv të Arsyes, parasheh fundin e sundimit në kënaqësi.

Të dy racionalizmat kundërvënës nuk mund të bashkëlidhen thjesht, respektivisht me mendimin klasik dhe modern sikurse në formulimin e John Deweyt “nga kënaqësia e zhytjes në mendime tek manipulimi aktiv dhe kontrolli” dhe “nga dija si një kënaqësi estetike në vetitë e natyrës ... tek dija si një mjet i kontrollit shekullar”<sup>143</sup>.

Mendimi klasik ishte mjaft i lidhur me logjikën e kontrollit shekullar dhe në mendimin modern ka një komponente të mjaftueshme të akuzës dhe të refuzimit për të zhvlerësuar formulimin e Deweyt. Arsyeja, si mendim konceptor dhe sjellje, është domosdoshmërisht pushtet, sundim. Logosi është ligj, rregull, rend në sajë të njohjes [dijes]. Duke i nënrenditur rastet e veçanta brenda një universaleje, duke i vënë ato në varësi të konceptit të tyre universal, mendimi fiton pushtet mbi rastet e veçanta. Ai bëhet i zoti jo vetëm që t’i kuptojë, por gjithashtu që të veprojë mbi ato, që t’i kontrollojë ato. Megjithatë ndërsa çdo mendim qëndron nën sundimin e logjikës, shpalosja e kësaj logjike është e ndryshme në mënyra të ndryshme mendimi. Logjika klasike formale dhe logjika moderne simbolike, logjika transhendentale dhe dialektike – secila mbizotëron në një univers të ndryshëm të ligjërit dhe të eksperiencës. Ato të gjitha u zhvilluan brenda kontinuumit historik të sundimit, të cilit i paguajnë haraçin e respektit. Dhe ky kontinuum u jep mënyrave të të menduarit pozitiv karakterin e tyre konformist dhe ideologjik, kurse mënyrave të të menduarit negativ karakterin e tyre spekulativ dhe utopik.

Duke e përmbledhur ne mund të përpiqemi tani që të identifikojmë më qartë subjektin e fshehur të racionalizmit shkencor dhe qëllimet e fshehura në formën e tyre të pastër. Koncepti shkencor i një natyre të kontrolluar në mënyrë të gjithanshme, e projektoi natyrën si materie të pafund në funksionim, thjesht si lëndën e teorisë dhe të praktikës. Në këtë formë, bota e objekteve depërtoi në ndërtimin e një universi teknologjik – e një universi të instrumenteve mendore dhe materiale, të mjeteve në vetvete. Ajo është kështu një sistem vërtet “hipotetik”, që varet nga një subjekt vërtetues dhe verifikues.

Proceset e vërtetimit dhe verifikimit ndofta mund të jenë pastërtisht të tipit teorik, por ato nuk zhvillohen kurrë në një vakuum dhe ato nuk përfundojnë kurrë në një mendje private, individuale. Sistemi hipotetik i formave dhe i funksioneve bëhet i varur nga një sistem tjetër – nga një univers i parakrijuar i qëllimeve, në të cilin dhe për të cilin ai zhvillohet. Ajo që paraqitet e jashtme, e huaj ndaj projektit teorik, del si pjesë e vetë

---

<sup>143</sup> John Dewey, *The Quest of Certainty* (New York : Minton, Balch Co, 1929), f. 95, 100.

strukturës së tij (metoda dhe konceptet); objektiviteti i pastër e zbulon veten si *objekt për një subjektivitet*, i cili i jep Telos-it qëllimet. Në ndërtimin e realitetit teknologjik nuk ka një gjë të tillë si rend shkencor pastërtisht racional; procesi i racionalizmit teknologjik është një proces politik.

Vetëm në mjedisin e teknologjisë, njeriu dhe natyra bëhen objekte të zëvendësueshme të organizimit. Efektshmëria universale dhe produktiviteti i aparatit në të cilin ata nënrenditen [klasifikohen, përfshihen], mbulojnë si me vello interesat e veçanta që organizojnë aparatit. Me fjalë të tjera teknologjia është bërë mjeti i madh i *sendëzimit* – i sendëzimit në formën e tij më të pjekur dhe më të efektshme. Pozicioni shoqëror i individit dhe marrëdhënia e tij me të tjerët dalin se përcaktohen jo vetëm nga cilësitë objektive dhe ligjet, por këto cilësi dhe ligje duket se e humbasin karakterin e tyre misterioz dhe të pakontrollueshëm; ato paraqiten si manifestime të llogaritshme të racionalizmit (shkencor). Bota priret që të bëhet lëndë e administrimit total, i cili përllan madje dhe administratorët. Rrjeta e sundimit është bërë rrjetë e vetë Arsyes dhe kjo shoqëri është ngatërruar fatalisht në të. Dhe mënyrat transhendentale të të menduarit duken se transhendojnë vetë Arsyen.

Në këto kondita mendimi shkencor (shkencor në sensin më të gjerë në krahasim me mendimin e çoroditur, metafizik, emocional, jologjik) jashtë shkencave të natyrës merr në njërin anë formën e një formalizmi të pastër dhe të mbyllur në vetvete (simbolizmi) dhe në anën tjetër atë të një empirizmi total. (Kontrasti nuk është konflikt. Shih zbatimin shumë empirik të matematikës dhe të logjikës simbolike në industrinë elektronike). Në lidhje me universin ekzistues të ligjërit dhe të sjelljes, emëruesi i përbashkët janë jokontradikta dhe jotranshendenca. Empirizmi total e zbulon funksionin e tij ideologjik në filozofinë bashkëkohore. Lidhur me këtë funksion do të diskutohen në kapitullin në vijim disa aspekte të analizës gjuhësore. Ky diskutim duhet të përgatisë truallin e përpjekjes për të treguar pengesat, të cilat nuk e lënë këtë empirizëm që ta marrë realitetin në dorë dhe ai fut (ose më mirë rifut) konceptet, të cilat mund t'i shpërthejnë këto pengesa.

## **7. Triumfi i mendimit pozitiv : Filozofia njëdimensionale**

Ripërcaktimi i mendimit, i cili ndihmon për t'i bashkërenduar operacionet mendore me ato në realitetin shoqëror, ka si synim një terapi. Mendimi qëndron në një nivel me realitetin, kur ai është shëruar nga kapërcimi përtej një kornize konceptore, e cila ose është pastërtisht aksiomatike (logjika, matematika) ose përputhet me universin ekzistues të ligjërit dhe të sjelljes. Kështu analiza gjuhësore pretendon që t'i shërojë mendimin dhe ligjërimin nga nocionet ngatërruese metafizike - nga "fantazmat" e një të kaluarë më pak të pjekur dhe më pak shkencore, të cilat faniten ende në mendje, megjithëse ato as shprehin dhe as spjegojnë diçka. Theksi është në funksionin *terapeutik* të analizës filozofike - korrigjimi i sjelljes jonormale në mendim dhe në të folur, heqja e paqartësive, iluzioneve dhe tekave ose të paktën demaskimi i tyre.

Në kapitullin 4 unë diskutova empirizmin terapeutik të sociologjisë, në ekspozimin dhe korigjimin e sjelljes jonormale në uzinat industriale, një procedurë që nënkuptonte përjashtimin e koncepteve kritike, të afta për ta lidhur një sjellje të tillë me shoqërinë si një të tërë. Në sajë të këtij kufizimi procedura teorike bëhet drejtpërdrejt praktike. Ajo skicon metoda për menaxhim më të mirë, planizim më të sigurtë, efektshmëri më të lartë, përllogaritje më të përpikta. Nëpërmjet rrugës së korigjimit dhe të përmirësimit, analiza përfundon me pohim [miratim]; empirizmi del si mendim pozitiv.

Analiza filozofike nuk është e një zbatimi kaq të drejtpërdrejtë. Trajtimi terapeutik i mendimit mbetet akademik krahasuar me realizimet e sociologjisë dhe të psikologjisë. Në fakt, të menduarit ekzakt, çlirimi nga fantazmat metafizike dhe nocionet e pakuptimta mund të konsiderohen si qëllime në vetvete. Përveç kësaj trajtimi i mendimit në analizën gjuhësore është çështje e tij vetjake dhe e drejta e tij vetjake. Karakteri i saj ideologjik nuk duhet të paragjykohet duke e lidhur luftën kundër transhendimit konceptor përtej universit ekzistues të ligjërimit me luftën kundër transhendimit politik përtej shoqërisë ekzistuese.

Si çdo filozofi që e meriton këtë emër, analiza gjuhësore flet për veten dhe përcakton qëndrimin e saj vetjak ndaj realitetit. Ajo identifikon si interes të saj kryesor çmagjizimin e koncepteve transhendentale; ajo shpall si kornizë të saj të referimit përdorimin e zakonshëm të fjalëve, shumëllojshmërinë e sjelljes mbizotëruese. Me këto karakteristika ajo përcakton pozicionin e saj në traditën filozofike - pra si pol i kundërt me ato mënyra mendimi, të cilat i përpunuan konceptet e tyre në tension dhe madje në kontradiktë me universin mbizotërues të ligjërimit dhe të sjelljes.

Në aspektin e universit ekzistues, mënyra të tilla të mendimit kundërshtues janë mendim negativ [mohues]. "Fuqia e negatives" është principi që dikton zhvillimin e koncepteve<sup>144</sup> dhe kundërshtimi bëhet cilësia dalluese e Arsyes (Hegel). Kjo cilësi e të menduarit nuk ishte e mbyllur në një tip të caktuar të racionalizmit; ajo ishte gjithashtu një element vendimtar në traditën empirike. Empirizmi nuk është domosdoshmërisht pozitiv; qëndrimi i tij ndaj realitetit mbizotërues varet nga *dimensioni* i veçantë i eksperiencës, e cila funksionon si burim i njohjes [dijes] dhe si korniza bazë e referimit. Për shembull duket se sensualizmi dhe materializmi janë *per se* negativ kundrejt një shoqërie, në të cilën janë të paplotësuara nevojat jetike, instinktoze dhe materiale. Në kontrast me të empirizmi i analizës gjuhësore lëviz brenda një kornize - vepër që nuk lejon një kundërshtim të tillë - kufizimi i vetimponuar në universin mbizotërues të sjelljes quhet një qëndrim thellësisht pozitiv. Megjithë përjashtjen rreptësisht neutrale të filozofit, analiza e kufizuar qysh në fillim, bie viktimë e fuqisë së mendimit pozitiv.

Para se të rrekem që ta tregoj këtë karakter thelbësisht ideologjik të analizës gjuhësore, unë duhet patjetër të përpiqem që ta përligj lojën time në dukje arbitrare dhe përçmuese me termat "pozitiv" dhe "pozitivizëm" nëpërmjet një komenti të shkurtër mbi origjinën e tyre. Qysh nga përdorimi i tij i parë, ka të ngjarë në shkollën e Saint Simonit, termi "pozitivizëm" ka rrokur : (1) vërtetimin e mendimit njohës [kognitiv] nëpërmjet eksperiencës së fakteve; (2) orientimin e mendimit njohës drejt shkencave të natyrës si

---

<sup>144</sup> Shënim i përkthyesit. Në original tek Hegeli është : ... zhvillimin e mendimit.

një model i sigurisë dhe saktësisë; (3) besimin se progresi në dije [njohje] varet nga ky orientim. Rrjedhimisht pozitivizmi është një luftë kundër të gjitha metafizikave, transhentalizmave dhe idealizmave si mënyra mendimi obskurantiste dhe regressive. Në atë shkallë që realiteti i dhënë kuptohet dhe transformohet shkencërisht, në atë shkallë që shoqëria bëhet industriale dhe teknologjike, pozitivizmi gjen në shoqëri mjedisin për realizimin (dhe vërtetimin) e koncepteve të tij - harmonia midis teorisë dhe praktikës, midis të vërtetës dhe fakteve. Mendimi filozofik shndërrohet në mendim pohues [afirmativ, miratues, pozitiv]; kritika filozofike kritikon *brenda* skeletit të shoqërisë dhe i damkos nocionet jopozitive si spekulime të thjeshta, ëndërra ose fantazira<sup>145</sup>.

Universi i ligjërimit dhe i sjelljes, që fillon të flasë me pozitivizmin e Saint-Simonit është ai i realitetit teknologjik. Në këtë realitet bota e objekteve transformohet në një mjet. Shumë prej asaj, që akoma ndodhet jashtë botës instrumentale - natyra e papushtuar, e egër - paraqitet tani brenda rrezes së progresit shkencor dhe teknik. Dimensioi metafizik, më përpara një fushë autentike e mendimit racional, bëhet irracional dhe joshkencor. Mbi truallin e realizimeve të saj vetjake, Arsyeya e flak transhendencën. Në stadin e mëvonshëm, në pozitivizmin bashkëkohor, nuk është më progresi shkencor dhe teknik që motivon flakjen; megjithatë tkurrja e mendimit nuk është më pak e rëndë, sepse ajo është e vetimponuar - metoda vetjake e filozofisë. Orvatja bashkëkohore për të zvogëluar fushën e veprimit dhe të vërtetën e filozofisë është e tmerrshme dhe vetë filozofët shpallin modestinë dhe paefektshmërinë e filozofisë. Ajo e lë të paprekur realitetin ekzistues; ajo ndjen neveri për kapërcimin e tij.

Trajtimi përbuzës prej Austinit i alternativave ndaj përdorimit të zakonshëm të fjalëve dhe nxirja prej tij e asaj që ne "sajojmë një mbasditeje ulur në kolltukët tanë"; siguria e Wittgensteinit se filozofia "e lë gjithçka ashtu siç është" - deklaramë<sup>146</sup> të tilla ekspozojnë, sipas mendjes time, sadomazohizmin akademik, vetëposhtërimin dhe vetëdenoncimin e intelektualit, puna e të cilit nuk përfundon me arritje shkencore, teknike apo të ngjashme me to. Këto pohime për modestinë dhe varësinë duket se rikapin bindjen e Hume për t'u kënaqur ndershmërisht me kufizimet e arsyes, të cilat pasi njihen dhe pranohen e mbrojnë njeriun nga aventurat e padobishme mendore, por e lënë atë plotësisht të zotin që të orientohet në mjedisin e dhënë. Megjithatë kur Hume i shkurorëzoi substancat, luftoi ai kundër një ideologjie të fuqishme, ndërsa pasardhësit e tij sot japin një justifikim intelektual, për atë që shoqëria e ka kryer prej kohe - pra

---

<sup>145</sup> Qëndrimi konformist i pozitivizmit përballë mënyrave radikalisht jokonformiste të të menduarit shfaqet ndoshta për herë të parë në denoncimin pozitivist të Fourierit. Vetë Fourieri (në : *La Fausse Industrie*, 1835, vol. I, f. 409) e pa komercializimin total të shoqërisë borgjeze si fryt të "progresit tonë në racionalizëm dhe pozitivizëm". Cituar në André Lalande, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, f. 792. Për ngjyrimet e ndryshme të termit "pozitiv" në shkencat e reja sociale dhe në kundërshtim me "negativ" shih *Doctrine de Saint-Simon*, botues Bouglé dhe Halévy, (Paris, Rivière, 1924), f. 181 f.

<sup>146</sup> Për deklarime të ngjashme shih Ernest Gellner, *Words and Things* (Boston : Beacon Press, 1959), f. 100, 256 ff. Teza se filozofia e lë gjithçka siç është mund të jetë e vërtetë në kontekstin e tezës së Marksit për Feuerbachun (ku ajo në të njëjtën kohë mohohet) ose si vetëkarakterizim i neopozitivizmit, por ajo është jokorrekte si teza e përgjithshme mbi mendimin filozofik.

nxirjen e mënyrave alternative të të menduarit, të cilat kundërshtojnë universin ekzistues të ligjërit.

Stili në të cilin paraqitet ky biheviorizëm filozofik e meriton analizën. Duket se ai lëviz midis dy poleve, atij të autoritetit papal dhe atij të lëpirjes babaxhane. Të dyja tendencat janë shkrirë në mënyrë perfekte në përdorimin periodik prej Wittgensteinit të urdhërores me “ti-në”<sup>147</sup> intime ose begenisëse; apo në kapitullin e hapjes në librin e Gilbert Rylesit *The Concept of Mind*, ku paraqitja e “Mitit të Descartit” si “doktrina zyrtare” rreth marrëdhënies së trupit me shpirtin pasohet nga demonstrimi paraprak i “absurditetit” të saj, demonstrim që thërret Hasanin dhe Hysenin dhe çfarë mendojnë ata për “Taksapaguesin Mesatar”.

Anëmbanë në veprën e analistëve gjuhësorë gjendet ky familjaritet me njeriun e rrugës, dërdëllisja e të cilit luan një rol të tillë udhëheqës në filozofinë gjuhësore. Intimiteti në mënyrën e të folurit është me rëndësi thelbësore, meqenëse ajo e përjashton që në fillim fjalorin intelektual të “metafizikës”; ajo i kundërvihet antikonformizmit të mençur; ajo përqesh “kokëvezën” [intelektualin, kokën e madhe]. Gjuha e Hasanit dhe e Hysenit është gjuha, të cilën e flet me të vërtetë njeriu i rrugës; ajo është gjuha që shpreh sjelljen e tij; si pasojë është ajo shenjë e konkretësisë. Megjithatë ajo është gjithashtu shenja e një konkretësie false. Gjuha që livron shumicën e materialit për analizë, është një gjuhë e pastruar, e pastruar jo vetëm nga fjalori i saj “joortodoks”, por gjithashtu edhe nga mjetet për të shprehur ndonjë përmbajtje të ndryshme nga ato, me të cilat individët furnizohen nga shoqëria e tyre. Analisti i gjuhës e konsideron këtë gjuhë të pastruar një fakt të kryer dhe ai e merr gjuhën e varfëruar ashtu siç e gjen, duke e izoluar nga ajo gjë që nuk shprehet në të, megjithëse ajo gjë hyn në universin e krijuar të ligjërit si element dhe faktor me domethënie.

Duke i kushtuar respekt larmisë mbizotëruese të domethënies dhe përdorimeve të gjuhës së përditshëm, fuqisë dhe sensit të përgjithshëm të saj, duke e bllokuar ndërkaq analizën (si material që vjen nga jashtë) nga ajo se çfarë thotë kjo gjuhë për shoqërinë, e cila e flet këtë gjuhë, filozofia gjuhësore shtyp edhe një herë atë që shtypet vazhdimisht në këtë univers të ligjërit dhe të sjelljes. Autoriteti i filozofizë u jep bekimin e saj forcave që e *prodhojnë* këtë univers. Analiza gjuhësore abstrakton nga ajo që gjuha e përditshme nxjerr në shesh duke folur ashtu siç flet - nga gjymtimi i njeriut dhe i natyrës.

Përveç kësaj, madje tepër shpesh nuk është gjuha e përditshme ajo që drejton analizën, por më shumë janë atomet e fryra të gjuhës, copëzat pa mend të të folurit, të cilat tingëllojnë si dërdëllisje fëminore të tilla si : “This looks to me now like a man eating poppies (ky më duket tani si një burrë që ha lulëkuqe)”; “He saw a robin (Ai pa një gushëkuq)”; “I had a hat (Unë kisha një kapele)”. Wittgensteini i kushton shumë

---

<sup>147</sup> *Philosophical Investigations* (New York : Macmillan, 1960) : “Und deine Skrupel sind Missverständnisse. Deine Fragen beziehen sich auf Wörter ...” (f. 49). “Denk doch einmal gar nicht an das Verstehen als `seelischen Vorgang´ ! - Denn das ist die Redeweise, die dich verwirrt. Sondern frage dich ...” (f. 61). “Überlege dir folgenden Fall...” (f. 62) and passim.

mendjemprehtësi dhe hapësirë analizës së “fshesa ime është tek qoshja”. Unë po citoj si shembull përfaqësues një analizë nga libri i J. L. Austinit “Other Minds”<sup>148</sup> :

“Mund të dallohen dy mënyra shumë të ndryshme të ngurrimit. (a) Le të marrim rastin ku ne po provojmë [ngjërojmë] një shije të caktuar. Ne mund të themi : `unë thjesht nuk e di se çfarë është : unë nuk kam provuar kurrë më parë ndonjë shije qoftë dhe të largët me këtë ... Jo, nuk ka kuptim : sa më shumë që mendoj për këtë, aq më shumë ngatërrohem : është krejtësisht ndryshe dhe krejtësisht e veçantë, tërësisht unike në eksperiencën time !’ Kjo ilustron rastin ku unë nuk mund të gjej asgjë në eksperiencën time të kaluar, me të cilën të krahasoj rastin aktual : unë jam i sigurtë se nuk është aspak si ndonjë diçka që unë kam shijuar ndonjëherë më parë, jo mjaftueshmërisht si diçka që unë e di se meriton të njëjtin përshkrim. Ky rast, megjithëse mjaft i dallueshëm, kalon në tipin më të zakonshëm të rastit, ku unë nuk jam tërësisht i sigurtë ose jam vetëm deridiku i sigurtë ose jam praktikisht i sigurtë se kjo është, të themi, shija e dafinës. Në të gjitha këto raste unë rrekem që ta njoh [dalloy] objektin aktual duke kërkuar në eksperiencën *time* të kaluar për diçka të ngjashme, për një ngjashmëri në sajë të së cilës ai e meriton, pak a shumë pozitivisht, që të përshkruhet me të njëjtën fjalë përshkruese dhe unë ndeshem me shkallët e ndryshme të suksesit. (b) Rasti tjetër është i ndryshëm, megjithëse ai lidhet në mënyrë shumë natyrale me të parin. Ajo që përpiqem të bëj këtu është ta *provoj* [ngjëroj] eksperiencën aktuale, ta *vështroj* atë, ta *ndiej* [perceptoj] në mënyrë të gjallë me anë të shqisave. Unë s’jam i sigurtë nëse kjo është shija e ananasit : a nuk ka ndoshta pikërisht *diçka të veçantë* tek kjo : një njelmësi, një djegësi, një mungesë djegësi, një ndijim velës, e cila nuk përkon *krejtësisht* saktë me ananasin ? A nuk ka ndoshta pikërisht një shenjë të veçantë të jeshiles, e cila do ta përjashtonte mëllagën dhe zor se do të shkonte për heliotropin ? Apo është ajo pakëz e çuditshme : unë duhet ta *vështroj* patjetër më ngultas, ta këqyr e këqyr : ndoshta ka mundësi të jetë pikërisht një nuancë e një vezullimi jo të natyrshëm, kështu që ajo nuk duket krejtësisht si ujë i zakonshëm. Ka një mungesë saktësie në atë që ne e ndiejmë [perceptojmë] faktikisht me anë të shqisave, e cila nuk mund të shërohet ose nuk mund të shërohet thjesht me anë të të menduarit, por nëpërmjet perceptimit më të mprehtë, nëpërmjet dallimit shqisor (megjithëse është natyrisht e vërtetë që të menduarit e rasteve të tjera dhe më të spikatura të eksperinencës sonë të kaluar mund të ndihmojë dhe ndihmon aftësinë tonë dalluese)”.

Çfarë mund të jetë e papranueshme në këtë analizë ? Asaj ndoshta nuk mund t’ia kalojmë dot përse i përket saktësisë dhe qartësisë - ajo është korrekte. Por kjo është dhe e gjitha dhe unë argumentoj se ajo jo vetëm nuk është e mjaftueshme, por si e tillë shkatërron mendimin filozofik dhe mendimin kritik. Nga këndvështrimi filozofik ngrihen dy pyetje : (1) vallë a mund të orientohet dhe të përfundojë shpjegimi i koncepteve (ose i fjalëve) tek universi i dhënë i ligjërimit të përditshëm ? (2) saktësia dhe qartësia janë qëllime në vetvete apo janë ato detyrim për qëllime të tjera ?

---

<sup>148</sup> Në : *Logic and Language*, Second Series, botues A. Flew (Oxford : Blacwell, 1959), f. 137 f. (Shënimet e Austinit në fund të faqes janë hequr). Edhe këtu filozofia demonstroi përputhjen e saj besnike me përdorimin e zakonshëm gjuhësor duke përdorur shkurtimet e zakonshme : “Don’t ...”, “isn’t ...”.

Unë i përgjigjem pyetjes së parë pozitivisht përse i përket pjesës së saj të parë. Shembujt më banalë të gjuhës së folur, pikërisht për shkak të karakterit të tyre banal, mund të ndriçojnë botën empirike në realitetin e saj dhe mund të shërbejnë për të shpjeguar mendimin tonë dhe shprehjet tona rreth saj - siç e bën analiza e Sartrit për një grup njerëzish që presin një autobus, ose analiza e Karl Krauses për gazetatat e përditshme. Analiza të tilla kthjellojnë, sepse ato e transhendojnë konkretësinë e drejtpërdrejtë të situatës dhe shprehjen e saj. Ato e transhendojnë atë dhe shkojnë drejt faktorëve, të cilët e *shkaktojnë* situatën dhe sjelljen e njerëzve, që flasin (ose heshtin) në atë situatë. (Në shembujt e sapo cituar, këta faktorë transhentalë lidhen me ndarjen shoqërore të punës). Kështu analiza nuk përfundon në universin e ligjërit të zakonshëm, ajo e kapërcen atë dhe hap një univers cilësisht të ndryshëm, termat e të cilit madje mund ta kundërshtojnë universin e zakonshëm.

Të marrim një ilustrim tjetër : fjali të tilla si “fshesa ime është tek qoshja” mund të shfaqeshin edhe në logjikën e Hegelit, por atje do të zbuloheshin si shembuj të papërshtatshëm ose madje të gabuar. Ato do të ishin vetëm hedhurina për t’u tejkalluar nga një ligjërim, i cili në konceptet e tij, në stil dhe sintaksë është i një rendi tjetër - një ligjërim, për të cilin nuk është kurrësesi “e qartë se çdo fjali në gjuhën tonë është në rregull ashtu siç është”<sup>149</sup>. Përkundrazi është pikë për pikë e kundërta - pra që çdo fjali është po aq pak në rregull sikurse bota, të cilën kjo gjuhë kumton.

Reduktimi pothuajse mazohist i gjuhës së folur deri në gjuhën modeste dhe të zakonshme kthehet në një program : “në qoftë se fjalët gjuhë, eksperiencë, botë kanë një përdorim, ai duhet të jetë po aq modest sa dhe ai i fjalëve tryezë, llambë, derë”<sup>150</sup>. Ne patjetër duhet “të mbetemi tek gjërat e mendimit të përditshëm ... dhe të mos hyjmë në rrugë të shtrembër dhe të imagjinojmë se ne duhet të përshkruajmë hollësitë ekstreme ...”<sup>151</sup> - sikur kjo të ishte alternativa e vetme dhe sikur “hollësitë ekstreme” nuk do të ishin më shumë term i përshtatshëm për lojrat gjuhësore të Wittgensteinit sesa për *Kritikën e Arsyes së Pastër* të Kantit. Të menduarit (ose të paktën shprehja e tij) jo vetëm presohet në këmbësorë frenuese të përdorimit të përditshëm gjuhësor, por gjithashtu e urdhërojnë që të mos synojë dhe të mos kërkojë zgjidhje jashtë atyre, që janë tashmë atje. “Problemet zgjidhen jo duke dhënë informacion të ri, por duke sistemuar atë që ne e njohim prej kohësh”<sup>152</sup>.

Mjerimi i vetëstilizuar i filozofisë, e angazhuar me të gjitha konceptet e saj në favor të gjendjes së dhënë të çështjeve, nuk u beson mundësive të një eksperience të re. Nënshtrimi ndaj sundimit të fakteve të konsoliduara është total - sigurisht bëhet fjalë vetëm për faktet gjuhësore, por shoqëria flet në gjuhën e tyre dhe ajo na urdhëron që t’i bindemi. Ndalimet janë të rrepta dhe autoritare : “Filozofia nuk lejohet në asnjë mënyrë

---

<sup>149</sup> Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, vepër e cituar, f. 45.

<sup>150</sup> *Ibid.*, f. 44.

<sup>151</sup> *Ibid.*, f. 46.

<sup>152</sup> *Ibid.*, f. 47. (Shënim i Markuses) Përkthimi në anglisht i Wittgensteinit nuk është i saktë; në tekstin origjinal gjermanisht shkruhet : durch Beibringen neuer Erfahrung = duke sjellë përvojë të re, kurse në anglisht është përkthyer “by giving new information”.

që ta prekë përdorimin faktik të gjuhës<sup>153</sup>. “Dhe ne nuk lejohemi që të hartojmë asnjë lloj teorie. Asgjë hipotetike nuk lejohet në kundrimet tona. Duhet eliminuar patjetër çdo shpjegim dhe vendin e tij ta zërë vetëm përshkrimi”<sup>154</sup>.

Ndonjëri mund të pyeste po çfarë mbetet atëherë nga filozofia ? Çfarë mbetet nga mendimi, nga inteligjenca pa asgjë hipotetike, pa asnjë shpjegim ? Megjithatë ajo që vihet në lojë nuk është përkufizimi ose dinjiteti i filozofisë. Më shumë është shansi për të ruajtur dhe mbrojtur të drejtën, *nevojën* për të menduar dhe folur me shprehje të tjera nga ato të përdorimit të përditshëm - shprehje që janë me plot kuptim, janë racionale dhe të vlefshme pikërisht sepse janë shprehje të tjera. Ajo për të cilën bëhet fjalë është përhapja e një ideologjie të re, e cila merr përsipër që të përshkruajë se çfarë po ndodh (dhe çfarë nënkuptohet) duke eliminuar ato koncepte, që janë të afta për të kuptuar se çfarë po ndodh (dhe çfarë nënkuptohet).

Pikësëpari ekziston një diferencë e paepur midis universit të mendimit dhe gjuhës së përditshme nga njëra anë dhe atij të mendimit dhe gjuhës filozofike nga ana tjetër. Në rrethana normale, gjuha e zakonshme është në fakt biheivioriste [që ka të bëjë me sjelljen] - është një instrument praktik. Kur dikush faktikisht thotë “fshesa ime është tek qoshja”, ai ndoshta ka në mendje që dikush tjetër, i cili sapo ka pyetur për fshesën, do ta marrë atë ose do ta lërë atje dhe do të kënaqet ose do të zemërohet. Sidoqoftë duke shkaktuar një reagim biheiviorist fjalja e përmbushi funksionin e saj : “efekti për lan shkakun, qëllimi përpin mjetet”<sup>155</sup>.

Në kontrast me të, në qoftë se në një tekst filozofik apo në një ligjërime filozofik, fjala “substancë”, “ide”, “njeri”, “tëhuajtje” bëhet subjekt i një fjalie, nuk ndodh asnjë transformim i domethënies në një reagim biheiviorist dhe as që ka ndër mend të ndodhë. Fjala mbetet siç ishte e papërmbushur - me përjashtim në mendim, ku ajo mund të lindë mendime të tjera. Dhe nëpërmjet një serie të gjatë ndërmjetësimesh brenda një kontinuumi historik, fjalia mund të ndihmojë për të formuar dhe drejtuar një praktikë. Por madje edhe atëherë fjalia mbetet e papërmbushur - vetëm paturpësia e idealizmit absolut mbron tezën e një identiteti final midis mendimit dhe objektit të tij. Prandaj fjalët me të cilat filozofia ka të bëjë nuk mund të kenë kurrë një përdorim “aq modest ... si ai i fjalëve tryezë, llambë, derë”.

Kështu ekzaktësia dhe qartësia në filozofi nuk mund të arrihen brenda universit të ligjërimit të zakonshëm. Konceptet filozofike kanë si qëllim një dimension të faktit dhe të domethënies, i cili hedh dritë “nga jashtë” mbi frazat e atomizuara apo fjalët e ligjërimit të zakonshëm duke treguar se kjo “jashtë” është thelbësore për ta kuptuar ligjërimit e zakonshëm. Ose e shprehur ndryshe, në qoftë se vetë universi i ligjërimit të zakonshëm bëhet objekt i analizës filozofike, gjuha e filozofisë bëhet një “metagjuhë”. Bile dhe kur ajo lëviz në termat modestë të ligjërimit të zakonshëm, mbetet ajo antagoniste ndaj tij. Ajo e shkrin kontekstin ekzistues, empirik të domethënies në

---

<sup>153</sup> *Ibid.*, f. 49.

<sup>154</sup> *Ibid.*, f. 47.

<sup>155</sup> Paul Valéry, “Poésie et pensée abstraite”, në : *Oeuvres*, f. 1331. Shih gjithashtu “Les Droits du poète sur la langue”, në : *Pièces sur l'art* (Paris, Gallimard, 1934), f. 47 f.



kontekstin e realitetit të saj; ajo abstrakton nga konkretësia e drejtpërdrejtë me qëllim që të arrijë konkretësinë e vërtetë.

Vështruar nga ky pozicion, shembujt e analizës gjuhësore të cituar më sipër bëhen të dyshimtë si objekte të vlefshme të analizës filozofike. A mundet përshkrimi më ekzakt dhe më sqarues i shijes së diçkaje, që mund të shijojë ose jo si ananas, të kontribuojë vallë për njohjen filozofike? A mundet ai vallë të shërbejë si një kritikë, në të cilën bëhet fjalë për kushte të diskutueshme njerëzore - për të tjera kushte nga ato të provës së shijes mjekësore apo psikologjike - kushte, që sigurisht nuk janë qëllimi i analizës së Austinit. Objekti i analizës, i shkëputur prej kontekstit më të madh dhe më të dendur në të cilin folësi flet dhe jeton, zhduket prej mjedisit universal në të cilin formohen konceptet dhe bëhen fjalë. Cili është ky kontekst universal, më i madh, në të cilin njerëzit flasin dhe veprojnë dhe që u jep domethënie të folurës së tyre - ky kontekst që nuk shfaqet në analizën pozitiviste, të cilit i mbyllet *apriori* dera nga shembujt si edhe nga vetë analiza?

Ky kontekst më i madh i eksperiencës, kjo botë reale empirike është ende sot ajo e dhomave të gazit dhe e kampeve të përqendrimit, e Hiroshimës dhe Nagasakit, e Cadillacëve amerikanë dhe e Mercedesave gjermanë, e Pentagonit dhe e Kremlinit, e qyteteve nukleare dhe e komunave kineze, e Kubës, e shplarjes së trurit dhe e masakrave. Por botë reale empirike është gjithashtu ajo në të cilën të gjitha këto gjëra pranohen, harrohen, ndrydhen ose janë të panjohura, në të cilën njerëzit janë të lirë. Ajo është një botë, në të cilën fshesa tek qoshja apo shija “e diçkaje si ananasi” janë shumë të rëndësishme, në të cilën rraskapitja e përditshme dhe komoditetet e përditshme janë ndoshta elementet e vetme, që përbëjnë gjithë eksperiencën. Dhe ky univers i dytë, i kufizuar empirik është një pjesë e të parit; fuqitë që sundojnë të parin, formësojnë gjithashtu eksperiencën e kufizuar.

Sigurisht nuk është detyra e mendimit të zakonshëm në të folurën e zakonshme që ta vërtetojë këtë lidhje. Në qoftë se bëhet fjalë për të gjetur fshesën ose për të provuar ananasin, abstraktimi është i përligjur dhe domethënia mund të sigurohet dhe të përshkruhet pa ndonjë kapërcim në universin politik. Por në filozofi çështja nuk është që të gjejmë fshesën apo që të provojmë ananasin - dhe aq më pak do të duhej sot që një filozofi empirike të mbështetej në eksperiencën abstrakte. Dhe kjo abstraktësi as që ndreqet, në qoftë se analiza gjuhësore zbatohet në terma dhe fraza politike. Një degë e tërë e filozofisë analitike është marrë me këtë sipërmarrje, por metoda u mbyll tashmë derën koncepteve të një analize politike d.m.th. kritike. Përkthimi operacional ose biheiviorist i përafron terma të tillë si “liri”, “qeveri”, “Angli” me të tillë si “fshesë” dhe “ananas” dhe realitetin e termave të parë me realitetin e të dytëve.

Gjuha e zakonshme në “përdorimin e saj modest” mund të jetë në fakt me rëndësi jetike për mendimin kritik filozofik, por në mjedisin e këtij mendimi fjalët e humbasin modestinë e tyre të pazbukuruar dhe zbulojnë atë diçka të “fshehur”, e cila është pa interes për Wittgensteinin. Shqyrto analizën e “këtu” dhe “tani” në *Phänomenologie* të Hegelit ose (sit venia verbo!) sugjerimin e Leninit sesi duhet analizuar në mënyrë të përshtatshme “kjo gotë me ujë” mbi tryezë. Një analizë e tillë në të folurën e përditshme e nxjerr në shesh *historinë* si një dimension të fshehur të domethënies - sundimin e

shoqërisë mbi gjuhën e saj. Dhe ky zbulim e thërrmon formën natyrore dhe të sendëzuar, në të cilën shfaqet së pari universi i dhënë i ligjërimit. Fjalët dalin në dritë si terma autentikë jo vetëm në një sens gramatikor dhe formalo-logjik, por gjithashtu në një sens material; pra si caqe që përcaktojnë domethënien dhe zhvillimin e saj - si terma që shoqëria ua imponon ligjërimit dhe sjelljes. Ky dimension historik i domethënies nuk mund të ndriçohet më nëpërmjet shembujve të tillë si “fshesa ime është tek qoshja” apo “ka djathë mbi tryezë”. Sigurisht deklarime të tilla mund të nxjerrin në shesh shumë dykuptimshmëria, çoroditje dhe teka, por ato të gjitha hyjnë në të njëjtën zonë të lojrave gjuhësore dhe të mërzisë akademike.

Duke u orientuar në universin e sendëzuar të ligjërimit të përditshëm dhe duke e paraqitur dhe ilustruar këtë ligjërim në aspektin e këtij universi të sendëzuar, analiza abstrakton nga negativja [mohimi], nga ajo që është e tëhuajtur dhe antagoniste dhe që nuk mund të kuptohet në aspektin e përdorimit ekzistues gjuhësor. Duke i klasifikuar dhe i dalluar domethëniet dhe duke i ndarë ato veç e veç, ajo e spastron mendimin dhe gjuhën e folur nga kundërshtimet, iluzionet dhe kapërcimet. Por kapërcimet nuk janë ato të “arsyes së pastër”. Ato nuk janë kapërcime metafizike përtej caqeve të njohjes së mundshme, ato më shumë hapin një fushë njohjeje përtej sensit të përgjithshëm dhe logjikës formale.

Duke e bllokuar hyrjen për në këtë fushë, filozofia pozitiviste krijon një botë vetjake, të vetëkënaqur, të mbyllur dhe të mbrojtur mirë ndaj depërtimit të faktorëve të jashtëm shqetësues. Në këtë vështrim ka pak diferencë nëse konteksti argumentues është ai i matematikës, i tezave logjike apo i zakonit dhe i përdorimit të zakonshëm gjuhësor. Në një mënyrë apo në një tjetër për të gjithë predikatët mundësisht kuptimplotë merret vendim qysh më parë [paragjykohen]. Vendimi i marrë qysh më parë [i paragjykuar] mund të jetë aq i gjerë sa gjuha e folur angleze ose sa fjalori ose sa ndonjë kod apo konventë tjetër. Me t’u pranuar një herë, krijon ai një *apriori* empirike që nuk mund të transhendohet.

Por ky pranim radikal i empirikes e dhunon empiriken, sepse në të flet individi i gjymtuar, “abstrakt”, i cili has si eksperiencë (dhe shpreh) vetëm atë që i është *dhënë* (dhënë në një sens të mirëfilltë), i cili ka vetëm faktet dhe jo faktorët, sjellja e të cilit është njëdimensionale dhe e manipuluar. Për shkak të represionit faktik, bota e eksperiencës është rezultati i një eksperience të kufizuar dhe pastrimi pozitivist i mendjes e vendos mendjen në një rresht me eksperiencën e kufizuar.

Në këtë formë të qëruar, bota empirike bëhet objekt i mendimit pozitiv. Megjithë hulumtimin, nxjerrjen në dritë dhe sqarimin prej tij të dykuptimshmërive dhe të paqartësive, neopozitivizmi nuk merret me dykuptueshmërinë e madhe dhe të përgjithshme dhe me paqartësinë, e cila quhet [është] universi ekzistues i eksperiencës. Dhe ky univers duhet të mbetet patjetër i patrazuar, sepse metoda e përqaftuar nga kjo filozofi i diskrediton ose i “përkthen” konceptet, të cilët do mund të udhëhiqnin drejt të kuptuarit të realitetit ekzistues në strukturën e tij shtypëse dhe irracionale - konceptet e mendimit negativ. Transformimi i mendimit kritik në mendim pozitiv ndodh kryesisht me anë të trajtimit terapeutik të koncepteve universale; përkthimi i tyre në terma

operacionalë dhe biheivioristë ngjan ngushtësisht me përkthimin sociologjik të diskutuar më sipër.

Karakteri terapeutik i analizës filozofike theksohet fort - për të kurrar nga iluzionet, mashtrimet, paqartësitë, enigmat e pazgjidhshme, pyetjet pa përgjigje, nga fantazmat dhe hijet. Kush është pacienti ? Me sa duket një lloj i caktuar i intelektualëve, mendja dhe gjuha e të cilëve nuk përputhen me termat e ligjërimit të zakonshëm. Në fakt në këtë filozofi ka një copë të mirë psikanalize - analizë pa gjykimin themelor të Frojdit se shqetësimi i pacientit e ka rrënjën në një sëmundje të *përgjithshme*, e cila nuk mund të kurohet me terapi analitike. Ose e shprehur ndryshe, në një farë sensi sipas Frojdit, sëmundja e pacientit është një reagim proteste kundër botës së sëmurë, në të cilën ai jeton. Por mjeku duhet ta shpërfillë patjetër problemin "moral". Ai ka si detyrë që ta përtërijë shëndetin e pacientit, për ta bërë atë të zotin që të funksionojë normalisht në botën e tij.

Filozofi nuk është mjek; puna e tij nuk është që të kurojë individët, por që të kuptojë botën në të cilën ata jetojnë - ta kuptojë atë në aspektin se çfarë i ka bërë njeriut dhe se çfarë mund t'i bëjë njeriut. Sepse filozofia është (historikisht, dhe historia e saj është ende e vlefshme) e kundërta e asaj që Wittgensteini e pandehi të ishte, kur e shpalli atë si heqje dorë nga çdo teori, si sipërmarrje që "e lë gjithçka siç është". Dhe filozofia nuk njih "zbulim" më të padobishëm sesa atë që "i sjell paqen filozofisë, kështu që ajo nuk torturohet më nga pyetje, të cilat e vënë atë *vetë* në pikëpyetje"<sup>156</sup>. Dhe nuk ka moto më jofilozofike se thënia e peshkop Butlerit, i cili e zbukuron "*Principia Ethica*" të G. E. Moores : "Gjithçka është ajo që është, dhe jo gjë tjetër" - nëse "është" nuk kuptohet sikur i referohet diferencës cilësore midis asaj që gjërat janë realisht dhe asaj që ato duhej të ishin.

Kritika neopozitiviste e drejton ende përpjekjen e saj kryesore kundër nocioneve metafizike dhe motivohet nga një nocion saktësie, i cili është ose ai i logjikës formale ose ai i përshkrimit empirik. Njëlloj është a kërkohet saktësia në pastërtinë analitike të logjikës dhe të matematikës apo në harmoni me gjuhën e zakonshme - në të dy polet e filozofisë bashkëkohore gjendet i njëjti mospranim ose zhvlerësim i atyre elementeve të të menduarit dhe të gjuhës së folur, të cilët e transhendojnë sistemin e pranuar të normave të vlefshme. Kjo armiqësi është shumë më e papërmbajtshme, atje ku ajo merr formën e tolerimit - d.m.th. ku koncepteve transhendentale u pranohet një farë vlere vërtetësie në një dimension të veçuar të domethënies dhe të rëndësisë (e vërteta poetike, e vërteta metafizike). Sepse pikërisht veçimi i një rezervimi special, në të cilin mendimi dhe gjuha lejohen që të jenë legjitimisht jo të sakta, të vagullta dhe madje kontradiktore, është mënyra më e efektshme për ta mbrojtur universin normal të ligjërimit që të mos shqetësohet seriozisht nga ide të papërshtatshme. Çfarëdo e vërtete që përmbahet në letërsi, është ajo prapëseprapë një e vërtetë "poetike", çfarëdo e vërtete që përmbahet në idealizmin kritik, është ajo prapëseprapë një e vërtetë "metafizike" - vlefshmëria e tyre, nëse kanë ndonjë të tillë, nuk është detyruese as për ligjërimin e zakonshëm dhe sjelljen as dhe për filozofinë e përputhur me këto të fundit. Kjo formë e re e doktrinës e "të

---

<sup>156</sup> *Philosophical Investigations*, vepër e cituar, f. 51.

vërtetës së dyfishtë” sanksionon një ndërgjegje të gabuar duke e mohuar rëndësinë e gjuhës transhendentale për universin e gjuhës së zakonshme, duke shpallur mospërzierjen totale. Kurse vlera e të vërtetës e gjuhës transhendentale qëndron pikërisht në rëndësinë e saj për këtë univers dhe në përzierjen e saj në këtë univers.

Në kushtet e shtypjes, në të cilat njerëzit mendojnë dhe jetojnë, mendimi - çdo mënyrë mendimi, që nuk është mbyllur në orientimin pragmatik brenda statukuosë - mund t'i shquajë faktet dhe të reagojë ndaj fakteve vetëm duke kaluar “prapa tyre”. Eksperienca zhvillohet para perdes që fsheh të vërtetën dhe në qoftë se bota është shfaqja [pamja, dukja] e diçkaje prapa perdes së eksperiencës së drejtpërdrejtë, atëherë e shprehur me termat e Hegelit vetë ne jemi ata, që gjenden prapa perdes. Ne vetë jo si subjekte në sensin e përgjithshëm, jo si në analizën gjuhësore, as dhe si subjekte të “pastruara” të matjes shkencore, por si subjekte dhe objekte të luftës historike të njeriut me natyrën dhe me shoqërinë. Faktet janë, ato që janë, si ndodhi në këtë luftë. Faktualiteti i ndodhive është historik madje dhe atje ku ai është ende i natyrës bruto, të papushtuar.

Kjo shkrimje intelektuale e madje përmbysje e fakteve të dhëna është detyra historike e filozofisë dhe dimensionit filozofik. Edhe metoda e shkencave të natyrës kapërcen gjithashtu përtej fakteve dhe madje del kundër fakteve të eksperiencës së drejtpërdrejtë. Metoda e shkencave të natyrës zhvillohet në tensionin midis dukjes dhe realitetit. Megjithatë ndërmjetësimi midis subjektit dhe objektit të mendimit është thelbësisht i ndryshëm. Në shkencat e natyrës, mjeti është subjekti që vëzhgon, mat, llogarit, eksperimenton, i zhveshur nga të gjitha cilësitë e tjera; subjekti abstrakt projekton dhe përcakton objektin abstrakt.

Në kontrast me të, objektet e mendimit filozofik janë të lidhura me një ndërgjegje, për të cilën cilësitë konkrete përfshihen [futen] në koncepte dhe në marrëdhënien e tyre të ndërsjelltë. Konceptet filozofike ruajnë dhe shpalosin përcjelljet parashkencore (veprën e praktikës së përditshme, veprën e organizimit ekonomik dhe të aksionit politik), të cilat e kanë bërë botën e objekteve atë që ajo është faktikisht - një botë, në të cilën të gjitha faktet janë ngjarje, ndodhi [proces] në një kontinuum historik.

Vetë ndarja e shkencave të natyrës nga filozofia është një ngjarje historike. Fizika e Aristotelit ishte një pjesë e filozofisë dhe si e tillë përgatiti “shkencën e parë” - ontologjinë. Koncepti i Aristotelit për materien dallohet nga ai i Galileut dhe nga ai i pasgalileut jo vetëm në aspektin e staveve të ndryshme në zhvillimin e metodës së shkencave të natyrës (dhe në zbulimin e “shtresave” të ndryshme të realitetit), por gjithashtu dhe ndoshta së pari në aspektin se ishin projekte të ndryshme historike, se ishte një sipërmarrje e ndryshme [tjetër] historike, e cila instaloi si një natyrë ashtu edhe një shoqëri tjetër [të ndryshme]. Fizika e Aristotelit bëhet *objektivisht* e gabuar me eksperiencën e re dhe me perceptimin e ri të natyrës, me instalimin historik të një subjekti të ri dhe të një bote të re të objekteve dhe tjetërsimi i fizikës së Aristotelit rikujton nga ana e tij eksperiencën dhe perceptimin e mëparshëm dhe të tejkaluar.

Por u bashkohen apo jo shkencave të natyrës, konceptet filozofike mbeten antagoniste ndaj botës së ligjërit të zakonshëm, sepse ato vazhdojnë që të përfshijnë përmbajtje, të cilat nuk përmbushen në botën e gjuhës së folur, në sjelljen publike, në kushtet e perceptueshme, në masat apo në prirjet mbizotëruese. Kështu universi filozofik

vazhdon që të përmbajë “fantazma”, “trillime” dhe “iluzione”, të cilat mund të jenë më racionale se mohimi i tyre, për aq sa ato janë koncepte që shquajnë caqet dhe mashtrimet e racionalizmit mbizotërues. Ato shprehin eksperiencën, që Wittgensteini e hedh poshtë - pra që “në kundërshtim me paragjykimet tona, është e mundur që të mendojmë `këtë ose atë` - çfarëdo qoftë kjo”<sup>157</sup>.

Shpërfillja ose larja e hesapeve me këtë dimension specifik filozofik e çoi pozitivizmin bashkëkohor që të lëvizë në një botë sintetike të varfëruar të konkretësisë akademike dhe që të krijojë probleme më iluzore se ato që ai i shkatërroi. Rrallë një filozofi ka ekspozuar një *esprit de sérieux* më dredharake se ajo e shfaqur në analiza të tilla si interpretimi i Tre Minjve të Verbër në një studim të “Gjuhës Metafizike dhe Ideografike”, me diskutimin e saj të një “radhe asimetrike të trefishtë të konstruktuar artificialisht princip-verbëri-kapje minjsh, e cila u konstruktua në përputhje me principet e pastra të ideografisë”<sup>158</sup>.

Ndoshta ky shembull është i padrejtë. Megjithatë është e ndershme që të themi se metafizika më e ngatërruar nuk ka nxjerrë në shesh shqetësime të tilla artificiale dhe zhargonike si ato që kanë lindur të lidhura me problemet e reduktimit, përkthimit, përshkrimit, emërtimit, me problemet e emrave të përveçëm etj. Shembujt mbahen me shkathtësi në drejtpeshim midis seriozitetit dhe shakasë : diferencat midis Scottit dhe autorit të *Waverly*; tullacëria e mbretit të tashëm të Francës; që Hasani takon apo nuk e takon në rrugë “taksapaguesin mesatar” Hysen; që unë shoh këtu dhe tani një copë të kuqe dhe them “kjo është e kuqe”; ose zbulimi i faktit se njerëzit shpesh i përshkruajnë ndjenjat si dridhje, sëmbim, vuajtje, rrahje, shkulje, kruajtje, pickim, rrënoqethje, skuqje, barrë, pështirosje, lakmi, tmerr, këputje, tensione, brejtje dhe tronditje<sup>159</sup>.

Ky lloj empirizmi e zëvendëson botën e urryer të fantazmave metafizike, miteve, legendave dhe të iluzioneve me një botë të copëzave konceptore ose shqisore, të fjalëve dhe shprehjeve, të cilat organizohen pastaj në një filozofi. Dhe e gjitha kjo është jo vetëm legjitime, ajo madje është korrekte, sepse ajo zbulon përmasën në të cilën idetë jooperacionale, aspiratat, kujtimet dhe imazhet e tilla janë konsumuar, janë bërë irracionale, pështjelluese apo të pakuptimta.

Duke vendosur rregull në këtë rrëmujë, filozofia analitike e konceptualizon sjelljen në organizimin e tashëm teknologjik të realitetit, por ajo pranon gjithashtu vendimet e këtij organizimi; shkurorëzimi i një ideologjie të vjetër bëhet pjesë e një ideologjie të re. Nuk shkurorëzohen vetëm iluzionet, por gjithashtu dhe e vërteta në këto iluzione. Ideologjia e re e gjen shprehjen e vet në deklaramë të tilla si “filozofia vetëm formulon atë që gjithkush e pranon” ose që fondi ynë i zakonshëm i fjalëve mishëron “të gjitha dallimet që njerëzit i kanë gjykuar se ja vlejné që të bëhen”.

Cili është ky “fond i zakonshëm” ? A përshin ai dhe “idenë” e Platonit, “thelbin” e Aristotelit, Hegels *Geist* (“frymën” e Hegelit), Marx’ *Verdinglichung* (sendëzimin [materializimin, konkretizimin] e Marksit) në çfarëdo lloj përkthimi të përshtatshëm ? A

<sup>157</sup> Wittgenstein, vepër e cituar, f. 47.

<sup>158</sup> Margaret Masterman, në : *British Philosophy in the Mid-Century*, botues C. A. Mace (London, Allen and Unwin, 1957), f. 323.

<sup>159</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, vepër e cituar, f. 83 f.

përfshin ai dhe fjalët kyçe të gjuhës poetike ? të prozës surrealistike ? Dhe në qoftë se po, a i përmban ato në ngjyrimin e tyre negativ - d.m.th. si fjalë që e shfuqizojnë universin e përdorimit të zakonshëm gjuhësor ? Në qoftë se jo, atëherë ai ka flakur poshtë një korpus të tërë dallimesh, të cilat njerëzit i kanë gjykuar se ja vlejné që të bëhen, i ka shpërngulur ato në fushën e trillimit ose të mitologjisë; një ndërgjegje e gjymtuar, false hiqet si ndërgjegje e vërtetë që vendos mbi domethënien dhe shprehjen e asaj që ekziston. Pjesa e mbetur denoncohet - dhe miratohet - si trillim ose mitologji.

Megjithatë nuk është e qartë se cila palë mbërthehet nga mitologjia. Sigurisht mitologjia është mendim primitiv dhe i papjekur. Procesi i qytetërimit e shfuqizon mitin (ky është pothuajse një përkufizim i progresit), por ai gjithashtu mund ta rikthejë mendimin racional tek statusi i mitologjisë. Në këtë rastin e fundit, teoritë që identifikojnë dhe projektojnë mundësitë historike mund të bëhen irracionale apo më saktë mund të duken irracionale, sepse ato e kundërshtojnë racionalizmin e universit ekzistues të ligjërit dhe të sjelljes.

Kështu në procesin e qytetërimit miti i Epokës së Artë dhe i Mijëvjeçarit i nënshtrohet racionalizimit përparimtar. Elementët (historikisht) të pamundur ndahen prej atyre që janë të mundshëm - ëndërra dhe trillimi veçohen nga shkenca, teknologjia dhe biznesi. Në shekullin e nëntëmbëdhjetë, teoritë e socializmit e përkthyen mitin parësor në terma sociologjikë - ose më saktë zbuluan në mundësitë e dhëna historike bërthamën rationale të mitit. Megjithatë pastaj ndodhi lëvizja e anasjelltë. Nocionet rationale dhe realiste të së djeshmes duken sot përsëri sikur janë mitologjike, kur ballafaqohen me kushtet reale. Realiteti i klasave punonjëse në shoqërinë e përparuar industriale e bën "proletariat" e Marksit një koncept mitologjik; realiteti i socializmit të kohës së sotme e bën idenë e Marksit një ëndërr. Përmbysja shkaktohet nga kontradikta midis teorisë dhe fakteve - një kontradiktë e cila në vetvete nuk e tjetëron ende të parën. Karakteri joshkencor, spekulativ i teorisë kritike rrjedh nga karakteri specifik i koncepteve të saj, të cilët emërtojnë dhe përcaktojnë irracionalen tek racionalja, mistifikimin tek realiteti. Cilësia e tyre mitologjike pasqyron cilësinë mistifikuese të fakteve të dhëna - harmonizimin mashtrues të kontradiktave shoqërore.

Arritja teknike e shoqërisë së përparuar industriale dhe manipulimi i efektshëm i produktivitetit mendor dhe material kanë sjellë një *zhvendosje lidhur me vendin e mistifikimit*. Në qoftë se është kuptimplote të thuhet se ideologjia po mishërohet në vetë procesin e prodhimit, atëherë mund të jetë gjithashtu kuptimplote që të çojmë ndër mend se në këtë shoqëri racionalja më shumë sesa irracionajla, bëhet bartësja më e efektshme e mistifikimit. Pikëpamja se rritja e represionit në shoqërinë bashkëkohore manifestohej në sferën ideologjike dhe së pari në lindjen e pseudofilozofive irracionale (*Lebensphilosophie* = filozofia e jetës; nocionet e komunitetit kundrejt atij të shoqërisë; gjaku dhe trualli etj) u hodh poshtë nga Fashizmi dhe nga Nationalsocializmi. Këto regjime i hodhën këto poshtë si edhe "filozofitë" e veta irracionale nëpërmjet racionalizimit të gjithanshëm teknik të aparatit. Ishte mobilizimi total i makinerisë materiale dhe mendore që bëri punën dhe që instaloi fuqinë e saj mistifikuese mbi shoqërinë. Ai shërbeu për t'i bërë individët të pazot që të shihnin "prapa" makinerisë, ata që e vinin atë në punë, ata që përfitonin prej saj dhe ata që paguanin për të.

Elementët mistifikues zotërohen dhe përdoren sot në reklamën e prodhimit, në propagandë dhe në politikë. Magjia, truku dhe ekstaza praktikohen në rutinën e përditshme në shtëpi, në repartin e uzinës dhe në zyrë, dhe zbatimet racionale fshehin irracionalitetin e të tërës. Për shembull përqasja shkencore ndaj problemit torturues të asgjësimit reciprok - matematika dhe përlllogaritjet e vrasjeve dhe të stërvrasjeve, matja e shiut radioaktiv që përhapet ose që nuk përhapet mirë, eksperimentet lidhur me qëndrueshmërinë në situata jonormale - po mistifikohet deri në shkallën ku ajo nxit (dhe madje kërkon) një sjellje që pranon çmendurinë. Në këtë mënyrë ajo neutralizon një sjellje vërtet racionale - pra refuzimin për të marrë pjesë dhe përpjekjen për t'i hequr qafe konditat që prodhojnë çmendurinë.

Përballë këtij mistifikimi të ri, i cili e kthen racionalizmin në të kundërtën e tij, duhet mbajtur patjetër lart dallimi. Racionalja *nuk* është irracionale dhe diferenca midis një njohjeje të saktë e analizës së fakteve dhe një spekulimi të vagullt dhe emocional është kaq thelbësore sa kurrë më parë. Telashi është se statistikat, matjet dhe studimet në terren nga ana e sociologjisë empirike dhe e shkencave politike nuk janë fort racionale. Ato bëhen mistifikuese në shkallën me të cilën izoloohen nga konteksti vërtet konkret, i cili i prodhon faktet dhe përcakton funksionin e tyre. Ky kontekst është më i madh dhe i ndryshëm nga ai i uzinave dhe reparteve të hulumtuar, nga ai i qyteteve të vegjël dhe të mëdhenj të studiuar, nga ai i rajoneve dhe grupeve ku regjistrohet opinioni i tyre publik dhe ku llogaritet shansi i tyre për mbijetesë. Dhe ai është gjithashtu më real në sensin që ai i krijon dhe i përcakton [dikton] faktet e hulumtuara, të regjistruara dhe të llogaritura. Ky kontekst real në të cilin subjektet e veçanta fitojnë domethënien e tyre reale mund të përcaktohet vetëm brenda një *teorie* të shoqërisë. Sepse faktorët brenda fakteve nuk janë të dhëna të drejtpërdrejta të vëzhgimit, matjes dhe të sondazhit. Ata bëhen të dhëna vetëm në një analizë, e cila është e zonja që ta identifikojë strukturën që i mban bashkë pjesët dhe proceset e shoqërisë dhe që përcakton [dikton] ndërveprimin [marrëdhënien e ndërsjelltë] e tyre.

Po të themi se ky metakontekst është Shoqëria (me "Sh" të madhe), do të thotë që të tërën ta hypostatizojmë [sendëzojmë, konkretizojmë] kundrejt pjesëve. Por ky hypostatizim [sendëzim, konkretizim] zhvillohet në realitet, ai *është* realiteti, dhe analiza mund ta kapërcejë atë vetëm duke e njohur dhe duke i kuptuar rrezen e tij të veprimtimit dhe shkaqet e tij. Shoqëria është në fakt e tëra, e cila ushtron fuqinë e saj të pavarur mbi individët dhe kjo shoqëri nuk është "frymë" [fantazmë] e pidentifikueshme. Ajo e ka bërthamën e saj të fortë empirike në sistemin e institucioneve, të cilat janë marrëdhëniet e krijuara dhe të mpiksura midis njerëzve. Abstragimi nga kjo bërthamë i shtrembëron matjet, sondazhet dhe llogaritjet - por i shtrembëron ato në një dimension, i cili nuk shfaqet në matjet, sondazhet dhe llogaritjet dhe që prandaj nuk bie në konflikt me to dhe nuk i shqetëson ato. Ato e ruajnë saktësinë e tyre dhe janë mistifikuese pikërisht në saktësinë e tyre.

Duke ekspozuar karakterin mistifikues të shprehjeve transhendentale, të nocioneve të vagullta, të universaleve metafizike dhe të ngjashmeve me to, analiza gjuhësore mistifikon shprehjet e gjuhës së zakonshme duke i lënë ato në kontekstin shtypës të universit ekzistues të ligjërit. Është pikërisht brenda këtij universi shtypës ku ndodh

shpjegimi biheiviorist i domethënies - shpjegim, që duhet të dëbojë “fantazmat” e vjetra gjuhësore të miteve Karteziane dhe të miteve të tjera të dala mode. Analiza gjuhësore pretendon se në qoftë se Hasani dhe Hyseni flasin për atë që kanë në mendje, ata u referohen thjesht perceptimeve specifike, nocioneve ose gjendjeve shpirtërore që ata rastisin t’i kenë; mendja është një fantazmë e shprehur me fjalë. Në mënyrë të ngjashme vullneti nuk është një aftësi reale e shpirtit, por thjesht një mënyrë specifike e gjendjeve shpirtërore specifike, e prirjeve dhe aspiratave. E ngjashme është dhe me “ndërgjegje”, “vetë”, “liri” - ato të gjitha duhet të shpjegohen me terma që emërtojnë lloje ose mënyra të veçanta të qëndrimit dhe të sjelljes. Unë do t’i rikthehem më vonë këtij trajtimi të koncepteve universale.

Filozofia analitike përhap shpesh atmosferën e denoncimit dhe të hetimit nga një komision hetimor. Intelektualit i kërkohet llogari. Çfarë nënkupton ti, kur thua ...? A nuk po fsheh diçka ? Ti flet një gjuhë që është e dyshimtë. Ti nuk flet si ne të gjithë, si njeriu në rrugë, por më shumë si një i huaj që nuk është prej këtej. Ne duhet të të zbresim ty në një format modest, duhet të ekspozojmë marifetet e tua, duhet të të pastrojmë. Ne do të mësojmë ty të thuash atë që ke në mendje, “të zbrazesh”, “t’i hapësh kartat mbi tryezë”. Natyrisht ne nuk të imponohemi ty dhe as lirisë tënde të mendimit dhe të shprehjes; ti lejohesh të mendoshë çfarë të duash. Por sapo vendos që të flasësh, duhet të na i komunikosh neve mendimet e tua - në gjuhën tonë ose në tënden. Sigurisht ti lejohesh që të flasësh gjuhën tënde vetjake, por ajo duhet të jetë e përkthyeshme dhe ajo do të përkthehet. Ti lejohesh që të flasësh me gjuhë poetike - kjo është në rregull. Ne e duam poezinë. Por ne duam që ta kuptojmë poezinë tënde dhe kjo është e mundur vetëm në qoftë se mund t’i përkthejmë simbolet e tua, metaforat dhe imazhet në terma të gjuhës së zakonshme.

Poeti do mund të përgjigjej se ai në fakt dëshiron që poezia e tij të jetë e kuptueshme dhe të kuptohet (kjo është dhe arsyeja se përse shkruan ai poezi), por në qoftë se ajo që ai thotë do mund të thuhej me termat e gjuhës së zakonshme, atëherë ai do ta kishte bërë këtë ndoshta qysh në fillim. Ai do mund të thoshte : të kuptuarit e poezisë time presupozon rrëzimin dhe shfuqizimin e pikërisht atij universi të ligjërimit dhe të sjelljes, ku ju doni ta përktheni atë. Gjuha ime mund të mësohet si çdo gjuhë tjetër (në të vërtetë ajo është gjithashtu gjuha juaj vetjake), pas kësaj do të dalë se simbolet e mia, metaforat etj. *nuk* janë simbole, metafora etj., por duan të thonë [nënkuptojnë] saktësisht atë që thonë. Toleranca juaj është mashtruese. Duke më rezervuar një kamare speciale të domethënies dhe të rëndësisë, ju më përjashtoni nga përgjegjshmëria dhe nga arsyeja, por sipas pikëpamjes time çmendina gjendet diku tjetër.

Poeti gjithashtu mund të ketë përshtypjen se amshtia e fortë e filozofisë gjuhësore flet më shumë një gjuhë të paragykuar dhe emocionale - atë të pleqve apo të të rinjve të inatosur. Fjalori i tyre gëlon nga “i pahijshëm”, “i çuditshëm”, “absurd”, “çoroditës”, “tekanjoz”, “llomotitës” dhe “kodra pas bregut”. Duhet të qërohen patjetër tekat e pahijshme dhe çoroditëse, në qoftë se duam që të mbizotërojë të kuptuarit e arsyeshem. Komunikimi nuk duhet të realizohet përmbi kokat e njerëzve; përmbyjtet që kalojnë përtej sensit të përgjithshëm dhe atij shkencor nuk duhet ta prishin universin akademik dhe atë të zakonshëm të ligjërimit.



Por analiza kritike duhet ta veçojë patjetër veten nga ajo, që rreket të kuptojë; shprehjet filozofike duhet të jenë patjetër të ndryshme nga ato të zakonshmet, me qëllim që të ftillojnë domethënien e plotë të këtyre të fundit<sup>160</sup>. Sepse universi ekzistues i ligjërimin mbart anembanë shenjat e mënyrave specifike të sundimit, të organizimit dhe të manipulimit, të cilave iu nënshtrohen anëtarët e një shoqërie. Njerëzit në jetesën e tyre varen nga bosët, politikanët, vendet e punës dhe fqinjët, të cilët i bëjnë njerëzit që të flasin dhe që të nënkuptojnë atë gjë sikurse dhe ata; njerëzit shtrëngohen prej domosdoshmërisë shoqërore që ta identifikojnë “gjënë” (duke përfshirë vetë personin e tyre, mendjen si dhe ndjenjat) me funksionet e saj. Përse dimë ne diçka ? Sepse ne shikojmë televizor, dëgjojmë radion, lexojmë gazetat dhe revistat, flasim me njerëzit.

Në këto rrethana fraza e folur është një shprehje e individit që e flet atë, *dhe* e atyre, të cilët e cysin që të flasë në atë formë sikurse edhe flet, *dhe* shprehje e çfarëdo tensioni apo kontradikte ndërmjet tyre. Duke folur gjuhën e tyre vetjake, njerëzit flasin gjithashtu gjuhën e padronëve të tyre, të mirëbërësve, të agentëve të reklamave. Kështu ata nuk shprehin vetëm *vetveten*, dijen e tyre vetjake, ndjenjat dhe aspiratat, por gjithashtu dhe diçka tjetër të ndryshme nga vetvetja. Duke përshkruar “nga vetvetja” situatën politike ose në qytetin e tyre të lindjes ose në skenën ndërkombëtare, ata (dhe “ata” na përfshin *ne* intelektualët, që e njohim atë dhe e kritikojmë atë) përshkruajnë çfarë u tregojnë atyre mediat e “tyre” të komunikimit masiv - dhe kjo shkrihet me atë që ata mendojnë, shikojnë dhe ndjejnë realisht.

Për t’i shpallur njëri tjetrit dashuritë dhe urrejtjet tona, ndjenjat dhe inatet, ne patjetër duhet të përdorim shprehjet e reklamave, të filmave, të politikanëve dhe të bestsellrave. Ne duhet të përdorim patjetër të njëjtat shprehje për të përshkruar automobilët tanë, ushqimet dhe mobiljet, kolegët dhe konkurrentët - dhe ne e kuptojmë njëri tjetrin në mënyrë të përkryer. Kjo domosdoshmërisht duhet të jetë kështu, sepse gjuha nuk është asgjë private dhe personale, ose më saktë privatja dhe personalja përcillen me anë të materialit gjuhësor në disponim, i cili është material shoqëror. Por kjo situatë e nxjerr gjuhën e zakonshme të paaftë për të përmbushur atë funksion vërtetues, që ajo kryen në filozofinë analitike. “Çfarë nënkuptojnë njerëzit, kur thonë ...” është e lidhur me atë, që ata *nuk* e thonë. Ose e thënë ndryshe, ajo çfarë ata nënkuptojnë [duan të thonë] nuk mund të merret kallëp - jo sepse ata gënjejnë, por sepse universi i mendimit dhe i praktikës në të cilin ata jetojnë, është një univers i kundërshtive të manipuluar.

Rrethana si këto mund të jenë të parëndësishme për analizën e deklarimeve të tilla si “unë kruhem” ose “ai ha lulëkuqe” ose “kjo tani më duket e kuqe”, por ato mund të bëhen jashtëzakonisht të rëndësishme, kur njerëzit vërtet thonë diçka (“ajo dashuronte pikërisht atë”, “ai nuk ka zemër”, “kjo nuk është e ndershme”, “çfarë mund të bëj rreth kësaj gjëje ?”), dhe ato janë jetike për analizën gjuhësore të etikës, politikës etj. Përveç kësaj, analiza gjuhësore nuk mund të arrijë saktësi empirike tjetër, nga ajo që gjendja e dhënë e problemeve u kërkon njerëzve dhe në asnjë qartësi tjetër, nga ajo që u lejohet

---

<sup>160</sup> Filozofia bashkëkohore analitike e ka njohur në mënyrën e vet këtë domosdoshmëri si problem të *Metagjuhës*.

atyre në këtë gjëndje të problemeve - d.m.th. ajo mbetet brenda caqeve të ligjërimit të mistifikuar dhe mashtrues.

Atje ku ajo duket se e kapërcen këtë ligjërim, si në pastrimet e tij logjike, vetëm skeleti mbetet i të njëjtit univers - një fantazmë shumë më tepër fantazmë se ato që analiza i lufton. Në qoftë se filozofia është më shumë se një profesion, tregon ajo atëherë shkaqet që e bënë ligjërimit një univers të gjymtuar dhe mashtrues. T'ia lësh këtë detyrë një kolegu në Departamentin e Sociologjisë apo të Psikologjisë do të thotë që ndarjen ekzistuese të punës akademike ta shndërrosh në një princip metodologjik. Dhe detyra as mund të largohet mënjane me ngulmimin modest se analiza gjuhësore ka vetëm qëllimin e përvuajtur për të kthjelluar mendimin e "pështjelluar" dhe mënyrën e të folurit. Në qoftë se një kthjellim i tillë kapërcen matanë një numërimi të thjeshtë dhe klasifikimi të domethëniesve të mundshme në kontekstet e mundshme, duke e lënë zgjedhjen gjerësisht të hapur për këdo në përputhje me rrethanat, atëherë ajo është gjithçka tjetër veçse jo një detyrë e përvuajtur. Një kthjellim i tillë do ta fuste gjuhën analizuese të zakonshme në fusha vërtet të diskutueshme, duke e shquajtur mendimin e pështjelluar atje ku *duket* se është më pak i pështjelluar, duke e nxjerrë në shesh gënjeshtren tek përdorimi kaq shumë normal dhe i qartë gjuhësor. Atëherë analiza gjuhësore do të arrinte nivelin, në të cilin bëhen të dukshme dhe të kuptueshme proceset specifike shoqërore, të cilat e formësojnë dhe e kufizojnë universin e ligjërimit.

Këtu lind problemi i "metagjuhës"; shprehjet që analizojnë domethënien e shprehjeve të caktuara patjetër duhet të jenë të ndryshme dhe të dallueshme nga këto të fundit. Ato duhet të jenë më shumë dhe tjetër gjë nga sinonime të thjeshta, të cilat ende i përkasin të njëjtit univers (të drejtpërdrejtë) të ligjërimit. Por në qoftë se kjo metagjuhë duhet që vërtet ta shpërthejë fushën totalitare ku vepron universi ekzistues i ligjërimit, në të cilin janë integruar dhe përthithur dimensionet e ndryshme të gjuhës, atëherë ajo duhet të jetë patjetër e zonja që t'i tregojë [shprehë] proceset shoqërore që e kanë përcaktuar dhe "mbyllur" universin ekzistues të ligjërimit. Si pasojë ajo nuk mund të jetë një metagjuhë teknike e konstruktuar kryesisht me synimin e qartësisë semantike apo logjike. E dëshirueshme është më saktë, që ta bëjmë vetë gjuhën ekzistuese të flasë se çfarë fsheh ose përjashton, sepse ajo që duhet nxjerrë në shesh dhe duhet denoncuar operon *brenda* universit të ligjërimit dhe të veprimit të zakonshëm dhe gjuha që mbizotëron *e përmban* metagjuhën.

Kjo dëshirë është përmbushur në veprën e Karl Krauses. Ai ka demonstruar sesi një hulumtim i "brendshëm" i gjuhës së folur dhe të shkruar, i shenjave të pikësimit, madje i gabimeve tipografike mund të nxjerrë në shesh një sistem të tërë moral apo politik. Ky hulumtim lëviz ende brenda universit të zakonshëm të ligjërimit; ai nuk ka nevojë për asnjë gjuhë artificiale të "nivelit më të lartë" për ta ekstrapoluar dhe kthjelluar gjuhën e hulumtuar. Fjala, forma sintaksore lexohen në kontekstin në të cilin shfaqen - për shembull në një gazetë, e cila në një qytet apo vend specifik përfaqon opinione specifike nëpërmjet penës së personave specifikë. Konteksti leksikografik dhe sintaksor çon kështu në një dimension tjetër - i cili nuk është i jashtëm, por përbërës për domethënien dhe funksionin e fjalës - në atë të shtypit të Vjenës gjatë dhe pas Luftës së Parë Botërore; qëndrimi i botuesve të tij kundrejt kasaphanës, monarkisë, republikës etj. Në dritën e

këtij dimensionimi përdorimi i fjalës, struktura e fjalisë marrin një domethënie dhe një funksion të cilët nuk shfaqen në leximin e "drejtpërdrejtë". Krimet kundër gjuhës, që shfaqen në stilin e gazetës, janë pjesë e stilit të saj politik. Sintaksa, gramatika dhe fjalori bëhen akte morale dhe politike. Ose konteksti mund të jetë i tipit estetik dhe filozofik : kritika letrare, një fjalim para një shoqate shkencore apo gjë tjetër e ngjashme. Këtu analiza gjuhësore e një poeme ose e një eseje, e ballafaqon materialin e dhënë (të drejtpërdrejtë) (gjuhën e poemës respektive ose të esesë) me atë që shkrimtari gjeti më parë në traditën letrare dhe të cilën e transformoi.

Për një analizë të tillë, domethënia e një shprehjeje ose e një forme e kërkon zhvillimin e vet në një univers shumëdimensional, ku cilado domethënie e shprehur bën pjesë në "sisteme" të ndryshëm, të lidhur njëri me tjetrin, të mbivendosur tek njëri tjetri dhe antagonistë ndaj njëri tjetrit. Për shembull ajo është pjesë : (a) e një projekti individual d.m.th. e një komunikimi specifik (një artikull gazete, një fjalim) i bërë në një rast specifik për një qëllim specifik; (b) e një sistemi të dhënë mbiindividual të ideve, vlerave dhe objektivave, në të cilin merr pjesë projekti individual; (c) e një shoqërie të veçantë, e cila i integron vetë projekte të ndryshëm individualë e mbiindividualë dhe madje konfliktualë njëri me tjetrin.

Për ta ilustruar : një fjalim i caktuar, një artikull gazete apo madje një njoftim privat bëhet nga një individ i caktuar, i cili është zëdhënës (i autorizuar ose i paautorizuar) i një grupi të veçantë (profesional, i banorëve të një vendi, politik, intelektual) në një shoqëri specifike. Ky grup ka vlerat e tij vetjake, objektivat, kodet e të menduarit dhe të sjelljes, të cilat - të pohuara apo të kundërshtuara - hyjnë me shkallë të ndryshme vetëdijeje dhe qartësie në komunikimin individual. Ky i fundit "individualizon" kështu një sistem mbiindividual të domethënies, i cili krijon një dimension ligjërimi, që është i ndryshëm nga komunikimi individual e megjithatë i shkrirë me të. Dhe ky sistem mbiindividual është nga ana e tij pjesë e një bote të gjerë, të gjithëpranishme të domethënies, e cila ka qenë zhvilluar dhe rëndom ka qenë "mbyllur" nga sistemi social, brenda të cilit dhe prej të cilit ndodh komunikimi.

Rrezja e veprimit dhe përmasa e sistemit social të domethënies ndryshojnë ndjeshëm në perioda të ndryshme historike dhe në përputhje me nivelin e arritur të kulturës, por kufijtë e tij janë të përcaktuar mjaft qartë, në qoftë se komunikimi u referohet më shumë se veglave të padiskutueshme dhe marrëdhënieve në jetën e përditshme. Sot sistemet sociale të domethënies bashkojnë shtete të ndryshme kombëtare dhe treva gjuhësore dhe këto sisteme të mëdhenj të domethënies priren që të përkrijnë me orbitën e shoqërive pak a shumë të përparuara kapitaliste nga njëra anë dhe me atë të shoqërive komuniste në përparim nga ana tjetër. Ndërsa funksioni përcaktues i sistemit social të domethënies çan [zë vend] me papërkulshmërinë më të lartë në Universin polemik, politik të ligjërimin, operon ai gjithashtu edhe në universin e zakonshëm të ligjërimin në një mënyrë shumë më të mbuluar, shumë më të pavetëdijshme dhe më emocionale. Një analizë autentike filozofike e domethënies duhet t'i marrë patjetër parasysh të gjitha këto dimensione të domethënies, sepse të gjitha këto hyjnë në shprehjet gjuhësore. Si pasojë analiza gjuhësore në filozofi ka një angazhim përtejgjuhësor. Në qoftë se ajo vendos për një dallim midis përdorimit të ligjshëm dhe të paligjshëm të gjuhës, midis

domethënies autentike dhe iluzore, midis sensit dhe nonsensit [absurditetit], thërret ajo një gjykim politik, estetik ose moral.

Mund të dalë kundërshtimi se një analizë e tillë e "jashtme" (në thonjza, sepse ajo në realitet *nuk* është e jashtme, por përkundrazi zhvillim i brendshëm i domethënies) është veçanërisht pa vend atje ku qëllimi është që ta kapim domethënien e termave duke analizuar funksionin dhe përdorimin e tyre në ligjërimin e zakonshëm. Por pikëpamja ime është se pikërisht këtë *nuk* po bën analiza gjuhësore në filozofinë bashkëkohore. Dhe nuk e bën këtë meqenëse ajo e transferon ligjërimin e zakonshëm në një univers special akademik, i cili është i pastruar dhe sintetik bile dhe atje ku (dhe pikërisht ku) mbushet me gjuhën e zakonshme. Gjatë këtij trajtimi analitik të gjuhës së zakonshme, kjo e fundit sterilizohet dhe merr vërtet anestezi. Gjuha shumëdimensionale shndërrohet në një gjuhë njëdimensionale, në të cilën nuk depërtojnë më domethëniet e ndryshme dhe kundërshtuese, por hiqen mënjanë; i mbyllet goja dhe e bëjnë që të heshtë dimensionin shpërthyes historik të domethënies.

Loja e pafund gjuhësore e Wittgensteinit me elementët e ndërtimit ose Hasani dhe Hyseni që bisedojnë, mund të shërbejnë përsëri si shembuj. Megjithë kthjelltësinë e natyrshme të shembullit, folësit dhe situata e tyre mbeten të paidentifikuara. Ata janë X-i dhe Y-i, pavarësisht sesa miqësisht bisedojnë ata. Por në universin real të ligjërimin, X-i dhe Y-i janë "fantazma". Ata nuk ekzistojnë; ata janë produkt i filozofit analitik. Sigurisht biseda e X-it dhe Y-it është krejtësisht e kuptueshme dhe analisti gjuhësor me të drejtë bën thirrje për të kuptuarit normal të njerëzve të zakonshëm. Por në realitet ne e kuptojmë njëri tjetrin vetëm nëpërmjet fushave të tëra të keqkuptimit dhe të kundërshtimit. Universi real i gjuhës së zakonshme është ai i luftës për ekzistencë. Ai është në fakt një univers i dykuptimtë, i vagullt, i errët dhe sigurisht ka nevojë për kthjellim. Për më tepër një kthjellim i tillë mund të plotësojë fare mirë një funksion terapeutik dhe në qoftë se filozofia do të bëhej terapeutike, do të vinte ajo realisht tek vetvetja.

Filozofia i afrohet këtij objektivit në shkallën që ajo e çliron mendimin nga skllavërimi i tij prej universit ekzistues të ligjërimin dhe të sjelljes, në shkallën që ndriçon negativitetin e Ekzistueses (aspektet pozitive të saj publikohen sidoqoftë me bollëk) dhe në shkallën që projektin alternativat e saj. Sigurisht filozofia kundërshton dhe projektin vetëm në mendime. Ajo është ideologji dhe ky karakter ideologjik është pikërisht fati i filozofisë, të cilin nuk mund ta mposhtin shkencitizmi<sup>161</sup> dhe pozitivizmi. Përpjekja e saj ideologjike mund të jetë ende vërtet terapeutike - ta tregojë realitetin siç është ai realisht dhe të tregojë atë, që ky realitet e pengon që të jetë [ekzistojë].

Në erën totalitare detyra terapeutike e filozofisë do të ishte një detyrë politike, meqë universi ekzistues i gjuhës së zakonshme priret që të koagulojë në një univers totalisht të manipuluar dhe të indrokrinuar. Atëherë politika do të shfaqej në filozofi jo si një disiplinë speciale apo objekt i analizës as dhe si një filozofi speciale politike, por si qëllim i koncepteve të filozofisë për të kuptuar realitetin e pagjymtuar. Në qoftë se

---

<sup>161</sup> Shënim i përkthyesit. Në anglisht është termi *scientism*, kurse në gjermanisht termi *Szientismus*. Teori shkencore sipas së cilës metodat e shkencave të natyrës duhet të mbarten në shkencat humane dhe shoqërore.

analiza gjuhësore nuk kontribuon për një të kuptuar të tillë, në qoftë se në vend të kësaj ajo kontribuon për ta mbyllur mendimin në qarkun e universit të gjymtuar të ligjërit të zakonshëm, atëherë ajo në rastin më të mirë është tërësisht jokonsekuente. Dhe në rastin më të keq është ajo arratisje për në botën ku nuk debatohet, për në botën joreale, në të cilën debatohet vetëm në formë akademike.

## Shansi i alternativave

### 8. Angazhimi historik i filozofisë

Angazhimi i filozofisë analitike ndaj realitetit të gjymtuar të mendimit dhe të të folurit del fort në pah në trajtimin prej saj të *koncepteve universale*. Problemi u përmend më parë si pjesë e karakterit të brendaqenësishëm historik dhe në të njëjtën kohë transhental, të përgjithshëm të koncepteve filozofike. Ai kërkon tani një diskutim më të detajuar. Larg të qenit vetëm një çështje abstrakte e epistemologjisë ose një çështje pseudo-konkrete e gjuhës dhe e përdorimit të saj, çështja e statusit të koncepteve universale është mu në qendër të mendimit filozofik. Sepse trajtimi i koncepteve universale nxjerr në shesh pozicionin e një filozofie në kulturën intelektuale - funksionin e saj historik.

Filozofia bashkëkohore analitike do që t'i shporrë "mite" të tilla apo "fantazma" metafizike si Mendja, Ndërgjegjja, Vullneti, Shpirti, Vetja duke e shkrirë qëllimin e këtyre koncepteve në deklarime mbi operacione, zbatime, fuqi, predispozicion, prirje, shprehi etj. Rezultati tregon në një mënyrë të çuditshme pafuqinë e shkatërrimit - fantazma vazhdon të fanitet. Ndërsa çdo interpretim apo përkthim mund të përshkruajë në mënyrë të përshtatshme një proces të veçantë mendor, një akt të përfytyrimit të asaj që unë nënkuptoj kur them "unë" ose të asaj që prifti nënkupton kur thotë se Maria është një "vajzë e mirë", as dhe një i vetëm nga këto riformulime, as shuma e tyre totale, nuk duken se e kapin ose dhe vetëm ta qarkojnë domethënien e plotë të termave të tilla si Mendje, Vullnet, Vetja, E Mira. Këto koncepte universale vazhdojnë të jenë si në përdorimin e zakonshëm ashtu dhe në atë "poetik" gjuhësor dhe si njëri dhe tjetri përdorim gjuhësor i dallon ato nga mënyrat e ndryshme të sjelljes apo të predispozicionit, ku sipas filozofit analitik përmbushet domethënia e tyre.

Sigurisht koncepte të tilla universale nuk mund të bëhen të vlefshme nëpërmjet mbrojtjes se ato shprehin një të tërë, e cila është më shumë dhe ndryshe nga pjesët e saj. Ato e shprehin padyshim, por kjo "e tërë" kërkon një analizë të kontekstit të pagjymtuar empirik. Në qoftë se kjo analizë mbigjuhësore hidhet poshtë, në qoftë se gjuha e zakonshme merret kallëp - d.m.th. në qoftë se një univers i rremë i mirëkuptimit të përgjithshëm midis njerëzve zëvendëson universin mbizotërues të keqkuptimit dhe të komunikimit të administruar - atëherë konceptet e fajësuar universale janë në fakt të përkthyeshme dhe substanca e tyre "mitologjike" mund të shpërbëhet në mënyrat e sjelljes dhe të predispozicionit.

Megjithatë vetë kjo shpërbërje duhet të vihet patjetër në pikëpyetje - jo vetëm në favor të filozofit, por në favor të njerëzve të zakonshëm, në jetën dhe ligjërimin e të cilëve ndodh një shpërbërje e tillë. Ajo nuk është vepra e tyre vetjake dhe as thënia [shprehja] e tyre vetjake; atyre iu ndodh kjo dhe kjo i përdhos ata, kur shtrëngohen nga "rrethanat" që ta identifikojnë mendjen e tyre me proceset mendore dhe vetveten me rolet dhe funksionet që ata duhet të kryejnë në shoqërinë e tyre. Në qoftë se filozofia nuk i kupton këto procese të përkthimit dhe të identifikimit si procese shoqërore - d.m.th. si një gjymtim të mendjes (dhe të trupit), që i shkaktohet individëve nga shoqëria e tyre - atëherë filozofia lufton vetëm me fantazmën e substancës, të cilën dëshiron që ta çmistifikojë. Karakteri mistifikues nuk iu ngjitet [ngarkohet] koncepteve "mendje", "vetja", "ndërgjegje" etj. por përkundrazi përkthimit të tyre biheiviorist [në mënyra sjelljeje]. Ky përkthim është mashtrues, pikërisht sepse e përkthen konceptin besnikërisht në mënyra të sjelljes faktike, në prirje dhe predispozicione dhe duke bërë kështu ai i merr për realitet shfaqjet e gjymtuara dhe të organizuara (vetë ato janë mjaft reale!).

Megjithatë, madje dhe në këtë betejë kundër fantazmave mobilizohen forca, që mund t'i japin fund luftës mashtruese. Një nga problemet turbulluese në filozofinë analitike është ai i deklarimeve lidhur me koncepte të tilla universale si "komb", "shtet", "Kushtetuta Britanike", "Universiteti i Oksfordit", "Anglia"<sup>162</sup>. Këtyre koncepteve universale nuk iu përgjigjet asnjë entitet i veçantë dhe prapëseprapë ka plotësisht kuptim që të themi, bile është e pashmangshme, se "kombi" është mobilizuar, se "Anglia" shpalli luftën, se unë studiova në "Universitetin e Oksfordit". Çdo përkthim reduktues i deklarimeve të këtylla duket se e ndryshon domethënien e tyre. Ne mund të themi se Universiteti nuk është entitet i veçantë kundrejt kolegjeve të ndryshme të tij, bibliotekave të tij etj. por është pikërisht mënyra me të cilën janë organizuar këto të fundit dhe ne mund ta zbatojmë të njëjtin shpjegim, të modifikuar për deklaratimet e tjera. Megjithatë mënyra me të cilën këto gjëra dhe njerëz organizohen, integrohen dhe administrohen vepron si një entitet i ndryshëm nga pjesët përbërëse të tij - në një shkallë të tillë sa që mund të vendosë për jetën dhe vdekjen, sikurse në rastin e kombit dhe të kushtetutës. Personat që ekzekutojnë vendimin, nëse janë në përgjithësi të identifikueshëm, nuk e bëjnë këtë si individë, por si "përfaqësues" të Kombit, të Korporatës, të Universitetit. Kongresi i SHBA-së i mbledhur në një sesion, Komiteti Qendror, Partia, Bordi i Drejtorëve dhe i Menaxherëve, Presidenti, Administratorët dhe Fakulteti, që mbledhen dhe vendosin për politikën, janë entitete të prekshme dhe të efektshme kundrejt individëve përbërës. Ata janë të prekshëm në raporte, në rezultatet e ligjeve të tyre, në armët bërthamore që ata i urdhërojnë dhe i prodhojnë, në emërimet, rrogat dhe kërkesat që ata vendosin. Të mbledhur në asamble, individët janë zëdhënës (shpesh të pavetëdijshëm) të institucioneve, të ndikimeve dhe interesave të mishëruara

---

<sup>162</sup> Shih Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, vepër e cituar, f. 17 f dhe passim; J. Wisdom, "Metaphysics and Verifikation", në : *Philosophy and Psycho-Analysis*, Oxford 1953; A. G. N. Flew në hyrjen e *Logic and Language* (First Series), Oxford 1955; D. F. Pears, "Universals", në : *ibid.*, Second Series, Oxford 1959; J. O. Urmson, *Philosophical Analysis*, Oxford 1956; B. Russell, *My Philosophical Development*, New York 1959, f. 223 f.; Peter Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society*, Oxford 1956, f. 22 ff.

në organizata. Nëpërmjet vendimit të tyre (vota, trysnia, propaganda), i cili është vetë rezultat i institucioneve dhe i interesave konkurruese, vihen në lëvizje, ruhen dhe riprodhohen Kombi, Partia, Korporata, Universiteti - si një realitet (relativisht) përfundimtar, universal, i cili i shpërfill institucionet e veçanta ose popujt që varen prej tij.

Ky realitet ka marrë një ekzistencë të mbivendosur, të pavarur; prandaj deklarime që lidhen me të nënkuptojnë një universale reale dhe nuk mund të përkthehen në mënyrë të përshtatshme në deklarime që lidhen me entitete të veçanta. Dhe përsëri ngucja për t'u përpjekur për një përkthim të tillë, protesta kundër pamundësisë së tij tregon se këtu diçka është gabim. Për të krijuar një sens të mirë *do të duhej* që "kombi" ose "partia" të mund të përktheheshin në përbërësit dhe komponentët e tyre. Fakti që kjo *nuk* ndodh, është një fakt *historik* që i zë rrugën analizës gjuhësore dhe logjike.

Disharmonia midis nevojave individuale dhe shoqërore dhe mungesa e institucioneve përfaqësuese, në të cilat individët punojnë për vetveten dhe flasin për vetveten, çojnë drejt realitetit të koncepteve të tilla universale si Kombi, Partia, Kushtetuta, Korporata, Kisha - një realitet që nuk është identik me ndonjë entitet të veçantë të identifikueshëm (individ, grup ose institucion). Koncepte të tilla universale shprehin shkallë dhe mënyra të ndryshme të sendëzimit [materializimit]. Pavarësia e tyre, megjithëse reale, është kallpe, meqenëse është pavarësi e atyre fuqive të veçanta që kanë organizuar *të tërën* e shoqërisë. Një ripërkthim që do ta shpërbënte substancën kallpe të konceptit universal është ende një dëshirë - por ajo është një dëshirë politike.

On croit mourir pour la Classe, on meurt pour les gens de Parti. On croit mourir pour la Patrie, on meurt pour les Industriels. On croit mourir pour la Liberté des Personnes, on meurt pour la Liberté des dividendes. On croit mourir pour le Prolétariat, on meurt pour la Bureaucratie. On croit mourir sur l'ordre d'un Etat, on meurt pour l'Argent qui le tient. On croit mourir pour une nation, on meurt pour les bandits qui la baillonnent. On croit - mais pourquoi croirait - on dans une ombre si épaisse ? Croire, mourir ?... quand il s'agit d'apprendre à vivre ?<sup>163</sup>

Ky është një "përkthim" autentik në konkretësi i koncepteve të hypostazuara [sendëzuara, konkretizuara] universale dhe ai e pranon realitetin e universales, kur e thërret atë me emrin e vërtetë. E tëra e hypostazuar i reziston shpërbërjes analitike, jo sepse është një entitet mitik prapa entiteteve dhe zbatimeve të veçanta, por sepse ajo është trualli konkret, objektiv i funksionimit të tyre në kontekstin e dhënë shoqëror dhe historik. Si e tillë është ajo një forcë reale, e ndjerë dhe e ushtruar nga individët në veprimet, rrethanat dhe në marrëdhëniet e tyre. Ata kanë pjesë në të (në një mënyrë shumë të pabarabartë); ajo vendos për ekzistencën e tyre dhe për mundësitë e tyre. Fantazma reale është e një realiteti shumë të dhunshëm - e realitetit të fuqisë së

---

<sup>163</sup> "Ata besojnë se po vdesin për Klasën dhe vdesin për udhëheqësit e Partisë. Ata besojnë se po vdesin për Atdheun dhe vdesin për Industrialistët. Ata besojnë se po vdesin për lirinë e Personit dhe vdesin për Lirinë e dividendeve. Ata besojnë se po vdesin për Proletariatit dhe vdesin për Burokracinë. Ata besojnë se po vdesin me urdhër të një Shteti dhe vdesin për Paranë që mban Shtetin. Ata besojnë se po vdesin për një komb dhe vdesin për banditët, që i shtupojnë gojën atij. Ata besojnë - por përse besojnë ende xhanëm në një errësirë të tillë ? Besojnë ? vdesin ? ... kur bëhet fjalë që të mësojnë të jetojnë ?" François Perroux, *La coexistence pacifique*, vepër e cituar, vol. III, f. 631.

shkëputur dhe të pavarur të të tërës mbi individët. Dhe kjo e tërë nuk është thjesht një *Gestalt* [trajtë, formë] e perceptuar (si në psikologji), as dhe një absolute metafizike (si tek Hegeli), as dhe një shtet totalitar (si në shkencën e mjerë politike) - ajo është gjendja ekzistuese e punëve [gjendja që mbizotëron], e cila dikton jetën e individëve.

Megjithatë edhe nëse ne këtyre koncepteve universale politike u pranojmë një realitet të tillë, a nuk kanë të gjitha konceptet e tjera universale një status shumë të ndryshëm? Ato e kanë, por analiza e tyre është mbajtur tepër lehtë brenda caqeve të filozofisë akademike. Diskutimi i mëposhtëm nuk pretendon që të hyjë në “problemin e koncepteve universale”; ai vetëm përpiqet që të ftillojë rrezet e kufizuar (artificialisht) të analizës filozofike dhe të tregojë nevojën për të kaluar përtej këtyre caqeve. Diskutimi do të fokusohet përsëri në konceptet themelore universale të dalluara nga konceptet universale logjiko-matematike (bashkësia, numri, klasa etj.) dhe ndërmjet të parave në konceptet më abstrakte dhe më të diskutueshme, të cilat paraqesin sfidën reale ndaj mendimit filozofik.

Koncepti themelor universal abstrakton jo vetëm nga entiteti konkret, por emërton gjithashtu një entitet tjetër. Mendja është më shumë sesa aktet e ndërgjegjshme e sjellja dhe diçka tjetër nga ato. Realiteti i saj do të mund të përshkruhej paraprakisht si mënyra ose metoda në të cilën këto akte të veçanta sintetizohen, integrohen nga një individ. Dikush do të ishte i tunduar që të thoshte se ato sintetizohen *apriori* nga një “aperceptim transhendental”, në sensin që sinteza integruese, e cila i bën të mundur proceset e veçanta dhe aktet, *iu paraprin* atyre, i formëson ato, i dallon ato nga “mendje të tjera”. Megjithatë ky formulim do të dhunonte konceptin e Kantit, sepse një ndërgjegje e tillë ka si prioritet empiriken, e cila përfshin eksperiencën mbiindividuale, idetë, aspiratat e grupeve të veçanta sociale.

Duke pasur parasysh këto karakteristika, ndërgjegjja mund të quhet fare mirë një predispozicion, prirje ose aftësi. Megjithatë nuk është një predispozitë apo një aftësi individuale midis të tjerave, por në një sens strikt është një predispozicion i përgjithshëm, që është i përbashkët, në shkallë të ndryshme, për anëtarët individualë të një grupi, klase dhe shoqërie. Mbi këto baza dallimi midis ndërgjegjes së vërtetë dhe false bëhet kuptimplotë. E para do t'i sintetizonte të dhënat e eksperiencës në koncepte, të cilët e pasqyrojnë sa më gjerësisht dhe sa më përshtatshëm që është e mundur shoqërinë e dhënë në faktet e dhëna. Ky përkufizim “sociologjik” nuk propozohet për shkak të ndonjë anësie në favor të sociologjisë, por sepse shoqëria hyn faktikisht në të dhënat e eksperiencës. Rrjedhimisht shtypja e shoqërisë gjatë formimit të koncepteve është e barabartë me një ngushtim akademik të eksperiencës, me një kufizim të domethënies.

Përveç kësaj, kufizimi normal i eksperiencës prodhon një tension të përhapur, bile një konflikt midis “mendjes” dhe proceseve mendore, midis “ndërgjegjes” dhe akteve të ndërgjegjshme. Në qoftë se unë flas për mendjen e një personi, unë nuk e kam fjalën vetëm për proceset e tij mendore, siç dalin ato në dritë nëpërmjet shprehjes, gjuhës, sjelljes së tij etj., as thjesht për predispozicionet apo aftësitë e tij siç hasen nga eksperiencia ose siç rrjedhin nga eksperiencia. Unë e kam fjalën gjithashtu për atë që ai *nuk* e shpreh, për të cilën ai *nuk* tregon predispozicion, por që prapëseprapë është e



pranishme dhe që dikton në një shkallë të konsiderueshme sjelljen e tij, të kuptuarit e tij, formimin dhe rrezën e veprimit të koncepteve të tij.

Kështu “negativisht të pranishme” janë forcat “mjedisore”, të cilat e parakushtëzojnë mendjen e tij për të kundërshtuar spontanisht të dhëna, kushte, marrëdhënie të caktuara. Këto të fundit janë të pranishme si material i hedhur poshtë. *Mungesa* e tyre është një realitet - një faktor pozitiv që shpjegon proceset reale mendore të tij, shpjegon domethënien e fjalëve dhe sjelljes së tij. Domethënien për cilin? Jo vetëm për filozofin profesionist, detyra e të cilit është që të ndreqë të gabuarën që përhapet në universin e ligjërit të zakonshëm, por gjithashtu dhe për ata që e vuajnë këtë të gabuar, megjithëse mund të mos jenë të ndërgjegjshëm për të - për Hasanin dhe Hysenin. Analiza bashkëkohore gjuhësore i bën bisht kësaj detyre duke i interpretuar konceptet sipas kriterëve të një mendjeje të varfëruar dhe të parakushtëzuar. Ajo që vihet në rrezik është qëllimi i pangushtuar dhe i paqëruar i koncepteve të caktuara kyç, funksioni i tyre në kuptimin pa shtypje të realitetit - në një mendim jokonformist, kritik.

A janë vërejtjet e sapo parashtruara lidhur me përmbajtjen e realitetit tek koncepte të tilla universale si “mendja” dhe “ndërgjegjja” të zbatueshme edhe për koncepte të tjera, të tilla si konceptet universale abstrakte e prapëseprapë themelore Bukuri, Drejtësi, Lumturi e të kundërtat e tyre? Duket se ngulmimi i këtyre koncepteve universale të papërkthyeshme si nje të mendimit, pasqyron ndërgjegjen fatkeqe të një bote të ndarë, në të cilën “ajo që është” nuk i përgjigjet “asaj që mund të jetë” bile e mohon këtë. Diferenca e paepur midis universales dhe momenteve të veçanta të saj duket se e ka rrënjën tek eksperiencia primare e diferencës së pakapërcyeshme midis mundësisë potenciale dhe aktualitetit - midis dy dimensioneve të një bote të mësuar nga eksperiencia. Koncepti universal kupton në një ide, mundësitë që janë përmbushur dhe në të njëjtën kohë janë penguar në realitet.

Kur flas për një vajzë të bukur, për një peizazh të bukur, për një tablo të bukur, unë sigurisht kam në mendje gjera shumë të ndryshme. Ajo që është e përbashkët për ato të gjitha - “bukuria” - nuk është as një entitet misterioz as dhe një fjalë misterioze. Përkundrazi ndoshta asgjë nuk mësohet [haset] më direkt dhe më qartë nga eksperiencia sesa shfaqja e bukurisë në objekte të ndryshme të bukura. Miku dhe filozofi, artisti dhe sipërmarrësi i varrimeve ndofta mund ta “përkufizojnë” atë në mënyra shumë të ndryshme, por ata që të gjithë përkufizojnë të njëjtën gjendje specifike apo ngjizje - ndonjë cilësi ose cilësi, të cilat bëjnë që e bukura të krijojë *kontrast* me objektet e tjera. Në këtë papërcaktueshmëri dhe drejtpërdrejtshmëri bukuria haset [takohet, përjetohet] në të bukurën - d.m.th. ajo shikohet, dëgjohet, nuhatet, preket, ndijohet, kuptohet. Ajo haset pothuajse si një shok [tronditje e fortë], ndoshta për shkak të karakterit kontrastues të bukurisë, i cili e shpërthen qarkun e eksperiencës së përditshme dhe hap (për një moment të shkurtër) një realitet tjetër (tek i cili tmerri mund të jetë një element integral)<sup>164</sup>.

Ky përshkrim ka pikërisht atë karakter metafizik, që analiza pozitiviste dëshiron ta eliminojë nëpërmjet përkthimit, por përkthimi eliminon atë që duhej përkufizuar. Në

---

<sup>164</sup> Rilke, *Duineser Elegien*, Erste Elegie.

estetikë ka shumë përkufizime “teknike” pak a shumë të kënaqshme të bukurisë, por duket se vetëm njëri e mbron përmbajtjen empirike të bukurisë dhe që prandaj është përkufizimi më pak i saktë - bukuria si një “promesse de bonheur”<sup>165</sup>. Ai kap lidhjen me një gjendje të njerëzve dhe të gjërave dhe lidhjen me një marrëdhënie midis njerëzve dhe gjërave, të cilat ndodhin për një çast dhe zhduken, që shfaqen në forma kaq shumë të ndryshme saç ka edhe individë dhe që gjatë *zhdukjes* [në zhdukje e sipër] nxjerrin në pah atë që mund të jetë [ekzistojë].

Protesta kundër karakterit të vagullt, të errët, metafizik të koncepteve të tilla universale, këmbëngulja në konkretësinë e mësuar dhe në sigurinë mbrojtëse të sensit të përgjithshëm dhe të atij shkencor, ende zbulojnë diçka nga ajo frikë e kryehershme, e cila i shoqëroi fillimet e dokumentuara të mendimit filozofik në evolucionin e tij nga fe në mitologji dhe nga mitologji në logjikë; mbrojtja dhe siguria janë ende pika të rëndësishme në buxhetin intelektual si edhe në atë kombëtar. Eksperienca e papastruar duket se është më familjare me abstrakten dhe universalen sesa është filozofia analitike; ajo duket se është e ngulur në një botë metafizike.

Konceptet universale janë elemente primare të eksperiencës - koncepte universale jo si koncepte filozofike, por tamam si cilësi të botës me të cilat njeriu ballafaqohet përditë. Ajo që mësohet nga eksperienca është për shembull dëbora ose shiu ose vapa; një rrugë; një zyrë ose një shef; dashuria ose urrejtja. Gjërat e veçanta (entitetet) dhe ndodhitë shfaqen vetëm në (dhe madje si) një grumbull dhe kontinuum marrëdhëniesh si ngjarje dhe pjesë të një konfiguracioni të përgjithshëm prej të cilit janë të pandashme; ato nuk mund të shfaqen në asnjë mënyrë tjetër pa humbur identitetin e tyre. Ato janë gjëra dhe ndodhi të veçanta vetëm kundrejt një sfondi të përgjithshëm, i cili është më shumë sesa sfond - ai është trualli konkret mbi të cilin ato lindin, ekzistojnë dhe shkojnë. Ky truall është strukturuar sipas koncepteve të tilla universale si ngjyra, forma, densiteti, fortësia ose butësia, drita ose errësira, lëvizja ose prehja. Në këtë sens duket se konceptet universale përcaktojnë “lëndën” e botës :

“Ne ndoshta mund të përkufizojmë si ‘lëndë’ të botës atë që përcaktohet [emërtohet] nëpërmjet fjalëve, të cilat kur përdoren drejt shfaqen si subjekte të predikatëve ose si terma të marrëdhënieve. Në këtë sens unë do të thoja se lënda e botës përbëhet më shumë nga gjëra të tilla si p.sh. bardhësia [e bardha] sesa nga objekte që kanë vetinë e të qenit të bardhë”. “Tradicionalisht cilësi të tilla si e bardhë ose e fortë ose e ëmbël llogariteshin si koncepte universale, por në qoftë se teoria e mësipërme është e mirëqenë, janë ato nga ana sintaksore më të përafërta me substancat”<sup>166</sup>.

Karakterit themelor i “cilësive” tregon për origjinën empirike të koncepteve themelore universale, tregon për mënyrën me të cilën konceptet burojnë nga eksperienca e drejtpërdrejtë. Filozofia e Humboldtut për gjuhën thekson karakterin empirik të konceptit në marrëdhënien e tij me fjalën; karakteri empirik e çon Humboldtin që të pranojë një afëri origjinare jo vetëm midis koncepteve dhe fjalëve, por gjithashtu edhe midis koncepteve dhe tingujve. Megjithatë në qoftë se fjala si bartëse e koncepteve është

---

<sup>165</sup> Stendhal.

<sup>166</sup> Bertrand Russell, *My Philosophical Development* (New York, Simon and Schuster, 1959), f. 170-171.

“element” real i gjuhës, ajo as nuk përcjell konceptin e gatshëm dhe as e përmban atë tashmë si të fiksuar dhe të “mbyllur”. Fjala thjesht shpreh [tregon, nënkupton] një koncept, ajo i referohet [lidhet me, mbështetet në] një koncepti universal<sup>167</sup>.

Por pikërisht lidhja e fjalës me një koncept themelor universal e bën të pamundur, sipas Humboldt, që ta imagjinojmë origjinën e gjuhës sikur fillon me përcaktimin e objekteve nëpërmjet fjalëve dhe duke vazhduar pastaj me bashkimin e tyre. : “Në realitet ligjërimi nuk formohet duke bashkuar fjalët paraprirëse të tij, por është krejtësisht e anasjellta, fjalët dalin nga tërësia e ligjëritimit”<sup>168</sup>.

“E tëra” [tërësia] që shfaqet këtu para syve duhet që të pastrohet patjetër nga çdo keqkuptim në aspektin e një entiteti të pavarur, në aspektin e një “Gestalt [trajte, forme]” apo të ngjashme me to. Koncepti shpreh disi diferencën dhe tensionin midis mundësisë potenciale dhe aktualitetit - identitetin në këtë diferencë. E tëra shfaqet në marrëdhënien midis cilësive (i bardhë, i fortë, por gjithashtu dhe i bukur, i lirë, i drejtë) dhe koncepteve korresponduese (bardhësi, fortësi, bukuri, liri, drejtësi). Karakteri abstrakt i këtyre të fundit duket se i përcakton cilësitë më konkrete si realizime të pjesshme, si aspekte të pjesshme, si manifestime të pjesshme të një cilësie më universale dhe më të “shkëlqyer”, e cila mësohet në eksperiencën konkrete.

Dhe në sajë të kësaj marrëdhënieje, duket se cilësia konkrete paraqet sikurse një mohim ashtu dhe një realizim të konceptit universal. Dëbora është e bardhë, por nuk është “bardhësia”; një vajzë mund të jetë e bukur, madje një bukuri, por nuk është “bukuria”; një vend mund të jetë i lirë (në krahasim me të tjerët), sepse populli i tij ka disa liri, por ai nuk është pikërisht mishërimi i lirisë. Përveç kësaj konceptet janë kuptimplote vetëm në kontrastin e hasur me të kundërtat e tyre : e bardha me jo të bardhën, e bukura me jo të bukurën. Deklarimet negative mund të përkthehen ndonjëherë në pozitive : “e zezë” ose “gri” për “jo e bardhë”, “e shëmtuar” për “jo e bukur”.

Këto formulime nuk e ndryshojnë marrëdhënien midis konceptit abstrakt dhe realizimeve konkrete të tij : koncepti universal shpreh atë që entiteti i veçantë është dhe nuk është. Përkthimi mund ta eliminojë mohimin e fshehur duke e riformuluar domethënien në një fjali jokundërthënëse, por deklarimi i papërkthyer shpreh një mungesë reale. Në emrin abstrakt (bukuri, liri) përmbahet më shumë sesa në cilësitë (“e bukur”, “e lirë”), të cilat i jepen një personi, sendi apo gjëndjeje të veçantë. Koncepti themelor universal nënkupton cilësi që kapërcejnë çdo eksperiencë të veçantë, por që mbeten në mendje, jo si një shpikje e imagjinatës dhe as si mundësi më logjike, por si “lëndë” prej së cilës përbëhet bota jonë. Asnjë dëborë nuk është pastërtisht e bardhë dhe asnjë kafshë mizore ose njeri mizor nuk mishëron në vetvete gjithë mizorinë që njih njeriu - që e njih si një forcë pothuajse të pashtershme në histori dhe në imagjinatë.

Kështu ka një klasë të madhe të koncepteve - ne guxojmë të themi : koncepte të spikatura nga ana filozofike - ku marrëdhënia sasiore midis universales dhe të veçantës merr një aspekt cilësor, ku koncepti universal abstrakt duket se emërton mundësi

<sup>167</sup> Wilhel v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, vepër e cituar, f. 197.

<sup>168</sup> Ibid., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, në : Akademieausgabe, vol. VII, I, f. 72.

potenciale në një sens konkret, historik. Sido që mund të përkufizohen “njeriu”, “natyra”, “drejtësia”, “bukuria” ose “liria”, ato i sintetizojnë përmbajtjet empirike në ide, të cilat i transhendojnë realizimet e tyre të veçanta si diçka që patjetër duhet të tejkalohet, të kapërcehet. Kështu koncepti i bukurisë përfshin të gjithë bukurinë *ende* të parealizuar; koncepti i lirisë përfshin të gjithë lirinë *ende* të paarritur.

Ose le të marrim një shembull tjetër; koncepti filozofik “njeri” synon dhunti njerëzore plotësisht të zhvilluara, të cilat janë dhuntitë dalluese të tij dhe që shfaqen si mundësi të kushteve në të cilat njerëzit jetojnë faktikisht. Koncepti artikullon cilësi që konsiderohen “tipike njerëzore”. Frazja e vagullt ndoshta mund të shërbejë për të fthilluar dykuptimësinë në përkufizime të tilla filozofike - d.m.th. që ato bashkojnë cilësi që u përkasin të gjithë njerëzve si në kontrast me qeniet e tjera të gjalla dhe në të njëjtën kohë të rivendikuara si realizimi më i saktë ose më i lartë i njeriut<sup>169</sup>.

Koncepte të tilla universale shfaqen kështu si instrumente konceptore për të kuptuar kushtet e veçanta të gjërave në dritën e mundësive të veta potenciale. Ato janë historike dhe mbihistorike; ato konceptualizojnë lëndën prej së cilës përbëhet bota e përvojës dhe ato e konceptualizojnë atë duke marrë parasysh mundësitë e saj, në dritën e kufizimit, shtypjes dhe mohimit aktual të këtyre mundësive. As eksperiencia dhe as gjykimi nuk është privat. Konceptet filozofike formohen dhe zhvillohen në ndërgjegjen e një gjendjeje të përgjithshme në një kontinuum historik; ato përpunohen nga një pozicion individual brenda një shoqërie specifike. Lënda e mendimit është lëndë historike - pavarësisht sa abstrakte, e përgjithshme ose e pastër mund të bëhet ajo në teorinë filozofike ose shkencore. Karakteri abstrakt-universal dhe në të njëjtën kohë historik i këtyre “objekteve të përjetshme” të mendimit pranohet dhe pohohet qartë në librin *Science and the Modern World* të Whiteheadit :

“Objektet e përjetshme janë ... sipas natyrës së tyre abstrakte. Me ‘abstrakt’ unë kuptoj atë çfarë objekti i përjetshëm është në vetvete - d.m.th. esencën e tij - atë që kuptohet pa iu referuar ndonjë eksperience të veçantë. Të jesh abstrakt do të thotë që ta transhendosh situatën e veçantë të një ndodhie faktike. Por të transhendosh një situatë

---

<sup>169</sup> Ky interpretim që thekson karakterin *normativ* të koncepteve universale mund të lidhet me konceptimin e universales në filozofinë greke - pra me nocionin e më të përgjithshmes si më të lartën, si të parën në përsosuri dhe prandaj si realiteti i vërtetë : “... e përgjithshmja nuk është një subjekt, por është një predikat, një predikat madje i rangut të parë i nënkuptuar në përsosurinë shumë të lartë të zbatimit. Kjo do të thotë : e përgjithshmja është pikërisht e përgjithshme sepse është e rangut të parë dhe vetëm në shkallën që ajo është si rang i parë. Ajo është e përgjithshme atëherë jo në mënyrën e një koncepti logjik universal, por në mënyrën e një norme, e cila - vetëm nga që është universalisht e detyrueshme - ia del në krye që të bashkojë një mori të pjesëve në një të tërë të vetme. Është me rëndësi të madhe që të kuptojmë se lidhja e kësaj të tërë me pjesët e saj nuk është mekanike (e tëra = shuma e pjesëve të saj), por imanente-teleologjike (e tëra = e dalluar nga shuma e pjesëve të saj). Përveç kësaj kjo pamje imanente-teleologjike e të tërës, funksionale pa qenë e qëllimshme, megjithë rëndësinë e saj për fenomenin e jetës, nuk është pa përjashtim apo madje së pari një kategori ‘organizmike’. Në vend të kësaj ajo e ka rrënjën në funksionalizmin imanent, të brendshëm të përsosurisë si e tillë, e cila e *unifikon* një larmi pikërisht në procesin e ‘aristokratizimit’ të saj, ku përsosuria dhe uniteti janë tamam kushtet e realitetit të plotë të larmisë edhe si larmi”. Harold A. T. Reiche, “General Because First” : A Presocratic Motive in Aristotle’s *Theology* (Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1961, Publications in Humanities Nr. 52), f. 105 f.

faktike nuk do të thotë që të jesh i shkëputur prej saj. Përkundrazi, unë mendoj se çdo objekt i përjetshëm ka lidhjen e vet të duhur me secilën situatë të tillë, që unë e quaj mënyra e tij për të hyrë në atë situatë". "Kështu statusi metafizik i një objekti të përjetshëm është ai i një mundësie për t'u bërë një realitet. Karakteri i çdo situatë faktike përcaktohet nga ajo sesi këto mundësi aktualizohen për atë situatë"<sup>170</sup>.

Elementet e eksperiencës, e projektimit dhe parashikimit të mundësive reale hyjnë në sintezat konceptore - në formë të respektuar si hipoteza, në formë të diskredituar si "metafizikë". Ato janë në shkallë të ndryshme jorealiste, sepse kalojnë matanë universit ekzistues të sjelljes dhe mund të jenë madje të padëshiruara për hir të pastërtisë dhe të saktësisë. Sigurisht në analizën filozofike "duhet shpresuar ... pak përparim real se ne do ta zgjerojmë universin tonë, që ai të përfshijë të ashtuquajturat entitete të mundshme"<sup>171</sup>, por gjithçka varet sesi përdoret brisku i Occamit<sup>172</sup>, d.m.th. cilat mundësi duhen prerë. Mundësia e një organizimi shoqëror tërësisht të ndryshëm të jetës nuk ka asgjë të përbashkët me "mundësinë" e shfaqjes nesër të një njeriu me kapele të jeshile në të gjitha dyert, por trajtimi i tyre sipas të njëjtës logjikë mund të shërbejë për t'i nxirë mundësitë e padëshiruara. Duke kritikuar futjen e entiteteve të mundshme Quine shkruan se një "univers i tillë i mbipopulluar është në shumë drejtime antipatik. Ai ofendon sensin estetik të atyre ndërmjet nesh, që kanë një ëndje për peizazhe të shkreta [të pabanuara], por kjo nuk është më e keqja e tij. Një sllam [lagje e varfër, e pistë] i këtillë i mundësive është një vatër që pjell elemente turbulluese"<sup>173</sup>.

Filozofia bashkëkohore rrallë ka arritur në një formulim më shumë autentik të konfliktit midis qëllimit të saj dhe funksionit të saj. Sindroma gjuhësore e "hijeshisë", "sensit estetik" dhe "peizazhit të shkretë" thërret në kujtesë atmosferën çliruese të mendimit të Niçes duke thyer Ligjin dhe Rendin, ndërsa "vatra që pjell elemente turbulluese" hyn në gjuhën e folur nga autoritetet e Hetimit dhe të Shërbimit Informativ. Ajo që nga këndvështrimi logjik duket antipatike dhe turbulluese, mund të përmbajë fare mirë elementet e hijshme të një rendi të ndryshëm dhe mund të jetë kështu një pjesë esenciale e materialit prej të cilit formohen konceptet filozofike. As sensi më i pastruar estetik as dhe koncepti më i saktë filozofik nuk janë të imunizuar kundrejt historisë. Elementet turbulluese futen në objektet më të kulluara të mendimit. Edhe ato janë gjithashtu të shqitura prej një trualli shoqëror dhe përmbajtjet, prej të cilave ato abstraktojnë, udhëheqin abstraksionin.

Në këtë mënyrë ngjallet fantazma e "historicizmit". Në qoftë se mendimi buron nga kondita historike, të cilat vazhdojnë që të veprojnë dhe gjatë abstraktimit, a ka atëherë ndonjë bazë objektive mbi të cilën mund të bëhet dallimi midis mundësive të ndryshme të projektuara nga mendimi - dallimi midis mënyrave të ndryshme dhe kundërshtuese

---

<sup>170</sup> (New York, Macmillan, 1926), f. 228 f.

<sup>171</sup> W. V. O. Quine, *From a Logical Point of View*, vepër e cituar, f. 4.

<sup>172</sup> Shënim i përkthyesit. *Occam's razor*. Princip që i ngarkohet filozofit anglez William of Occam (vdekur rreth 1350) se gjatë shpjegimit të një gjëje duhen bërë hamendësimet më të pakta të mundshme.

<sup>173</sup> *Ibid.*

të njëra tjetrës lidhur me transhendencën konceptore ? Përveç kësaj, çështja nuk mund të diskutohet vetëm duke iu referuar projekteve të ndryshme *filozofike*<sup>174</sup>.

Në shkallën që projekti filozofik është *ideologjik*, është ai dhe pjesë e një projekti *historik* - d.m.th. ai lidhet me një stad dhe nivel specifik të zhvillimit shoqëror dhe konceptet kritike filozofike përcjellin (pavarësisht sesa indirekt !) mundësitë alternative të këtij zhvillimi.

Kërkimi i kriterëve për të gjykuar midis projekteve të ndryshme filozofike shpie kështu tek kërkimi i kriterëve për të gjykuar midis projekteve dhe alternativave të ndryshme historike, për të gjykuar midis mënyrave të ndryshme reale dhe të mundshme lidhur me të kuptuarit e njeriut e të natyrë si dhe lidhur me ndryshimin e tyre. Unë do të paraqes vetëm ca teza, të cilat shprehin se karakteri i brendshëm historik i koncepteve filozofike, duke qenë larg përjashtimit të vlefshmërisë objektive, përcakton truallin për vlefshmërinë e tyre objektive.

Duke folur dhe menduar nga vetvetja filozofi flet dhe mendon nga një pozicion i veçantë në shoqërinë e tij dhe e bën këtë pikërisht me materialin që përcjell dhe përdor kjo shoqëri. Por duke e bërë këtë, ai flet dhe mendon brenda një universi të përgjithshëm të fakteve dhe të mundësive. Nëpërmjet ndërmjetësve të ndryshëm individualë dhe shtresave të eksperiencës, nëpërmjet “projekteve” të ndryshme të cilat udhëheqin mënyrat e mendimit [të menduarit], që nga biznesi i jetës së përditshme deri tek shkenca dhe filozofia, zhvillohet me këmbëngulje ndërveprimi midis një subjekti kolektiv dhe një bote të përbashkët dhe krijohet vlefshmëria objektive e Koncepteve Universale. Ajo është objektive :

(1) në sajë të materies (lëndës), e cila gjendet përballë subjektit që percepton dhe që kupton. Formimi i koncepteve mbetet i diktuar nga struktura e materies, e cila nuk shpërbëhet dot në subjektivitet (edhe nëse struktura është tërësisht matematike-logjike). Asnjë koncept që e përkufizon objektin e tij me veti dhe funksione që nuk i përkasin objektit, nuk mund të jetë i vlefshëm (p.sh. individ i nuk mund të përkufizohet si i aftë që të bëhet identik me një individ tjetër; njeriu nuk mund të përkufizohet si i aftë që të mbetet përjetësisht i ri). Megjithatë materia i del subjektit përpara në një univers historik dhe objektiviteti shfaqet nën një horizont të hapur historik; ai është i ndryshueshëm.

(2) në sajë të strukturës së shoqërisë specifike, në të cilën ndodh zhvillimi i koncepteve. Kjo strukturë është e përbashkët për të gjitha subjektet në universin përkatës. Ato ekzistojnë në të njëjtat kondita natyrore, në të njëjtin regjim të prodhimit, në të njëjtën mënyrë të shfrytëzimit të pasurisë shoqërore, në të njëjtën trashëgimi të së Kaluarës, në të njëjtën rreze veprimi të mundësive. Të gjitha diferencat dhe konfliktet midis klasave, grupeve, individëve shpalosen brenda kësaj kornize të përbashkët.

Objektet e mendimit dhe të perceptimit, siç u shfaqen individëve para çdo interpretimi “subjektiv”, kanë të përbashkëta disa cilësi parësore që janë pjesë e këtyre dy shtresave të realitetit : (1) e strukturës fizike (natyrore) të materies dhe (2) e formës që ka marrë materia në praktikën kolektive historike, e cila e ka kthyer atë (materien) në

---

<sup>174</sup> Për përdorimin e termit “projekt” shih parathënien në këtë libër.

objekte për një subjekt. Të dyja shtresat ose aspektet e objektivitetit (fizike dhe historike) janë të ndërlidhura në një mënyrë të atillë sa që nuk mund të izoloohen nga njëra tjetra; aspekti historik nuk mund të eliminohet kurrë në formë kaq radikale që të mbetet vetëm shtresa “absolute” fizike.

Për shembull unë u përpoqa që të tregoj se në realitetin teknologjik bota e objekteve (duke përfshirë subjektet) haset si një botë e mjeteve. Konteksti teknologjik parapërcakton formën në të cilën shfaqen objektet. Ato i shfaqen shkencëtarit *apriori* si elemente neutrale apo si komplekse të marrëdhënieve, të cilat janë të hapura ndaj organizimit në një sistem efektiv matematiko-logjik dhe për sensin [gjikimin] e përgjithshëm shfaqen ato si lëndë pune ose e kohës së lirë, e prodhimit ose e konsumit. Bota e objekteve është kështu bota e një projekti specifik historik dhe nuk mund të kapet [kuptohet] kurrë jashtë projektit historik, i cili organizon materien dhe organizimi i materies është njëherësh një ndërmarrje teorike dhe praktike.

Unë e kam përdorur termin “projekt” në mënyrë kaq të përsëritur, sepse më duket se ai thekson shumë më qartë karakterin specifik të praktikës historike. Ai rrjedh nga një zgjedhje e përcaktuar, nga kapja e një prej mënyrave të ndryshme që shërbejnë për të kuptuar, organizuar dhe transformuar realitetin. Zgjedhja fillestare përcakton rrezet e veprimit të mundësive që hapen në këtë mënyrë dhe përjashton mundësitë alternative të papajtueshme me të.

Unë do të parashtoj tani disa kritere për vlerën e vërtetësisë të projekteve të ndryshme historike. Këto kritere duhet që të lidhen patjetër me mënyrën me të cilën një projekt historik realizon mundësitë e dhëna - jo mundësitë formale, por ato që përfshijnë mënyrat e ekzistencës njerëzore. Një realizim i tillë ndodh faktikisht në çdo situatë historike. Çdo shoqëri ekzistuese është një realizim i këtillë; për më tepër ajo ka tendencën që të gjykojë që më parë për racionalizmin e projekteve të mundshme, ka tendencën që t’i mbajë ato brenda kornizës së saj. Në të njëjtën kohë çdo shoqëri ekzistuese përballet me realitetin ose me mundësinë e një praktike historike cilësisht të ndryshme, e cila mund ta shkatërronte kornizën ekzistuese institucionale. Shoqëria ekzistuese e ka demonstruar tashmë vlerën e saj të vërtetësisë si projekt historik. Ajo ka patur sukses në organizimin e luftës së njeriut me njeriun dhe me natyrën; ajo e riprodhon dhe e mbron (pak a shumë në mënyrë të përshtatshme) ekzistencën njerëzore (gjithmonë me përjashtim të ekzistencës së atyre, që shpallen të përçmuar, të huaj-armiq dhe viktima të tjera të sistemit). Por përkundrejt këtij projekti plotësisht të realizuar shfaqen projekte të tjera dhe ndërmjet tyre ato që do ta ndryshonin tërësisht projektin ekzistues. Pikërisht duke iu referuar një projekti të tillë transhendental, kriteret për të vërtetën objektive historike mund të formulohen më mirë si kritere të racionalizmit të tij :

(1) Projekti transhendental duhet të jetë patjetër në përputhje me mundësitë reale, të cilat janë të hapura në nivelin e arritur të kulturës materiale dhe intelektuale.

(2) Me qëllim që ta hedhë poshtë si të gabuar totalitetin ekzistues projekti transhendental duhet që të demonstrojë patjetër racionalizmin e tij *më të lartë* në sens të trefishtë se (a) ai ofron perspektivën e ruajtjes dhe të përmirësimit të arritjeve të qytetërimit në fushën prodhuese; (b) ai përcakton strukturën thelbësore, tendencat dhe

marrëdhëniet bazë të shoqërisë ekzistuese; (c) realizimi i tij ofron një shans më të madh për paqësimin e ekzistencës, brenda kornizës së institucioneve që ofrojnë një shans më të madh për zhvillimin e lirë të nevojave dhe të aftësive njerëzore.

Sikurse duket ky nocion i racionalizmit përmban, veçanërisht në pohimin e fundit, një gjykim vlerësues [vleror]<sup>175</sup> dhe unë po përsëdyt atë që pohova më parë : unë besoj se pikërisht koncepti i Arsyës buron nga ky gjykim vlerësues dhe se koncepti i të vërtetës nuk mund të ndahet nga vlera e Arsyës.

“Paqësimi”, “zhvillimi i lirë i nevojave dhe i aftësive njerëzore” - këto koncepte mund të përcaktohen në mënyrë empirike duke marrë parasysh burimet dhe kapacitetet intelektuale dhe materiale në zotërim si edhe përdorimin e tyre sistematik për zbutjen e luftës për ekzistencë. Ky është trulli objektiv i racionalizmit historik.

Në qoftë se vetë kontinuumi historik livron trullin objektiv për të përcaktuar të vërtetën e projekteve të ndryshme historike, a përcakton ai gjithashtu vijimësinë e tyre dhe caqet e tyre ? E vërteta historike është krahasimore; racionaliteti i të mundshmes varet nga racionaliteti i reales, e vërteta e projektit transhendent varet nga e vërteta e projektit të realizuar. Shkencës së Aristotelit iu provua pasaktësia në bazë të arritjeve të saj; në qoftë se kapitalizmit do t’i provohej gabimi nga komunizmi, kjo do të ndodhte në sajë të arritjeve vetjake të kapitalizmit. Vazhdimësia ruhet nëpërmjet këputjes [ndërprerjes] : zhvillimi sasior kthehet në ndryshim cilësor në qoftë se ai arrin strukturën e brendshme të një sistemi ekzistues; racionalizmi ekzistues bëhet irracional, kur në rrjedhën e zhvillimit të tij të *brendshëm*, mundësitë potenciale të sistemit janë rritur më shumë sesa institucionet e tij. Një rrëzim i tillë i brendshëm lidhet me karakterin historik të realitetit dhe i njëjti karakter iu jep koncepteve që rrokin këtë realitet, qëllimin e tyre kritik. Ato e shquajnë dhe e parashikojnë irracionalen në realitetin ekzistues - ato projektojnë mohimin historik.

A është ky mohim një mohim “i përcaktuar [determinuar]” - d.m.th. a parapërcaktohet domosdoshmërisht ecuria e brendshme e një projekti historik, sapo ai është bërë një i tërë, nëpërmjet strukturës së kësaj të tërë ? Në qoftë se po, atëherë “projekt” do të ishte term mashtrues. Ajo që është mundësi historike, do të ishte shpejt a vonë reale; dhe përkufizimi i lirisë si domosdoshmëri e kuptuar do të kishte një ngjyrim represiv, të cilin nuk e ka. Ndoshta e gjitha kjo nuk ka shumë rëndësi. Ajo që ka rëndësi është se një determinizëm i tillë historik (megjithë etikën e hollë dhe psikologjinë) do t’i shfajësonte krimet kundër njerëzimit, të cilat qytetërimi vazhdon t’i kryejë dhe kështu do ta lehtësonte këtë vazhdim.

Unë sugjeroj frazën “zgjedhje e përcaktuar [determinuar]” me qëllim që të theksoj depërtimin e lirisë në domosdoshmërinë historike; fraza nuk bën më shumë sesa përmbledh tezën që njerëzit e bëjnë vetë historinë e tyre, por e bëjnë atë në kondita të dhëna. Të determinuara janë : (1) kontradiktat specifike, që zhvillohen brenda një sistemi historik si manifestime të konfliktit midis potenciales dhe aktuales; (2) burimet

---

<sup>175</sup> Shënim i përkthyesit. Ky term i shfaqur shpesh është i vështirë për t’u përkthyer në shqip. Termi origjinal gjermanisht është *Werturteil* dhe përdoret gjerësisht nga filozofët dhe sociologët gjermanë (veçanërisht nga Max Weber). Do të thotë që të japësh një gjykim për vlerën (morale) të diçkaje; do të thotë gjykim nëse diçka ka vlerë (morale), nëse diçka është vlerë.



materiale dhe intelektuale në dispozicion të sistemit respektiv; (3) shkalla e lirisë teorike dhe praktike, në përputhje me sistemin. Këto kondita i lënë të hapura mundësitë alternative lidhur me zhvillimin dhe vënien në përdorim të burimeve në dispozicion, mundësitë alternative lidhur me “nxjerrjen e jetesës” dhe lidhur me organizimin e luftës së njeriut me natyrën.

Kështu brenda kornizës së një situate të dhënë, industrializimi mund të procedojë në rrugë të ndryshme, nën kontrollin kolektiv ose privat e madje edhe nën kontrollin privat, në drejtime të ndryshme të progresit dhe me synime të ndryshme. Zgjedhja është në radhë të parë (por vetëm në radhë të parë !) privilegji i atyre grupeve që kanë arritur kontrollin mbi procesin e prodhimit. Kontrolli i tyre projekton mënyrën e jetesës të tërë shoqërisë dhe domosdoshmëria skllavëruese që del prej këndeje është rezultat i lirisë së tyre. Dhe zhdukja e mundshme e kësaj domosdoshmërie varet nga depërtimi i ri i lirisë - jo i çdo lirie, por i lirisë së njerëzve që e kuptojnë domosdoshmërinë e dhënë si vuajtje të padurueshme dhe si të panevojshme.

Si proces historik, procesi dialektik përfshin dhe ndërgjegjen : shquarjen dhe kapjen e potencialeve çliruese. Kështu ai përfshin dhe lirinë. Ndërgjegjja është “jo e lirë” në shkallën që përcaktohet [determinohet] nga kërkesat dhe interesat e shoqërisë ekzistuese; në shkallën që shoqëria ekzistuese është irracionale, vetëm në luftë kundër shoqërisë ekzistuese ndërgjegjja bëhet e lirë për racionalizmin më të lartë historik. E vërteta dhe liria e mendimit mohues e kanë truallin dhe arsyen e tyre në këtë luftë. Kështu sipas Marksit proletariati është vetëm si forcë revolucionare forca çliruese historike; mohimi i përcaktuar [determinuar] i kapitalizmit ndodh *në qoftë se* dhe kur proletariati është bërë i ndërgjegjshëm për vetveten dhe për konditat dhe proceset që përbëjnë shoqërinë e tij. Kjo ndërgjegje është edhe kusht paraprak edhe një element i praktikës mohuese. Kjo “në qoftë se” është thelbësore për progresin historik - ajo është element i lirisë (dhe i shansit !), i cili hap mundësitë për të mposhtur domosdoshmërinë e fakteve të dhëna. Pa atë historia bie përsëri në errësirën e natyrës së pamposhtur.

Ne e kemi ndeshur më parë në këtë libër “rrethin vicioz” të lirisë dhe të çlirimit; këtu ai rishfaqet si dialektikë e mohimit të përcaktuar [determinuar]. Transhendenca e [matanë] konditave ekzistuese (të mendimit dhe veprimit) presupozon transhëndencë brenda këtyre konditave. Kjo liri mohuese - d.m.th. liri prej fuqisë mbytëse dhe ideologjike të fakteve të dhëna - është *aprioria* e dialektikës historike; ajo është elementi i zgjedhjes dhe i vendimit në dhe kundër determinizmit historik. Asnjë nga alternativat e dhëna nuk është *vetiu* mohim i përcaktuar [determinuar] nëse dhe derisa ai nuk kapet me ndërgjegje për ta thyer fuqinë e konditave të padurueshme dhe për të arritur kondita më racionale, më logjike, të cilat mundësohen nga ato që mbizotërojnë tani. Sidoqoftë racionalizmi dhe logjika, për të cilët bën thirrje lëvizja e mendimit dhe e veprimit, janë ata të konditave të dhëna, të cilat duhen transhënduar. Mohimi vepron në truall empirik; ai është një projekt historik brenda dhe matanë një projekti që ekziston tashmë dhe e vërteta e tij është një shans, për të cilin duhet vendosur mbi këtë truall.

Megjithatë e vërteta e një projekti historik nuk vërtetohet *ex post* nëpërmjet suksesit, domethënë nëpërmjet faktit se ajo pranohet dhe realizohet nga shoqëria. Shkenca e

Galileit ishte e vërtetë, ndërsa ende dënohej; teoria e Marksit ishte tashmë e vërtetë që në kohën e *Manifestit Komunist*; fashizmi mbetet i gabuar edhe pse është në ngritje në shkallë ndërkombëtare (“i vërtetë” dhe “i gabuar” gjithnjë në sensin e racionalizmit historik, siç është përkufizuar ai më sipër). Në periodën bashkëkohore, të gjitha projektet historike priren që të polarizohen tek dy blloqe totalitare në konflikt njëri me tjetrin - kapitalizmi dhe komunizmi dhe përfundimi duket se varet nga dy seri faktorësh antagonistë : (1) nga forca më e madhe e shkatërrimit, (2) nga produktiviteti më i madh pa shkatërrim. Me fjalë të tjera, e vërteta më e lartë historike i takon sistemit që ofron shansin më të madh të paqësisimit.

## 9. Katastrofa e çlirimit

Mendimi pozitiv dhe filozofia e tij neopozitiviste i kundërvihen përmbajtjes historike të racionalizmit. Kjo përmbajtje nuk është kurrë një faktor i jashtëm apo domethënie, që edhe mund të përfshihet edhe mund të mos përfshihet në analizë. Ajo hyn në mendimin konceptor si faktor përbërës dhe përcakton vlefshmërinë e koncepteve të tij. Në shkallën që shoqëria ekzistuese është irracionale, analiza në aspektin e racionalizmit historik fut në koncept elementin negativ - kritikën, kundërshtinë dhe transhendencën.

Ky element nuk mund të barazohet me pozitiven. Ai e ndryshon tërësisht konceptin, qëllimin dhe vlefshmërinë e tij. Kështu në analizën e një ekonomie, kapitaliste ose jo, e cila vepron si një fuqi e “pavarur” kundrejt individëve, nuk kuptohen dot tiparet negative (superprodhimi, papunësia, pasiguria, shpërdorimi, shtypja) për aq kohë sa ato shfaqen thjesht si pak a shumë produkte të pashmangshme sekondare, si “ana tjetër e medaljes” së rritjes dhe progresit.

Një administratë totalitare mund të nxisë vërtet shfrytëzimin e efektshëm të burimeve; institucioni bërthamor-ushtarak mund të sigurojë miliona vende pune nëpërmjet fuqisë së tij të jashtëzakonshme blerëse; rropatja dhe plagët e shoqërisë mund të jenë produkte sekondare të fitimit të pasurisë dhe të përgjegjësisë; proçkat vdekjeprurëse dhe krimet nga ana e liderëve mund të duken sikur janë thjesht rrjedha e jetës. Njeriu është i gatshëm që ta lejojë çmendurinë ekonomike dhe politike - dhe njeriu e ha atë. Por kjo lloj njohjeje e “anës tjetër të medaljes” është pjesë e pandarë e çimentimit të gjendjes ekzistuese, e unifikimit të madh të të kundërtave, e cili i kundërvihet ndryshimit cilësor, sepse ai është i lidhur me një ekzistencë tërësisht të pashpresë ose tërësisht të parakushtëzuar që e ka bërë strehën e vet në një botë ku madje irracionajla është Arsye.

Tolerimi i mendimit pozitiv është tolerim i shtrënguar - i shtrënguar jo nga ndonjë agjenturë terroriste, por nga fuqia e papërmbajtur, anonime dhe efektshmëria e shoqërisë teknologjike. Ai depërton si i tillë në ndërgjegjen e përgjithshme - dhe në ndërgjegjen e kritikut. Përthithja e negatives nga pozitivja vërtetohet në eksperiencën e përditshme, e cila mjegullon dallimin midis dukjes racionale dhe realitetit irracionale. Në vijim disa shembuj banalë të këtij harmonizimi :

(1) Unë udhëtoj me një automobil të ri dhe përjetoj bukurinë e tij, shkëlqimin e tij, fuqinë e tij dhe komoditetin - por pastaj bëhem i vetëdijshëm për faktin se në një kohë

relativisht të shkurtër ai do të priset dhe do të ketë nevojë për riparim; se bukuria e tij dhe sipërfaqja e jashtme janë të rëndomta, fuqia e tij është jo e domosdoshme, madhësia e tij është idiotike dhe se unë nuk do të gjej një vend parkimi. Më vjen ndërmend se makina *ime* është produkt i një prej tre koncerneve të mëdhenj të automobilave. Këto vendosin për pamjen e jashtme të makinës time dhe prodhojnë si bukurinë ashtu edhe rëndomtësinë e saj, si fuqinë ashtu edhe luhatshmërinë e saj, si funksionimin ashtu edhe vjetrimin e saj. Në njëfarë mënyre unë ndihem i gënjer. Unë besoj se makina nuk është siç do mund të ishte, se me më pak para do mund të prodhoheshin makina më të mira. Por edhe ai tjetri duhet gjithashtu që të jetojë. Rrogat dhe taksat janë shumë të larta; xhirua është e domosdoshme; ne jetojmë shumë më mirë se më parë. Tensioni midis dukjes dhe realitetit tretet dhe që të dy shkrihen në një ndjenjë mjaft të këndshme.

(2) Unë bëj një shëtitje jashtë qytetit. Gjithçka është siç do duhej të ishte : Natyra në pamjen e saj më të mirë. Zogj, dielli, bari i butë, një panoramë e maleve përmes pemëve, askush rreth e rrotull, asnjë radio, asnjë erë gazoline. Pastaj shtegu bën një kthesë dhe përfundon në autostradë. Unë jam sërishmi midis tabelave të reklamave, pikave të furnizimit me karburant, moteleve dhe lokaleve. Unë isha në një Park Kombëtar dhe e di tani se e përjetuara nuk ishte realiteti. Ajo ishte një “rezervat”, diçka që ruhet si një specie që po shuhet. Në qoftë se nuk do të kishte qenë qeveria, tabelat e reklamave, kioskat e hot dogëve dhe motelet do ta kishin pushtuar prej kohësh atë pjesë të Natyrës. Unë i jam mirënjohës qeverisë; ne jetojmë shumë më mirë se më parë ...

(3) Metroja në kulmin e qarkullimit në mbrëmje. Ajo çfarë unë shikoj tek njerëzit janë fytyra të lodhura dhe gjymtyrë, urretje dhe zemërim. Kam ndjenjën se dikush do mund të nxirrte në çdo moment një thikë - pikërisht kështu. Ata lexojnë ose më saktë janë zhytur në gazetatat ose revistat apo në libërthat e tyre. Dhe megjithatë disa orë më vonë, të njëjtët njerëz të parfumuar, të larë, të veshur e stolitur bukur mund të jenë të lumtur dhe të ëmbël, mund të buzëqeshin realisht dhe të harrojnë (ose të kujtojnë). Por shumica e tyre ndoshta do të përjetojnë në shtëpi një bashkësi ose një vetmi të tmerrshme.

Këta shembuj ndoshta ilustrojnë martesën e lumtur të pozitives me negativën - dykuptimësinë *objektive*, e cila u përngjitet të dhënave të eksperiencës. Është dykuptimësi objektive sepse ndërrimi në ndijimet dhe përsiatjet e mia është një përgjigje ndaj mënyrës me të cilën faktet e hasura janë të lidhura vërtet njëri me tjetrin. Por kjo lidhje e ndërsjelltë, në qoftë se kuptohet, shkatërron ndërgjegjen harmonizuese dhe realizmin e saj të rremë. Mendimi kritik rreket që të përcaktojë karakterin irracional të racionalizmit ekzistues (karakter që bëhet gjithnjë e më i dukshëm) dhe tendencat, të cilat e shtyjnë këtë racionalizëm që të prodhojë transformimin e tij vetjak. “Vetjakun”, sepse si totalitet historik ai ka zhvilluar forca dhe kapacitete, të cilat bëhen vetë projekte përtej totalitetit ekzistues. Ato janë mundësi të racionalizmit të përparuar teknologjik dhe si të tilla rrokin tërë shoqërinë. Transformimi teknologjik është në të njëjtën kohë transformim politik, por ndryshimi politik do të kthehej në ndryshim cilësor shoqëror vetëm në shkallën me të cilën ai do të ndryshonte drejtimin e progresit teknik - d.m.th. do të zhvillonte një teknologji të re. Sepse teknologjia ekzistuese është bërë një instrument i politikës shkatërrimtare.

Ndryshim i tillë cilësor do të ishte kalimi në një stad më të lartë të qytetërimit, në qoftë se teknika do të projektohej dhe do të përdorej për paqësimin e luftës për ekzistencë. Me qëllim që të dëftej ndërlikimet shqetësuese të këtij deklarami, unë parashtoj se një drejtim i tillë i ri i progresit teknik do të ishte katastrofa e drejtimit ekzistues, nuk do të ishte thjesht evolucion sasior i racionalizmit mbizotërues (shkencor dhe teknologjik), por më saktë transformim i tij katastrofik, lindja e një ideje të re të Arsyes, teorike dhe praktike.

Ideja e re e Arsyes shprehet në tezën e Whiteheadit : “Funksioni i Arsyes është që të nxisë artin e jetës [e të jetuarit]”<sup>176</sup>. Duke pasur parasysh këtë qëllim, Arsyeya është “drejtuesja e sulmit ndaj mjedisit”, sulm që rrjedh nga “shtysa e trefishtë : (1) të jetojmë, (2) të jetojmë mirë, (3) të jetojmë më mirë”<sup>177</sup>.

Tezat e Whiteheadit duket se përshkruajnë si zhvillimin faktik të Arsyes ashtu edhe dështimin e saj. Apo më saktë ato duket se sugjerojnë që Arsyeya ende duhet të zbulohet, të njihet dhe të realizohet, sepse deri tani funksioni historik i Arsyes ka qenë gjithashtu që ta shtypë dhe madje ta shkatërrojë shtysën për të jetuar, për të jetuar mirë dhe për të jetuar më mirë - ose që ta vonojë dhe të vërë një çmim tepër të lartë për përmbushjen e kësaj shtyse.

Në përkufizimin e Whiteheadit për funksionin e Arsyes, termi “art” lë të kuptohet elementin e mohimit të përcaktuar. Arsyeya, e zbatuar në shoqëri, ka qenë deri tani kundër artit, kur artit iu lejua privilegji që të jetë deri diku irracional - që të mos i nënshtrohet Arsyes shkencore, teknologjike dhe operacionale. Racionalizmi i sundimit e ka ndarë Arsyen e shkencës dhe Arsyen e artit ose e shprehur ndryshe ai e ka shtrembëruar Arsyen e artit duke e integruar artin në universin e sundimit. Ishte një ndarje, sepse shkenca e përmbante që në fillim Arsyen estetike, lojën e lirë dhe madje marrëzinë e imagjinatës, fantazinë e transformimit; shkenca iu përkushtua racionalizimit të mundësive. Megjithatë kjo lojë e lirë e ruajti angazhimin ndaj robërisë mbizotëruese, në të cilën kishte lindur dhe prej të cilës abstraktonte; mundësitë me të cilat shkenca luante ishin gjithashtu mundësitë e çlirimit - mundësitë e një të vërtete më të lartë.

Këtu qëndron hallka lidhëse origjinare (brenda universit të sundimit dhe të pamjaftueshmërisë) midis shkencës, artit dhe filozofisë. Ajo është ndërgjegjja e mospërputhjes midis reales dhe të mundshmes, midis të vërtetës në dukje dhe të vërtetës autentike si dhe përpjekja për ta kuptuar dhe zotëruar këtë mospërputhje. Një nga format e para në të cilat kjo mospërputhje gjeti shprehje ishte dallimi midis Zotave dhe njerëzve, fundit dhe pafundësisë, ndryshimit dhe vazhdimësisë. Në mendimin shkencor mbijetoi diçka nga kjo lidhje reciproke mitologjike midis reales dhe të mundshmes dhe ai vazhdoi që të drejtohej drejt një realiteti më racional dhe më të vërtetë. Matematika u mbajt si reale dhe e “mirë” po në të njëjtin sens sikurse Idetë metafizike të Platonit. Atëherë si u shndërrua në *shkencë* zhvillimi i matematikës, ndërsa zhvillimi i të dytës mbeti metafizikë ?

---

<sup>176</sup> A. N. Whitehead, *The Function of Reason* (Boston : Beacon Press, 1959), f. 5.

<sup>177</sup> *Ibid.*, f. 8.

Përgjigja më e afërmendshme është se abstraksionet *shkencore* hynë dhe e dëshmuar në një shkallë të madhe vërtetësinë e tyre në pushtimin faktik dhe në transformimin e natyrës, ndërsa abstraksionet *filozofike* nuk e bënë këtë - dhe nuk mundeshin dot. Sepse pushtimi dhe transformimi i natyrës u krye brenda një ligji dhe një rendi jetese që filozofia i transhendente, duke ia nënshtuar ato "jetës së mirë" të një ligji dhe rendi tjetër. Dhe ky rend tjetër, që presupozonte një shkallë të lartë lirie prej punës së rëndë, paditurisë dhe varfërisë, ishte *joreal* në fillimet e mendimit filozofik dhe gjatë tërë zhvillimit të tij, ndërsa mendimi shkencor vazhdoi që të zbatohet në një *realitet* gjithnjë e më të fuqishëm dhe më universal. Konceptet vendimtare filozofike mbetën në fakt metafizike; ato nuk u verifikuan dhe nuk mund të verifikoheshin dot në kushtet e universit ekzistues të ligjërimit dhe të veprimit.

Por në qoftë se ndodh kjo situatë, atëherë rasti i metafizikës dhe veçanërisht i kuptimplotshmërisë dhe i vërtetësisë së tezës metafizike është një rast historik. Domethënë që konditat historike përcaktojnë më saktë sesa konditat e pastra epistemologjike të vërtetën, vlerën kognitive [njohëse] të tezave të tilla. Si të gjitha tezat që pretendojnë të vërtetën, ato patjetër duhet të jenë të verifikueshme; ato patjetër duhet të qëndrojnë brenda universit të eksperiencës së mundshme. Ky univers nuk ka kurrë të njëjtin vëllim si universi ekzistues, përkundrazi shtrihet deri në caqet e botës, e cila mund të krijohet duke e transformuar universin ekzistues me mjetet që vetë ky livron apo fsheh. Rrezja e verifikueshmërisë në këtë sens rritet në rrjedhën e historisë. Kështu spekullimet rreth Jetës së Mirë, Shoqërisë së Mirë, Paqes së Qëndrueshme marrin një përmbajtje gjithnjë e më shumë realiste; në një truall teknologjik, metafizikja priret që të bëhet fizike.

Përveç kësaj në qoftë se vërtetësia e tezave metafizike vendoset nga përmbajtja e tyre historike (d.m.th. nga shkalla me të cilën tezat përcaktojnë mundësitë historike), atëherë marrëdhënia midis metafizikës dhe shkencës është strikt historike. Të paktën në kulturën tonë vetjake, quhet ende si e provuar ajo pjesë e Ligjit të Saint-Simonit për Tre Stadet, e cila parashikon se metafizikja *i paraprin* stadi shkencor të qytetërimit. Por a është kjo një radhë përfundimtare? Apo transformimi shkencor i botës përmban transhendencën e tij vetjake metafizike?

Në stadin e përparuar të qytetërimit industrial, duket se racionalizmi shkencor i përkthyer në fuqi politike është faktor vendimtar në zhvillimin e alternativave historike. Atëherë shtrohet pyetja: a mos vallë kjo fuqi ka prirjen drejt mohimit të vetvetes - d.m.th. drejt nxitjes së "artit të jetës"? Brenda shoqërive ekzistuese, zbatimi i paprerë i racionalizmit shkencor do të kishte arrinte një pikë fundore me mekanizimin e gjithë punës shoqërisht të domosdoshme, por që nga ana individuale është shtypëse ("shoqërisht e domosdoshme" përfshin këtu të gjitha veprimtaritë, që mund të kryhen me më shumë efektshmëri nga makinat, edhe nëse këto veprimtari më tepër prodhojnë sende luksi dhe shkapërderdhje sesa mallra të nevojshme). Por ky stad do të ishte gjithashtu fundi dhe caku i racionalizmit shkencor në strukturën e tij ekzistuese dhe në kahun e tij ekzistues. Progresi i mëtejshëm do të nënkuptonte *këputjen*, kthimin e sasisë në cilësi. Ai do të hapte mundësinë e një realiteti thelbësisht të ri human - pra të ekzistencës në kohën e lirë mbi bazën e nevojave të përmbushura jetësore. Në kondita të

këtilla, vetë projekti shkencor do të ishte i lirë për qëllime që kalojnë përtej thjesht të dobishmes si dhe i lirë për "artin e të jetuarit" përtej domosdoshmërive dhe salltaneteve të sundimit. Me fjalë të tjera, përsosuria e realitetit teknologjik do të ishte jo vetëm kushti paraprak, por gjithashtu baza racionale për ta *transhënduar* realitetin teknologjik.

Kjo do të thoshte përmbysje e marrëdhënies tradicionale midis shkencës dhe metafizikës. Idetë që e përcaktojnë realitetin në terma të tjerë nga ata të shkencave ekzakto apo biheivoriste do ta humbin karakterin e tyre metafizik ose emocional si rezultat i transformimit shkencor të botës; konceptet shkencore do të ishin në gjendje që të projektonin dhe të përcaktonin realitetet e mundshme të një ekzistence të lirë dhe paqësore. Përpunimi i koncepteve të tilla do të thoshte më shumë sesa evolucioni i shkencave mbizotëruese. Ai do ta rrokte si një të tërë racionalizmin shkencor, i cili ishte angazhuar deri tani për një ekzistencë jo të lirë dhe do të thoshte një ide e re e shkencës, e Arsyës.

Në qoftë se përsosuria e projektit teknologjik sjell si përfundim një këputje nga racionalizmi mbizotërues teknologjik, këputja nga ana e saj varet nga ekzistenca e paprerë e vetë bazës teknike. Sepse është kjo bazë që mundësoi përmbushjen e nevojave dhe pakësimin e punës së rëndë - ajo mbetet baza e vërtetë e të gjitha formave të lirisë njerëzore. Ndryshimi cilësor gjendet tamam në rikonstrukcionin e kësaj baze - d.m.th. në zhvillimin e saj në kuadrin e qëllimeve [synimeve] të tjera.

Unë e kam theksuar se kjo nuk do të thotë ringjallje e "vlerave", shpirtërore apo të tjerave, të cilat duhet të plotësojnë transformimin shkencor dhe teknologjik të njeriut dhe të natyrës. Përkundrazi arritja historike e shkencës dhe e teknologjisë ka bërë të mundur *përkthimin e vlerave në detyra teknike* - materializimin e vlerave. Si pasojë ajo për të cilën bëhet fjalë është ripërkufizimi i vlerave në *terma teknike*, si elemente në procesin teknologjik. Synimet e reja, si synime teknike, do të vepronin atëherë në projektin dhe në ndërtimin e makinerisë dhe jo vetëm në shfrytëzimin e saj. Përveç kësaj synimet e reja do mund ta tregonin veten madje dhe në ndërtimin e hipotezave shkencore - në teorinë e pastër shkencore. Nga kuantifikimi [përcaktim, llogaritje, matje, shprehje sasiore] i cilësive sekondare, shkenca do të hidhej në kuantifikimin e vlerave.

Për shembull të llogaritshme janë minimumi i punës me të cilin do mund të përmbusheshin nevojat jetësore të të gjithë anëtarve të një shoqërie dhe masa në të cilën do mund të përmbusheshin ato - me kusht që burimet në dispozicion të përdreshin për këtë synim, pa qenë të kufizuara nga interesa të tjera dhe pa u penguar akumulimi i kapitalit të domosdoshëm për zhvillimin e shoqërisë respektive. Me fjalë të tjera : e kuantifikueshme është hapësira në dispozicion për të patur lirinë nga skamja. Ose e llogaritshme është shkalla me të cilën, nën të njëjtat kondita, do mund që të sigurohej kujdesje për të sëmurët, për të dobtit dhe për pleqtë - d.m.th. i kuantifikueshëm është pakësimi i mundshëm i ankthit, liria e mundshme nga frika.

Pengesat që i zënë udhën realizimit janë pengesa të përcaktueshme politike. Qytetërimi industrial ka arritur momentin ku në lidhje me aspiratat e njeriut për një ekzistencë humane, abstraktimi shkencor prej qëllimeve finale del jashtë mode në vetë klauzolat e shkencës. Vetë shkenca e ka bërë të mundur që t'i kthejë qëllimet finale në domen të përshtatshëm të shkencës. Shoqëria "par une élévation et un élargissement du

domaine technique, doit remettre à leur place, *comme techniques*, les problèmes de finalité, considérés à tort comme éthiques et parfois comme religieux. L'inachèvement des techniques sacralise les problèmes de finalité et asservit l'homme au respect de fins qu'il se représente comme des absolus"<sup>178</sup>.

Nën këtë aspekt, metoda "neutrale" shkencore dhe teknologjia bëhen shkencë dhe teknologji e një faze historike, që kapërcehet nëpërmjet vetë arritjeve të saj - fazë e cila e ka arritur mohimin e saj të përcaktuar. Idetë e mëparshme metafizike të çlirimit mund të bëhen objekt i përshtatshëm i shkencës, në vend që të jenë të ndara nga shkenca dhe nga metoda shkencore dhe në vend që t'iu lihen preferencës subjektive dhe sanksionit irracional, transhendent. Por ky zhvillim e përball shkencën me detyrën e pakëndshme të kthimit të saj në *politike* - me detyrën e pakëndshme të njohjes së ndërgjegjes shkencore si ndërgjegje politike dhe të sipërmarrjes shkencore si sipërmarrje politike. Sepse transformimi i vlerave në nevoja, i qëllimeve finale në mundësi teknike është një stad i ri në mposhtjen e forcave shtypëse, të shfrenuara si në shoqëri edhe në natyrë. Ai është një akt *çlirimi* :

"L'homme se libère de sa situation d'être asservi par la finalité du tout en apprenant à faire de la finalité, à organiser un tout finalisé qu'il juge et apprécie, pour n'avoir pas à subir passivement une intégration de fait" ... "L'homme dépasse l'asservissement en organisant consciemment la finalité ..." <sup>179</sup>.

Megjithatë duke u kompozuar *nga ana metodike* si sipërmarrje politike, shkenca dhe teknologjia do të *kalonin përtej* stadi, në të cilin i ishin *nënshtuar* politikës për shkak të neutralitetit të tyre dhe kundër qëllimit të tyre funksiononin si mjete politike. Sepse ripërkufizimi teknologjik dhe zotërimi teknik i qëllimeve finale *janë* [duan të thonë] ndërtimi, zhvillimi dhe shfrytëzimi i burimeve (materiale dhe intelektuale) *të çliruara* nga të gjitha interesat e *veçanta* që pengojnë përmbushjen e nevojave njerëzore dhe evolucionin e aftësive njerëzore. Me fjalë të tjera ata janë sipërmarrja racionale e njeriut si njeri, sipërmarrja racionale e njerëzimit. Kështu teknologjia mund të sjellë korrigjimin historik lidhur me njëjtësimin e parakohshëm të Arsyes me Lirinë, sipas të cilit njeriu mund të bëhet dhe të mbetet i lirë në kuadrin e progresit të produktivitetit vetëpërrjetësues mbi bazën e shtypjes. Në masën me të cilën teknologjia është zhvilluar mbi këtë bazë, korrigjimi nuk mund të jetë kurrë rezultat i progresit teknik për se [në vetvete]. Ai kërkon një përmbysje politike.

Shoqëria industriale zotëron mjetet për ta transformuar metafiziken në fizike, të brendshmen në të jashtme, aventurat e mendjes në aventura të teknologjisë. Frazat e tmerrshme (dhe realitetet e) "inxhiniereve të shpirtit", "head shrinkers", "menaxhimit

---

<sup>178</sup> "nëpërmjet një ngritjeje dhe një zgjerimi të domenit teknik, duhet të vihen në vendin e tyre *si probleme teknike*, problemet e qëllimit final, të quajtura gabimisht si etike dhe ndonjëherë si fetare. *Papërsosuria* e teknikës i fetishizon problemet e qëllimit final dhe e skllavëron njeriun tek qëllime, që ai i përfytyron si absolute". Gilbert Simondon, vepër e cituar, f. 151. Theksimi është i Marcuses.

<sup>179</sup> "Njeriu çlirohet nga situata e tij e të qenit skllav i qëllimit final të së tërës, duke mësuar që ta bëjë qëllimin final, duke mësuar që të organizojë një të tërë "të përfunduar, të finalizuar", kur ai gjykon dhe vlerëson për të mos iu nënshtuar në mënyrë pasive një bashkimi të fakteve" ... "Njeriu e kapërcen skllavërinë duke e organizuar me ndërgjegje qëllimin final ...". *Ibid.*, f. 103.

shkencor”, “shkencës së konsumit”, ravijëzojnë (në një formë të mjerueshme) racionalizimin në përparim të irracionales, të “shpirtërores” - mohimin e kulturës idealiste. Por përkryerja e racionalizimit teknologjik, ndërsa e përkthen ideologjinë në realitet, do të transhendonte gjithashtu dhe antitezën materialiste ndaj kësaj kulture. Sepse përkthimi i vlerave në nevoja është proces i dyfishtë i (1) përmbushjes materiale (materializimi i lirisë) dhe (2) i zhvillimit të lirë të nevojave mbi bazën e përmbushjes (lartësimi [sublimimi] joshtypës). Në këtë proces, marrëdhënia midis aftësive materiale dhe intelektuale me nevojat pëson një ndryshim themelor. Loja e lirë e mendimit dhe e imagjinatës merr një funksion racional dhe drejtues në realizimin e një ekzistence paqësore të njeriut dhe të natyrës. Dhe idetë e drejtësisë, lirisë dhe të humanizmit do ta fitojnë atëherë të vërtetën e tyre dhe ndërgjegjen e qetë mbi truallin e vetëm ku ato do mund ta kishin të vërtetën dhe ndërgjegjen e qetë - si përmbushje e nevojave materiale të njeriut, si organizim racional i mbretërisë së domosdoshmërisë.

“Ekzistencë në paqe [e paqësuar]”. Frazja përcjell mjaft varfërisht qëllimin për ta përmbledhur në një ide udhëheqëse, *synimin* e bërë tabu dhe qesharak të teknologjisë, qëllimin e shtypur final prapa sipërmarrjes shkencore. Në qoftë se ky qëllim i fundit do të duhej që të materializohej dhe të bëhej i efektshëm, atëherë Logosi i teknikës do të hapte një univers të marrëdhënieve cilësisht të ndryshme midis njeriut me njeriun dhe midis njeriut dhe natyrës.

Por në këtë pikë duhet shprehur patjetër një rezervë e fortë - një paralajmërim ndaj çdo fetishizimi teknologjik. Një fetishizim i tillë ka dalë kohët e fundit në pah kryesisht midis kritikëve Marksist të shoqërisë bashkëkohore industriale - idetë e plotfuqishmërisë së ardhshme të njeriut teknologjik, e një “Erosi teknologjik” etj. Bërthama e fortë e të vërtetës në këto ide kërkon një demaskim të prerë të mistifikimit, që ato shprehin. Teknika si një univers i mjeteve mund të rrisë si dobësinë ashtu edhe fuqinë e njeriut. Në stadin e tanishëm ai është ndoshta më i pafuqishëm se ndonjëherë më parë kundrejt aparatit të tij vetjak.

Mistifikimi nuk mund të zhduket duke e transferuar plotfuqishmërinë teknologjike nga grupe të veçanta tek një shtet i ri dhe tek plani qendror. Teknologjia e ruan tërësisht varësinë e saj prej synimeve të ndryshme nga ato teknologjike. Sa më shumë që racionalizmi teknologjik, i çliruar nga tiparet e tij shfrytëzuese, dikton prodhimin shoqëror, aq më shumë do të bëhet i varur nga drejtimi politik - nga përpjekja kolektive për të arritur një ekzistencë të paqësuar, me objektiva që individët e lirë mund t’ia caktojnë vetes.

“Paqësimi i ekzistencës” nuk sugjeron një akumulim të pushtetit, por përkundrazi të kundërtën. Paqja dhe pushteti, liria dhe pushteti, Erosi dhe pushteti mund të jenë fare mirë të kundërta ! Unë do të përpiqem që të tregoj tani se rindërtimi i bazës materiale të shoqërisë me qëllimin e paqësimit të saj, mund të sjellë me vete një *zvogëlim* si cilësor ashtu edhe sasior të pushtetit, për të krijuar hapësirën dhe kohën për zhvillimin e produktivitetit nën nxitjet e pavarura. Nocioni i një shfuqizimi të tillë të pushtetit është një motiv i fortë në teorinë dialektike.

Në shkallën që objektivi i paqësimit vendos për Logosin e teknikës, ndryshon ai marrëdhënien midis teknologjisë dhe objektit të saj primar, Natyrës. Paqësimi



presupozon zotërimin e Natyrës, e cila është dhe mbetet objekti përballë subjektit në zhvillim. Por ka dy lloj zotërimesh : një zotërim shtypës dhe një zotërim çlirimtar. Ky i dyti sjell si përfundim pakësimin e mjerimit, të dhunës dhe të mizorisë. Në Natyrë si edhe në Histori, lufta për ekzistencë është shenjë e pamjaftueshmërisë, e vuajtjes dhe e mangësisë. Këto janë cilësitë e materies së verbër, e mbretërisë së drejtpërdrejtshmërisë, ku jeta vuan në mënyrë pasive ekzistencën e saj. Kjo mbretëri përcillet [ndërmjetësohet] gradualisht në rrjedhën e transformimit historik të Natyrës; ajo bëhet pjesë e botës njerëzore dhe në këtë masë cilësitë e Natyrës janë cilësi historike. Në procesin e qytetërimit, Natyra pushon së qeni thjesht Natyrë, në shkallën që lufta e forcave të verbëra kuptohet dhe zotërohet në dritën e lirisë<sup>180</sup>.

Historia është mohimi i Natyrës. Ajo që është vetëm natyrore kapërcehet dhe rikrijohet nga fuqia e Arsyës. Nocioni metafizik se Natyra vjen në vete në histori, tregon caqet e pamposhtura të Arsyës. Ai i pretendon ato si caqe historike - si një detyrë që ende duhet realizuar ose më saktë si një detyrë që ende duhet të ndërmerret. Natyra është në vetvete një objekt racional, legjitim i shkencës, atëherë ajo është objekt legjitim jo vetëm i Arsyës si fuqi, por gjithashtu i Arsyës si liri; jo vetëm i sundimit, por gjithashtu i çlirimit. Me daljen e njeriut si *animal rationale* - i zoti për ta transformuar Natyrën në përputhje me aftësitë e mendjes dhe me vetitë e materies - thjesht natyrorja, si subracionale, merr një status negativ. Ajo kthehet në një mbretëri që duhet të kuptohet dhe të organizohet nga Arsyëja.

Dhe në shkallën që Arsyëja ia arrin ta vërë materien nën varësinë e standardeve dhe qëllimeve racionale, çdo ekzistencë subracionale shfaqet si mungesë dhe skamje dhe pakësimi i tyre kthehet në detyrë historike. Vuajtja, dhuna dhe shkatërrimi janë kategori si të realitetit natyror ashtu edhe të realitetit njerëzor, janë kategori të një universi të pandihmë dhe zemërgur. Ideja e tmerrshme se jeta subracionale e natyrës është e paracaktuar që të mbetet përgjithmonë një univers i tillë, nuk është as një ide filozofike as dhe një ide shkencore; ajo u shqiptua nga një autoritet tjetër :

“Kur Shoqata për Parandalimin e Mizorisë ndaj Kafshëve iu lut Papës për mbështetjen e tij, ai e refuzoi atë me argumentimin se qenia njerëzore nuk ka asnjë detyrim ndaj kafshëve më të ulta dhe se keqtrajtimi i kafshëve nuk është mëkat e kjo për shkak se kafshët nuk kanë shpirt”<sup>181</sup>.

Materializmi, i cili nuk është i njollosur nga një shpërdorim i tillë ideologjik i shpirtit, ka një koncept më universal dhe më realist të shëlbimit. Ai e pranon realitetin e Skëterrës vetëm në një vend të përcaktuar, këtu në Tokë, dhe pohon se kjo Skëterrë u krijua nga Njeriu (dhe nga Natyra). Pjesë e kësaj Skëterre është keqtrajtimi i kafshëve - vepra e një shoqërie njerëzore, racionalizmi i së cilës është ende irracional.

---

<sup>180</sup> Koncepti i Hegelit për lirinë e presupozon tërësisht ndërgjegjen (në terminologjinë e Hegelit : vetëndërgjegje). Rrjedhimisht “realizimi” i Natyrës nuk është dhe nuk mund të jetë kurrë vepër e vetë Natyrës. Por meqënëse Natyra në vetvete është negative (d.m.th. me mangësi në ekzistencën e saj vetjake), transformimi historik i Natyrës nga Njeriu është, si kapërcim i këtij negativiteti, çlirim i Natyrës. Ose me fjalët e Hegelit, Natyra në thelbin e saj është jonatyrore - “Geist”.

<sup>181</sup> Cituar në : Bertrand Russell, *Unpopular Essays* (New York : Simon and Schuster, 1950) f. 76.

Të gjitha gëzimet dhe të gjitha lumturitë rrjedhin prej aftësisë për të transhnduar Natyrën - një transhendencë në të cilën vetë zotërimi i Natyrës i nënshtrohet çlirimit dhe paqësimit të ekzistencës. Gjithë qetësia, gjithë kënaqësia është rezultat i *përcjelljes* [ndërmjetësimit] së ndërgjegjshme të autonomisë dhe të kundërshtimit. Ngritja në qiell e natyrores është pjesë e ideologjisë, e cila mbron një shoqëri të panatyrshme në luftën e saj kundër çlirimit. Përgojimi i kontrollit të lindjeve është një shembull dramatik. Në disa rajone të prapambetura të botës është gjithashtu “natyrore” që racat e zeza të jenë inferiore ndaj racave të bardha dhe që qentë të kafshojnë këta të fundit dhe që biznesi është i domosdoshëm. Është gjithashtu natyrore që peshqit e mëdhenj të hanë peshqit e vegjël - megjithëse kjo mund të mos u duket natyrore peshqëve të vegjël. Qytetërimi prodhon mjetet për ta çliruar Natyrën nga brutaliteti i saj vetjak, nga pamjaftueshmëria e saj vetjake, nga verbëria e saj vetjake, në sajë të fuqisë kognitive [njohëse] dhe transformuese të Arsyes. Dhe Arsyja mund ta përmbushë këtë funksion vetëm si racionalizëm pasteknologjik, në të cilin vetë teknika është mjeti i paqësimit, është Organoni i “artit të jetës”. Funksioni i Arsyes përkon atëherë me funksionin e *Artit*.

Ideja greke e afrisë midis artit dhe teknikës mund të shërbejë si një ilustrim paraprak. Artisti zotëron idetë, që si qëllime finale udhëheqin krijimin e gjërave të caktuara - tamam sikurse inxhinieri zotëron idetë, që udhëheqin si qëllime finale ndërtimin e një makine. Për shembull, ideja e një strehe për qeniet njerëzore dikton ndërtimin e një shtëpie nga arkitekti; ideja e një eksplozioni të gjithanshëm nuklear dikton ndërtimin e aparatit, i cili duhet t’i shërbejë këtij qëllimi. Vënia në dukje e marrëdhënies thelbësore midis artit dhe teknikës nënvizon *racionalizmin* specifik të artit.

Sikurse teknologjia, arti krijon një univers tjetër mendimi dhe praktike kundër universit ekzistues dhe brenda tij. Por në kontrast me universin teknik, universi artistik është një univers i iluzionit, është univers në *dukje* (Schein). Megjithatë kjo dukje ka ngjashmëri me një realitet, i cili ekziston si kërcënim dhe premtim i realitetit ekzistues. Në forma të ndryshme të maskave dhe të heshtjes, universi artistik organizohet nëpërmjet tablove të një jete pa frikë - në maska dhe heshtje, sepse arti nuk ka fuqi që ta sjellë këtë jetë e madje s’ka fuqi që ta paraqesë atë mjaftueshëm. Prapëseprapë e vërteta e pafuqishme, iluzore e artit (e cila nuk ka qenë kurrë më e pafuqishme dhe më iluzore sesa sot, kur ai është bërë një përbërës i gjithëpranishëm i shoqërisë së administruar) dëshmon vlefshmërinë e tablove të tij. Sa më paturpsisht irracionale të bëhet shoqëria, aq më i madh bëhet racionalizmi i universit artistik.

Qytetërimi teknologjik krijon një marrëdhënie specifike midis artit dhe teknikës. Unë përmenda më sipër idenë e një përmbysjeje të Ligjit të Tre Stadeve dhe të një “rivlerësimi” të metafizikës *mbi bazën* e transformimit shkencor dhe teknologjik të botës. E njëjta ide mund të zgjerohet tani në marrëdhënien midis shkencë-teknologjisë dhe artit. Racionalizmi i artit, aftësia e tij për të “projektuar” ekzistencë, për të përcaktuar mundësi ende të porealizuara, do të mund të parashihej atëherë si *i vërtetuar nga transformimi shkencor-teknologjik i botës dhe si funksionues në këtë transformim*. Në vend që të jetë një argat i aparatit ekzistues, i cili e zbukuron biznesin e tij dhe mjerimin e tij, arti do të bëhej një teknikë për ta shkatërruar këtë biznes dhe këtë mjerim.

Racionalizmi teknologjik i artit duket se karakterizohet nga një “reduktim” estetik :

“Arti është i aftë që aparatën, të cilin pamja e jashtme e kërkon për të ruajtur vetveten, ta rikthejë [shpjerë] drejt caqeve ..., brenda të cilave e jashtëmja mund të jetë manifestim i lirisë shpirtërore”<sup>182</sup>.

Sipas Hegelit, arti e redukton rastësinë e drejtpërdrejtë, në të cilën ekziston një objekt (ose një tërësi objektësh), në një gjendje, ku objekti merr formën dhe cilësinë e lirisë. Një transformim i tillë është reduktim, sepse situata e rastit vuan nga kërkesa, të cilat janë të jashtme për të dhe që i zënë rrugën realizimit të tij të lirë. Këto kërkesa formojnë një “aparat”, meqenëse ato nuk janë thjesht natyrore, por përkundrazi u nënshtrohen ndryshimit të lirë, racional dhe zhvillimit. Kështu transformimi artistik dhuron objektin natyror, por vetë i dhunuari është i shtypur; në këtë mënyrë transformimi artistik është çlirim.

Reduktimi estetik shfaqet në transformimin teknologjik të natyrës, atje ku ia del në krye dhe në qoftë se ia del në krye që t’i bashkojë zotërimin dhe çlirimin, që ta drejtojë zotërimin drejt çlirimit. Në këtë rast pushtimi i Natyrës zvogëlon verbërinë, mizorinë dhe pjellorinë e Natyrës - që nënkupton zvogëlimin e mizorisë së njeriut kundrejt Natyrës. Kultivimi i tokës është cilësisht i ndryshëm nga shkatërrimi i tokës, nxjerrja e burimeve natyrore nga shfrytëzimi rrënues, lirishta e pyllit nga shpyllëzimi i përgjithshëm. Varfëria, sëmundja dhe harlisja kanceroze janë si fatkeqësi natyrore ashtu edhe fatkeqësi njerëzore - pakësimi dhe mënjanimi i tyre është çlirim i jetës. Qytetërimi e ka arritur këtë transformim “tjetër”, çlirimtar në kopshtet, parqet dhe rezervatet e tij. Por jashtë këtyre zonave të vogla, të mbrojtura ai e ka trajtuar Natyrën sikurse ka trajtuar njeriun - si një instrument të produktivitetit shkatërrues.

Kategoritë estetike do të hynin në teknologjinë e paqësimit në shkallën me të cilën makineria prodhuese konstruktohet duke mbajtur parasysh lojën e lirë të dhuntive. Por kundër çdo “Erosi teknologjik” dhe keqkuptimeve të ngjashme, “puna nuk mund të bëhet lojë ...”. Ky deklaram i Marksit përjashton rreptësisht çdo interpretim romantik të “shfuqizimit të punës”. Ideja e një mijëvjeçari të tillë është aq ideologjike në qytetërimin e përparuar industrial saç ishte në Mesjetë dhe ndoshta akoma më ideologjike. Sepse lufta e njeriut me Natyrën është gjithnjë e më shumë një luftë me shoqërinë e tij, fuqitë e të cilës mbi individin bëhen më “rationale” dhe prandaj më të domosdoshme se ndonjëherë më parë. Megjithatë ndërsa mbretëria e domosdoshmërisë vazhdon, organizimi i saj duke mbajtur parasysh qëllime cilësisht të ndryshme do të ndryshonte jo vetëm mënyrën, por gjithashtu dhe masën e prodhimit shoqërisht të domosdoshëm. Dhe ky ndryshim nga ana e tij do të prekte agjentët njerëzorë të prodhimit dhe nevojat e tyre :

“Koha e lirë e transformon zotëruesin e saj në një Subjekt tjetër dhe si Subjekt tjetër ndryshon ai procesin e prodhimit të drejtpërdrejtë”<sup>183</sup>.

Unë kam theksuar në mënyrë të përsëritur karakterin historik të nevojave njerëzore. Përtej nivelit të kafshëve, në një shoqëri të lirë dhe të arsyeshme madje dhe domosdoshmëritë jetike do të jenë ndryshe nga ato të prodhuara në një shoqëri

<sup>182</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik* në : *Sämtliche Werke*, Glockner, vol. 12, f. 217 f. Shih gjithashtu përkthimin e Osmastonit në Hegel, *The Philosophy of Fine Art* (London, Bell and Sons, 1920), vol. I, f. 214.

<sup>183</sup> Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, vepër e cituar, f. 599. (Përkthim i Marcuses).

irracionale dhe jo të lirë dhe për një shoqëri të tillë. Përsëri është koncepti i "reduktimit", që mund ta ilustrojë diferencën.

Në erën bashkëkohore, mposhtja e pamjaftueshmërisë është ende e kufizuar në zona të vogla të shoqërisë së përparuar industriale. Begatia e tyre mbulon Ferrin brenda dhe jashtë kufijve të këtyre zonave; ajo përhap gjithashtu një produktivitet shtypës dhe "nevoja të rreme". Ai është shtypës pikërisht në shkallën me të cilën nxit përmbushjen e nevojave, që kërkojnë vazhdimin e konkurrencës së egër për të mbajtur hapin me të tjerët dhe me vjetrimin e planifikuar, në shkallën me të cilën nxit kënaqësinë e lirisë së mospërdorimit të trurit, në shkallën që nxit punën me mjetet e shkatërrimit dhe për mjetet e shkatërrimit. Komoditeti i dukshëm i prodhuar nga ky lloj produktiviteti dhe akoma më shumë mbështetja që ai i jep një sistemi të sundimit fitimprurës, lehtësojnë importin e tij në rajone më pak të përparuara të botës, ku hyrja e një sistemi të tillë do të thotë ende progres kolosal në aspektin teknik dhe human.

Megjithatë, marrëdhënia e ngushtë reciproke midis know-how-ut teknik dhe know-how-ut politik-manipulues, midis produktivitetit fitimprurës dhe sundimit, i jep mposhtjes së pamjaftueshmërisë armët për të frenuar çlirimin. Në një masë të madhe është thjesht *sasia* e mallrave, e shërbimeve, e punës dhe e argëtimit në vendet e stërzhuilluara, që e shkakton këtë frenim. Rrjedhimisht duket se ndryshimi cilësor presupozon një ndryshim *sasior* në standardin e përparuar të jetesës, pra *reduktimin e stërzhuillimit*.

Standardi i jetesës i arritur në rajonet më të përparuara industriale nuk është një model i përshtatshëm zhvillimi, në qoftë se si synim është paqësimi. Duke pasur parasysh se çfarë ka bërë ky standard me Njeriun dhe Natyrën, duhet shtruar përsëri pyetja nëse ai ia vlen për sakrificat dhe viktimat e bëra në mbrojtje të tij. Pyetja ka reshtur së qeni e papërgjegjshme qyshkur "shoqëria e bollëkut" është bërë një shoqëri e mobilizimit të përhershëm kundër rrezikut të asgjësimit dhe qyshkur shitja e mallrave të saj është shoqëruar nga budallallepsja, përjetësimi i punës së rëndë dhe nxitja e zhgënjimit.

Në këto rrethana, çlirimi nga shoqëria e bollëkut nuk do të thotë rikthim në varfërinë e shëndetshme dhe të fortë, në pastërtinë morale dhe thjeshtësi. Përkundrazi eliminimi i shkapërderdhjes fitimprurëse do të rriste pasurinë shoqërore në dispozicion për t'u shpërndarë dhe fundi i mobilizimit të përhershëm do të pakësonte nevojën shoqërore për mohimin e përmbushjeve, që janë mohime të vetë individit - mohime që e gjejnë tani kompensimin e tyre në kultin e formës së mirë fizike, forcës dhe rregullsisë.

Sot në Shtetin e begatë të Luftës dhe të Mirëqenies Sociale, cilësitë njerëzore të një ekzistence në paqe duken asociale dhe jopatriotike - cilësi të tilla si refuzim i çdo qëndrueshmërie, fryme kolektiviteti dhe brutaliteti; mosbindja ndaj tiranisë së shumicës; pohimi i frikës dhe i dobësisë (reagimi më racional ndaj kësaj shoqërie !); një inteligjencë e ndjeshme, e cila ndjen neveri nga ajo që po kryhet; angazhimi në favor të aksioneve të dobta dhe të tallura të protestës dhe të refuzimit. Gjithashtu edhe këto shprehje të humanizmit do të cënohen nga kompromisi i domosdoshëm - nga nevoja për t'u mbuluar, nga nevoja për të qenë i zoti për të mashtruar mashtruesit dhe për të jetuar dhe menduar pavarësisht atyre. Në shoqërinë totalitare, qëndrimet njerëzore

priren që të bëhen eskapiste [i shmangen, i përvidhen realitetit] dhe që të ndjekin këshillën e Samuel Beckettit : “Don’t wait to be hunted to hide ...”.

Madje dhe një tërheqje e tillë personale e energjisë mendore dhe fizike nga aktivitetet dhe qëndrimet shoqërisht të kërkuara është sot e mundur vetëm për pak veta; ajo është vetëm një aspekt jologjik i riorientimit të energjisë, i cili duhet t’i paraprijë paqësimit. Përtej sferës personale, vetëvendosja presupozon energji të lirë në dispozicion, e cila nuk shpenzohet në punë të detyruar materiale dhe intelektuale. Ajo duhet të jetë energji e lirë edhe në sensin që nuk kanalizohet në marrjen me mallrat dhe shërbimet, të cilët e përmbushin individin duke e bërë atë të pazotin që të arrijë një ekzistencë të vetën, duke e bërë të paaftë që t’i rrokë mundësitë, të cilat flaken poshtë nëpërmjet kësaj përmbushjeje. Komforti, biznesi dhe siguria e vendit të punës në një shoqëri, që përgatitet për shkatërrimin nuklear dhe kundër tij, mund të shërbejnë si një shembull universal i kënaqësisë skllavëruese. Çlirimi i energjisë nga punët e kërkuara për të mbajtur begatinë shkatërrimtare, do të thotë që të ulet standardi i lartë i skllavërisë për t’i aftësuar individët që të zhvillojnë atë racionalizëm, i cili mund ta bëjë të mundshme një ekzistencë të paqësuar.

Një standard i ri i jetesës, i përshtatur ndaj paqësimit të ekzistencës, presupozon gjithashtu zvogëlimin e popullsisë së ardhshme. Është e kuptueshme, madje e arsyeshme që qytetërimi industrial e quan legjitime kasaphanën e miliona njerëzve në luftë dhe sakrificat e përditshme të të gjithë atyre, që nuk kanë përkujdesje dhe mbrojtje të mjaftueshme, por që zbulon skrupujt e tij moral dhe fetar, kur bëhet fjalë për ta shmangur prodhimin e më shumë jete në një shoqëri, e cila është ende e ingranuar në asgjësimin e planifikuar të jetës në emër të Interesit Kombëtar, dhe në humbjen e paplanifikuar të jetës në emër të interesave private. Këta skrupuj moralë janë të kuptueshëm dhe të arsyeshëm, sepse një shoqëri e tillë ka nevojë për një numër gjithmonë në rritje të klientëve dhe të mbështetësve; kapaciteti i tepërt, vazhdimisht i përtërirë, duhet të menaxhohet patjetër.

Megjithatë, kërkesat e prodhimit masiv fitimprurës nuk janë domosdoshmërisht identike me ato të njerëzimit. Problemi nuk është vetëm (dhe ndoshta nuk është madje në radhë të parë) ai i ushqimit të mjaftueshëm dhe i përkujdesjes për popullsinë në rritje - ai është së pari një problem i numrit, thjesht i sasisë. Në akuzën që Stefan George shqiptoi një gjysmë shekulli më parë, ka më shumë se shturje poetike : “Schon eure Zahl ist Frevel ! = vetë numri juaj është krim !”.

Ai është krimi i një shoqërie, në të cilën popullsia në rritje e acaron luftën për ekzistencë pa pyetur për zbutjen e mundshme të saj. Shtysa për më shumë “hapësirë jetike” vepron jo vetëm në agresivitetin ndërkombëtar, por gjithashtu dhe brenda kombit. Këtu në të gjitha format e punës në ekip, e jetës në komunitet dhe të dëfrimit, ekspansioni ka pushtuar hapësirën e brendshme të sferës private dhe praktikisht ka eliminuar mundësinë e atij izolimi, në të cilin individi i rikthyer tek vetmia mund të mendojë, të pyesë dhe të gjejë diçka. Kjo lloj sferë private - kushti i vetëm që në bazë të nevojave jetësore të përmbushura, mund t’i japë sens lirisë dhe pavarësisë së mendimit - është bërë prej kohësh malli më i shtrenjtë, në dispozicion vetëm të njerëzve shumë të pasur (të cilët nuk e përdorin atë). Edhe në këtë drejtim “kultura” nxjerr në shesh

originat dhe kufizimet feudale të saj. Ajo mund të bëhet demokratike vetëm nëpërmjet zhdukjes së demokracisë masive, d.m.th. në qoftë se shoqëria arrin që të rivendosë të drejtat e posaçme të sferës private duke i garantuar ato për të gjithë dhe duke i mbrojtur ato për gjithsecilin.

Garantimi i shpengimeve, atje ku ato forcojnë shtypjen, i përgjigjet mohimit të lirisë dhe mohimit madje të mundësisë për liri. Është e frikshme shkalla me të cilën popullsia lejohet që të prishë paqen, kudo ku ende ka paqe dhe qetësi, që të jetë shëmtake dhe që t'i shëmtojë gjërat, që të gufojë nga familjariteti, që të shkelë format e mira. Është e frikshme, sepse ajo shpreh përpjekjen ligjore dhe madje të organizuar për ta hedhur poshtë Tjetrin në të drejtën e tij vetjake dhe për ta penguar autonominë madje edhe në një sferë të vogël, të rezervuar të ekzistencës. Në vëndet e stërzhuilluara, një pjesë gjithnjë e më e madhe e popullsisë po bëhet një publik i stërmadh, i ngërthyer - i ngërthyer jo nga një regjim totalitar, por nga shfrenimet e qytetarëve, mediat e dëfrimit dhe të kënaqësisë të së cilëve e shtrëngojnë Tjetrin që të marrë pjesë në tingujt, në pamjet dhe në kundërmimet e tyre.

A mundet një shoqëri, e cila nuk është e zonja që ta ruajë sferën private të individit [intimitetin] madje dhe vetëm brenda katër mureve, që të pretendojë me plot të drejtë se ajo e respekton individin dhe se ajo është një shoqëri e lirë ? Sigurisht një shoqëri e lirë përcaktohet nga më shumë arritje dhe nga arritje më themelore sesa autonomia private. Dhe prapëseprapë mungesa e kësaj të fundit zhvlerëson madje dhe institucionet më të dukshme të lirisë ekonomike dhe politike - nëpërmjet mohimit të lirisë në rrënjët e fshehura të saj. Socializimi masiv fillon në shtëpi dhe pengon zhvillimin e vetëdijes dhe të ndërgjegjes. Arritja e autonomisë kërkon kondita, në të cilat dimensionet e shtypura të eksperiencës të mund të vijnë sërishmi në jetë; çlirimi i tyre kërkon shtypjen e nevojave dhe të përmbushjeve heteronome<sup>184</sup>, të cilat organizojnë jetën në këtë shoqëri. Sa më shumë që ato të jenë bërë nevoja dhe përmbushje të vetë individit, aq më shumë shtypja e tyre do të dukej si një humbje tepër fatale. Por pikërisht në sajë të këtij karakteri fatal ajo mund të krijojë parakushtin e parë subjektiv për një ndryshim cilësor - pra *ripërcaktimin e nevojave*.

Le të marrim një shembull (fatkeqësisht fantastik) : mungesa e thjeshtë e të gjitha reklamave dhe e të gjitha mediave indokrinuese të informimit dhe të zbavitjes do ta zhyste individin në një zbrazëtirë traumatike, ku ai do të kishte shansin që të habitej, që të mendonte, që të njihnte veten (apo më saktë negativen e vetvetes) dhe shoqërinë e tij. I lënë pa baballarët, udhëheqësit, miqtë dhe përfaqësuesit e gabuar, ai do ta mësonte sërishmi ABC-në e tij. Por fjalët dhe fjalitë, që ai do të formonte, mund të dilnin krejtësisht të ndryshme, po ashtu aspiratat dhe frikat e tij.

Sigurisht një situatë e tillë do të ishte një makth i padurueshëm. Ndërsa njerëzit mund të mbështesin prodhimin e pandërprerë të armëve nukleare, të shiut radioaktiv dhe të ushqimeve të dyshimta, ata nuk mund të durojnë dot (pikërisht për këtë arsye !) që t'iu rrëmbehet zbavitja dhe shkollimi, të cilat i bëjnë njerëzit të zotë që të riprodhojnë masat paraprake me qëllim mbrojtjen e tyre dhe/ose shkatërrimin. Kështu mosfunksionimi i

---

<sup>184</sup> Shënim i përkthyesit. Heteronom do të thotë të caktuara nga jashtë, jo vetjake.

televizionit dhe i mediave të ngjashme mund të fillonte të arrinte atë, që nuk e arritën dot kontradiktat e brendaqenësishme të kapitalizmit - shpërbërjen e sistemit. Krijimi i nevojave shtypëse është bërë prej kohësh pjesë e punës shoqërisht të domosdoshme - e domosdoshme në sensin që pa atë nuk mund të mbahej dot mënyra ekzistuese e prodhimit. Nuk bëhet fjalë as për probleme të psikologjisë, as për probleme të estetikës, por për bazën materiale të sundimit.

## 10. Përfundimi

Shoqëria njëdimensionale në përparim e ndryshon marrëdhënien midis racionale dhe irracionale. E përballur me aspektet fantastike dhe të çmendura të racionalizmit të kësaj shoqërie, mbretëria e irracionale bëhet vatër e realisht racionale - e ideve, që mund të "nxisin artin e jetesës". Në qoftë se shoqëria ekzistuese menaxhon gjithë komunikimin normal duke e mbështetur apo e shfuqizuar në përputhje me kërkesat shoqërore, atëherë vlerat që janë të huaja [të papranueshme] për këto kërkesa, ndoshta nuk kanë mjet tjetër të komunikimit, përveçse mjetit jonormal të trillimit artistik. Dimensionin estetik ruan ende një liri shprehjeje, e cila i bën shkrimtarin dhe artistin të aftë që t'i emërtojnë njerëzit dhe gjërat me emrin e tyre - që të emërtojnë atë që përndryshe është e paemërtueshme.

Fytyra reale e kohës sonë shfaqet në romanet e Samuel Beckettit; historia e saj reale është shkruajtur në pjesën e Rolf Hochhuthit *Der Stellvertreter*<sup>185</sup>. Këtu nuk flet më imagjinata, por Arsyeja, në një realitet, i cili justifikon gjithçka dhe nxjerr të larë gjithçka - përveç mëkatit kundër shpirtit të tij. Imagjinata po abdikon para këtij realiteti, që po e kap dhe po e kalon imagjinatën. Aushvici vazhdon që të fanitet, jo në kujtesë, por në realizimet e njeriut - në fluturimet hapësinore; në raketat dhe predhat e telekomanduara; në "katin e nëndheshëm me labirinte poshtë bar-rosticerisë"; në uzinat shumë të bukura elektronike, të pastra, higjienike dhe me lehe me lule; në gazin helmues, i cili realisht nuk është i dëmshëm për njerëzit; në konspiracionin, ku ne të gjithë marrim pjesë. Kjo është korniza, ku kryhen arritjet e mëdha njerëzore në shkencë, mjekësi, teknologji; përpjekjet për ta shpëtuar dhe për ta përmirësuar jetën, janë premtimi i vetëm në mynxyrë. Loja e qëllimshme me mundësitë fantastike, aftësia për të vepruar me ndërgegje të qetë, *contra naturam*, për të eksperimentuar me njerëzit dhe gjërat, për ta shndërruar iluzionin në realitet dhe trillimin artistik në vërtetësi, dëshmojnë përmasën me të cilën Imagjinata është bërë një instrument i progresit. Dhe ai është një instrument, që keqpërdoret nga ana metodike sikurse dhe të tjerët në shoqëritë ekzistuese. Duke diktuar ritmin dhe stilin e politikës, fuqia e imagjinatës e kalon shumë Lizën në Botën e Çudirave përse i përket manipulimit të fjalëve, duke e kthyer sensin në nonsens dhe nonsensin në sens.

---

<sup>185</sup> Shënim i përkthyesit. Rolf Hochhuth është shkrimtar gjerman që ka shkruar pjesët teatrale : "*Der Stellvertreter* = Mëkëmbësi" (1963), "*Ushtarakët*" (1967), "*Guerilet*" (1970), "*Juristët*" (1979), "*Gjermanoperëndimorët në Vaimar*" (1993).

Fushat më parë antagoniste shkrihen mbi truallin teknik dhe politik - magjia dhe shkencën, jeta dhe vdekja, gëzimi dhe mjerimi. Bukuria e nxjerr në dritë terrorin e saj në formën e uzinave bërthamore shumë sekrete, kurse laboratorët bëhen “parqe industriale” në mjedise të këndshme; Shtabet e Mbrojtjes Civile paraqesin një “bunker luksi kundër shiut radioaktiv” me mure të veshur me tapete (“të buta”), me shezlongë, televizorë dhe lojra të ndryshme, “projektuar si një kombinim dhomë familjare në kohë paqeje (sic !) dhe si bunker familjar kundër goditjeve bërthamore, le të shpërthejë lufta”<sup>186</sup>. Në qoftë se tmerrri i realizimeve të tilla nuk depërton në ndërjegje, në qoftë se ai pranohet me gjithë zemër, kjo ndodh sepse këto arritje janë (a) plotësisht racionale në sensin e rendit ekzistues dhe janë (b) tregues të mendjemprehtësisë njerëzore për shpikje si dhe tregues të fuqisë, e cila kalon përtej caqeve tradicionale të imagjinatës.

Shkrirja e neveritshme e estetikës me realitetin hedh poshtë filozofinë, të cilat imagjinatën “poetike” ia kundërvënë Arsyes shkencore dhe empirike. Progresi teknologjik është shoqëruar nga një racionalizim në rritje dhe madje realizim të imagjinatës. Arketipet e tmerrit si edhe të gëzimit, të luftës si edhe të paqes e humbasin karakterin e tyre katastrofik. Shfaqja e tyre në jetën e përditshme të individëve nuk është më ajo e forcave irracionale - mishërimet e tyre moderne janë elemente të sundimit teknologjik dhe i nënshtrohen atij.

Duke e zvogëluar dhe madje duke e fshirë hapësirën romantike të imagjinatës, shoqëria e ka detyruar imagjinatën që ta sprovojë veten në një truall të ri, ku imazhet përkthehen në aftësi dhe projekte historike. Përkthimi do të jetë po aq i keq dhe i shtrembëruar sa edhe shoqëria që e ndërmerret atë. E ndarë nga bota e prodhimit material dhe nga nevojat materiale, imagjinata ishte thjesht lojë, e paaftë në mbretërinë e domosdoshmërisë dhe e angazhuar vetëm ndaj një logjike fantastike dhe një vërtetësie fantastike. Kur progresi teknik e fshin këtë ndarje, i pajis imazhet me logjikën e tij vetjake dhe me vërtetësinë e tij vetjake; ai zvogëlon aftësinë e lirë të mendjes. Por ai zvogëlon gjithashtu dhe hendekun midis imagjinatës dhe Arsyes. Dy aftësitë antagoniste bëhen të ndërvarura nga njëra tjetra mbi truallin e përbashkët. A nuk është në dritën e kapaciteteve të qytetërimit të përparuar industrial gjithë loja e imagjinatës lojë me mundësitë teknike, të cilat mund të verifikohen në lidhje me shanset e tyre të realizimit ? Ideja romantike e një “shkencë të Imagjinatës” duket po merr një aspekt gjithnjë e më shumë empirik.

Karakterit shkencor, racional i Imagjinatës ka qenë njohur prej kohësh në matematikë, në hipotezat dhe në eksperimentet e shkencave të natyrës. Ai është pranuar njëlloj në psikanalizë, e cila në teori mbështetet në pranimin e racionalizmit specifik të irracionales; imagjinata e kuptuar, e kanalizuar në rrugë tjetër, bëhet një forcë terapeutike. Por kjo forcë terapeutike mund të shkojë shumë më tej se shërimi i neurozave. Nuk ishte një poet, por një shkencëtar ai që përvijoi këtë perspektivë :

“Toute une psychanalyse matérielle peut ... nous aider à guérir de nos images, ou du moins nous aider à limiter l’emprise de nos images. On peut alors espérer ... *pouvoir*

---

<sup>186</sup> Sipas : *The New York Times*, 11 Nëntor 1960, afishuar në New York City Civil Defense Headquarters, Lexington Ave. and Fifty-fifth Street.



*rendre l'imagination heureuse, autrement dit, pouvoir donner bonne conscience à l'imagination, en lui accordant pleinement tous ses moyens d'expression, toutes les images matérielles qui se produisent dans les rêves naturels, dans l'activité onorifique normale. Rendre heureuse l'imagination, lui accorder toute son exubérance, c'est précisément donner à l'imagination sa véritable fonction d'entraînement psychique*"<sup>187</sup>.

Imagjinata nuk ka mbetur e imunizuar ndaj procesit të sendëzimit. Ne jemi pushtuar nga imazhet tona, ne vuajmë prej imazheve tona vetjake. Psikanaliza e dinte mirë këtë dhe njihnte edhe pasojat. Megjithatë "t'i japësh imagjinatës të gjitha mjetet e shprehjes" do të ishte prapavajtje. Individët e gjymtuar (të gjymtuar gjithashtu dhe në aftësinë e tyre imagjinuese) do të organizoheshin dhe do të shkatërronin madje edhe më shumë sesa u lejohet tani. Një shkarkim i tillë do të ishte tmerrri i plotë - jo katastrofa e kulturës, por loja e lirë e tendencave të saj më shtypëse. Racionale është imagjinata, e cila mund të bëhet *aprioria* e rindërtimit dhe e ridrejtimit të aparatit prodhues drejt një ekzistence të paqësuar, drejt një jete pa frikë. Dhe kjo kurrë nuk mund të jetë imagjinata e atyre, që janë pushtuar nga imazhet e sundimit dhe të vdekjes.

Ta çlirosh imagjinatën në atë mënyrë që asaj të mund t'i jepen të gjitha mjetet e shprehjes, presupozon shtypjen e shumë gjërave që tani janë të lira dhe kjo përjetëson një shoqëri të shtypjes. Dhe një përmbysje e këtillë nuk është një çështje e psikologjisë apo e etikës, por e politikës në sensin që ky term është përdorur kudo këtu : praktika, në të cilën zhvillohen, përcaktohen, mbështeten dhe ndryshohen institucionet shoqërore bazë. Ajo është praktika e individëve, pavarësisht sesa të organizuar mund të jenë ata. Kështu patjetër duhet që të përballemi përsëri me pyetjen : si mundën individët e administruar - që gjymtimin e tyre e kanë bërë liri dhe përmbushje të tyre vetjake dhe në këtë mënyrë e riprodhojnë atë në një shkallë të zgjeruar - ta çlirojnë veten nga vetvetja si dhe nga padronët e tyre ? Madje si mund të mendohet që të shpërthehet ky rreth vicioz ?

Në mënyrë paradoksale duket se nuk është ideja e *institucioneve* të reja shoqërore që paraqet vështirësinë më të madhe gjatë përpjekjes për t'iu përgjigjur kësaj pyetjeje. Vetë shoqëritë ekzistuese po ndryshojnë ose i kanë ndryshuar tashmë institucionet bazë duke pasë si drejtim planifikimin në rritje. Meqë zhvillimi dhe shfrytëzimi i të gjitha burimeve në dispozicion për përmbushjen universale të nevojave jetësore është kusht paraprak i paqësimit, ky është i papajtuësëm me mbizotërimin e interesave të veçanta, të cilat i zënë rrugën arritjes së këtij synimi. Kthesa cilësore varet nga planifikimi për të tërën kundër këtyre interesave dhe një shoqëri e lirë dhe racionale mund të lindë vetëm mbi këtë bazë.

---

<sup>187</sup> "Një psikanalizë e gjithanshme materiale mund ... të na ndihmojë që të shërohemi nga imazhet tona, ose të paktën do të na ndihmojë që ta kufizojmë pushtetin e imazheve tona. Atëherë mund të shpresohet ... që mund ta bëjmë të lumtur imagjinatën, e thënë ndryshe, të mund t'i japim imagjinatës një ndërgjegje të qetë, duke i dhënë asaj plotësisht të gjitha mjetet e shprehjes, të gjitha imazhet materiale që prodhohen në *ëndërrat natyrale*, në aktivitetin ëndërrues normal. Ta bësh të lumtur imagjinatën, t'i japësh asaj gjithë harlisjen, do të thotë saktësisht që t'i japësh imagjinatës funksionin e saj të vërtetë të impulsit dhe të shtysës psikike". Gaston Bachelard, *Le Matérialisme rationnel*, (Paris, Presses Universitaires), 1953, f. 18.

Kështu institucionet në kuadrin e të cilave mund të parashikohet paqësimi, i kundërvihen klasifikimit tradicional në administratë [formë qeverisjeje] autoritare dhe demokratike, e centralizuar dhe liberale. Sot kundërvënia ndaj planifikimit qendror në emër të një demokracie liberale, e cila në realitet hidhet poshtë, u shërben si një mbështetëse ideologjike interesave të shtypjes. Objektivi i vetëvendosjes autentike nga individët varet nga kontrolli i efektshëm shoqëror mbi prodhimin dhe shpërndarjen e mallrave të domosdoshme për jetën (sipas nivelit të arritur të kulturës materiale dhe intelektuale).

Këtu, racionalizmi teknologjik, i zhveshur nga tiparet e tij shfrytëzuese, është standardi dhe udhërrëfyësi i vetëm në planifikimin dhe zhvillimin e burimeve në dispozicion për të gjithë. Vetëvendosja në prodhimin dhe shpërndarjen e mallrave jetike dhe të shërbimeve të tilla do të ishte shkapërderdhje. Puna që duhet përballuar është një punë teknike dhe si një punë vërtet teknike shpie ajo në pakësimin e rraskapitjes fizike dhe mendore. Në këtë fushë kontrolli i centralizuar është racional, në qoftë se ai krijon parakushtet për një vetëvendosje kuptimplote. Kjo e fundit mund të bëhet atëherë e efektshme në sferën e saj vetjake - në vendimet që prekin prodhimin dhe shpërndarjen e tepricës ekonomike dhe në ekzistencën individuale.

Gjithsesi kombinimi i autoritetit të centralizuar me demokracinë direkte është subjekt i variacioneve të pafundme në përputhje me shkallën e zhvillimit. Vetëvendosja do të jetë reale shkallën që masat janë shpërbërë në individë, të çliruar nga çdo propogandë, indokrinim dhe manipulim, të zotë që t'i njohin dhe t'i kuptojnë faktet dhe të zotë për të vlerësuar alternativat. Me fjalë të tjera shoqëria do të ishte racionale dhe e lirë në shkallën që ajo organizohet, mbështetet [mbahet] dhe riprodhohet nga një Subjekt historik thelbësisht i ri.

Në stadin e tashëm të zhvillimit të shoqërive të përparuara industriale, si sistemi material ashtu edhe ai kulturor e hedhin poshtë këtë kërkesë. Fuqia dhe efektshmëria e këtij sistemi, barazimi i përsosur i mendjes me faktin, i mendimit me sjelljen e kërkuar, i aspiratave me realitetin, e pengojnë lindjen e një Subjekti të ri. Ato pengojnë gjithashtu idenë se zëvendësimi i kontrollit mbizotërues mbi procesin e prodhimit me "kontrollin nga poshtë" do të thoshte mbërritja e shndërrimit cilësor. Kjo ide ishte e vlefshme dhe është ende e vlefshme, atje ku punëtorët ishin dhe janë ende mohimi i gjallë dhe akuza e shoqërisë ekzistuese. Megjithatë atje ku këto klasa janë bërë një mbështetëse e mënyrës ekzistuese të jetesës, ngjitja e tyre drejt kontrollit do ta zgjaste këtë mënyrë jetese në një kornizë tjetër.

Dhe prapëseprapë faktet, që e vërtetojnë [mbështesin] teorinë kritike të kësaj shoqërie dhe të zhvillimit të saj fatal janë të gjitha aty : irracionalizmi në rritje i të tërës, prishja pa hesap dhe kufizimi i produktivitetit, nevoja për ekspansion agresiv; kërcënimi konstant i luftës, shfrytëzimi i intensifikuar, çnjerzillëku. Dhe të gjitha këto tregojnë alternativën historike : përdorimin me plan të burimeve për përmbushjen e nevojave jetike me një minimum të punës së rëndë, transformimin e ngesë në kohë të lirë, paqësimin e luftës për ekzistencë.

Por faktet dhe alternativat ekzistojnë si fragmente, të cilat nuk lidhen dot, ose janë si një botë e objekteve memece pa një subjekt, pa praktikën që do t'i lëvizte këto objekte në

drejtimin e ri. Teoria dialektike nuk është rrëzuar, por ajo nuk mund të ofrojë ilaç. Ajo nuk mund të jetë pozitive. Sigurisht koncepti dialektik duke i kuptuar faktet e dhëna, i transhendon ato. Kjo është tamam shenja e vërtetësisë së tij. Ai përcakton mundësitë historike, madje domosdoshmëritë; por realizimi i tyre mund të ndodhë vetëm në praktikën që i përgjigjet teorisë dhe aktualisht praktika nuk jep asnjë përgjigje të tillë.

Si në truallin teorik ashtu edhe në atë empirik, koncepti dialektik shqipton gjendjen e tij vetjake të pashtresë. Realiteti njerëzor është historia e tij dhe në këtë realitet kontradiktat nuk shpërthejnë vetiu. Konflikti midis sundimit ultramodern, fitimprurës nga njëra anë dhe arritjeve të tij nga ana tjetër, të cilat zgjojnë vetëvendosjen dhe paqësimin, mund të bëhet aq lemeritës sa nuk mund të mohohet, por ai mund të vazhdojë fare mirë që të jetë një konflikt i menaxhueshëm dhe madje produktiv, sepse me pushtimin teknologjik në rritje të natyrës rritet pushtimi i njeriut nga njeriu. Dhe ky pushtim [mposhtje, nënshtrim] pakëson lirinë, që është një apriori e domosdoshme e çlirimit. Liri mendimi është kjo në të vetmin sens, ku mendimi mund të jetë i lirë në botën e administruar - si ndërgjegje për produktivitetin shtypës të kësaj bote dhe si nevojë absolute për të shpëtuar nga kjo e tërë. Por pikërisht kjo nevojë absolute nuk mbizotëron atje, ku mund të bëhej forca shtytëse e një praktike historike, shkaku i efektshëm i një shndërrimi cilësor. Pa këtë forcë materiale, edhe ndërgjegjja më e mprehur mbetet e pafuqishme.

Pavarësisht sesa qartë mund të manifestohet karakteri irracional i të tërës dhe bashkë me të domosdoshmëria e ndryshimit, njohja e domosdoshmërisë nuk ka mjaftuar kurrë për të rrokur alternativat e mundshme. Të përballura me efektivitetin e gjithëpranishëm të sistemit të dhënë të jetesës, alternativat e tij janë dukur gjithmonë utopike. Dhe njohja e domosdoshmërisë, ndërgjegjja për gjendjen e keqe, nuk do të mjaftojë madje as në stadin, ku realizimet e shkencës dhe niveli i produktivitetit i kanë eliminuar tiparet utopike të alternativave - ku më shumë utopik është realiteti ekzistues sesa e kundërta e tij.

A do të thotë kjo se teoria kritike e shoqërisë abdikon dhe ia lë fushën një sociologjie empirike, e cila e zhveshur nga çdo udhëheqje teorike, përveç asaj metodologjike, bie viktimë e përfundimeve të gabuara të një konkretësie të pavend duke kryer kështu një shërbim ideologjik, ndërsa deklaron eliminimin e gjykimeve vlerësuese? Apo konceptet dialektike e dëshmojnë edhe njëherë vërtetësinë e tyre - duke e kuptuar situatën e tyre vetjake si situatë të shoqërisë, të cilën e analizojnë? Do të na vinte në mendje një përgjigje, në qoftë se e shqyrtojmë teorinë kritike pikërisht në pikën e dobësisë së saj më të madhe - në paaftësinë e saj për të vënë në dukje tendencat çliruese *brenda* shoqërisë ekzistuese.

Teoria kritike e shoqërisë u përball, në zanafillën e saj, me praninë e forcave reale (objektive dhe subjektive) në shoqërinë ekzistuese, të cilat lëviznin (ose mund të kanalizoheshin që të lëviznin) drejt institucioneve më racionale dhe më të lira duke hequr ato ekzistueset, që ishin bërë pengesë për progresin. Këto ishin trualli empirik, mbi të cilin u ngrit teoria dhe prej këtij trualli empirik rrodhi ideja e çlirimit të mundësive të *brendaqenësishme* - e zhvillimit, përndryshe të bllokuar dhe të deformuar, të produktivitetit material dhe intelektual, të dhuntive si dhe të nevojave. Pa paraqitjen

e forcave të tilla, kritika e shoqërisë do të ishte ende e vlefshme dhe racionale, por ajo nuk do të ishte e zonja që ta përktente racionalizmin e saj në kushtet e praktikës historike. Konkluzioni ? “Çlirimi i mundësive të brendaqenësishme” nuk e shpreh më në mënyrë të përshtatshme alternativën historike.

Mundësitë e prangosura të shoqërive të përparuara industriale janë : zhvillimi i forcave prodhuese në një shkallë të zgjeruar, zgjerimi i pushtimit të natyrës, përmbushja në rritje e nevojave për një numër në rritje të popullsisë, krijimi i nevojave dhe aftësive të reja. Por këto mundësi po realizohen gradualisht nëpërmjet mjeteve dhe institucioneve, të cilat e neutralizojnë potencialin e tyre çlirues dhe ky proces dëmton jo vetëm mjetet, por gjithashtu edhe qëllimet. Instrumentet e produktivitetit dhe të progresit, të organizuara në një sistem totalitar, diktojnë jo vetëm përdorimet aktuale, por gjithashtu dhe përdorimet e mundshme.

Në stadin e tij më të përparuar, sundimi funksionon si administrim, dhe në rajonet e stërzvilluara të konsumit në masë, jeta e administruar bëhet jeta e mirë e të tërës, për mbrojtjen e së cilës bashkohen të kundërtat. Kjo është forma e pastër e sundimit. Anasjelltas, mohimi i tij del se është forma e pastër e mohimit. Çdo përmbajtje duket se thjeshtohet në një kërkesë abstrakte për dhënien fund të sundimit - kërkesa e vetme vërtet revolucionare dhe ngjarja që do t'i vërtetonte arritjet e qytetërimit industrial. Duke marrë parasysh përgjënjeshtimin e tij të efektshëm nga shoqëria ekzistuese, ky mohim shfaqet në formën politikisht të pafuqishme të “refuzimit absolut” - një refuzim, që duket aq më shumë i paarsyeshëm, sa më shumë që sistemi ekzistues e zhvillon produktivitetin e tij dhe e lehtëson barrën e jetës. Me fjalët e Maurice Blanchot :

“Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur, il y a une offre d'accord et de conciliation que nous n'entendrons pas. Une rupture s'est produite. Nous avons été ramenés à cette franchise qui ne tolère plus la complicité”<sup>188</sup>.

Por në qoftë se karakteri abstrakt i refuzimit është rezultat i materializimit total, atëherë patjetër duhet të ekzistojë ende shkaku konkret për refuzim, sepse materializimi është një iluzion. Për të njëjtin shkak, unifikimi i të kundërtave në mjedisin e racionalizmit teknologjik duhet të jetë patjetër, *megjithë realitetin e tij*, një unifikim iluzor, i cili nuk eliminon as kontradiktën midis produktivitetit në rritje dhe përdorimit të tij shtypës, as dhe nevojën jetike për ta zgjidhur kontradiktën.

Por lufta lidhur me zgjidhjen është rritur më shumë sesa format tradicionale. Tendencat totalitare të shoqërisë njëdimensionale i bëjnë të paefektshme rrugët dhe mjetet tradicionale të protestës - ndoshta madje të rrezikshme, sepse ato e ruajnë iluzionin e sovranitetit popullor. Ky iluzion përmban një copë të vërtete : “populli”, më parë fermenti i shndërrimeve shoqërore, është “ngritur” për t'u bërë fermenti i kohezionit shoqëror. Këtu, më shumë sesa në rishpërndarjen e pasurisë [mirëqenies]

---

<sup>188</sup> “Ajo që ne refuzojmë, nuk është pa vlerë, as pa rëndësi. Pikërisht për shkak të kësaj, refuzimi është i domosdoshëm. Ka një arsye, që ne nuk do ta pranojmë më; ka një shfaqje të urtësisë, e cila na tmerron; ka një ofertë për mirëkuptim dhe për pajtim, të cilën ne nuk do ta dëgjojmë. Ka ndodhur një prishje. Na kanë shpënë drejt kësaj çiltërsie, e cila nuk e toleron më bashkëfajësinë”.

dhe në sheshimin e klasave, është shtresëzimi i ri, karakteristikë e shoqërisë së përparuar industriale.

Megjithatë poshtë bazës konservatore popullore gjendet substrati i njerëzve të flakur nga shoqëria dhe i të paditurve : të shfrytëzuarit dhe të persektuarit e racave të tjera dhe të ngjyrave të tjera, të papunët dhe të paaftët për punë. Ata ekzistojnë jashtë procesit demokratik; jeta e tyre është nevoja më imediate dhe më reale për t'iu dhënë fund konditave dhe institucioneve të padurueshëm. Në këtë mënyrë opozita e tyre është revolucionare, edhe nëse ndërgjegjja e tyre nuk është e tillë. Opozita e tyre e godet sistemin nga jashtë dhe prandaj sistemi nuk e mënjanon dot; ajo është një forcë elementare, e cila i shkel rregullat e lojës dhe në këtë mënyrë e nxjerr atë në shesh si një lojë të manipuluar. Kur ata mblidhen dhe dalin në rrugë, pa armë, pa mbrojtje, për të kërkuar të drejtat qytetare më primitive, ata e dinë se do të përballen me qen, gurë dhe bomba, me burgun, kampet e përqendrimit dhe madje me vdekjen. Forca e tyre është prapa çdo demonstrate politike në favor të viktimave të ligjit dhe të rendit. Fakti që ata po fillojnë të refuzojnë që ta luajnë lojën, mund të jetë fakti, i cili shënon fillimin e fundit të një periode.

Asgjë nuk tregon se ky do të jetë një fund i mirë. Kapacitetet ekonomike dhe teknike të shoqërive ekzistuese janë mjaft të mëdha, për të lejuar ndreqje dhe lëshime ndaj të lënëve pas dore, dhe forcat e tyre të armatosura janë mjaft të stërvitura dhe të pajisura për t'u kujdesur për situatat e jashtëzakonshme. Megjithatë fantazma është përsëri aty, brenda dhe jashtë kufijve të shoqërive të përparuara. Paralelja e lehtë historike me barbarët që kërcënojnë perandorinë e qytetërimit e paragjykon çështjen; vetë perandoria e pandërprerë e qytetërimit mund të jetë fare mirë perioda e dytë e barbarisë. Por shansi është që në këtë periudë të mund të takohen përsëri ekstremet historike : ndërgjegjja më e përparuar e njerëzimit me forcën e tij më të shfrytëzuar. Nuk është asgjë tjetër veçse një shans. Teoria kritike e shoqërisë nuk zotëron koncepte, të cilat do të mund ta mbushnin hendekun midis të tashmes dhe të ardhmes së saj; duke mos premtuar gjë dhe duke mos treguar asnjë sukses, ajo mbetet negative. Në këtë mënyrë ajo do që t'iu mbetet besnike atyre, që pa shpresa ia kushtuan dhe ia kushtojnë jetën e tyre Refuzimit të Madh.

Në fillim të erës fashiste, Walter Benjamini shkruajti : *Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben*<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Shënim i përkthyesit. *Vetëm për hir të të pashpresëve, shpresa na është dhënë neve.*

