

KDU 32:1(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS  
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS

SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

# STUDIME SHOQËRORE

## 6

2019



PRISHTINË

KDU 32:1(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS  
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS

SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

# STUDIME SHOQËRORE

## 6

2019



PRISHTINË  
2019

KDU 32:1(05)

KOSOVA ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS  
SECTION OF SOCIAL SCIENCES

# SOCIAL STUDIES

6

2019

Editorial board

Muhamedin Kullashi - Editor-in-chief  
Frashër Demaj - Secretary  
Oliver Schmitt, Member  
Justina Shiroka Pula, Member  
Gjyljeta Mushkolaj, Member



PRISHTINA  
2019

KDU 32:1(05)

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS  
ACADEMIA SCIENTIARUM ET ARTIUM KOSOVIENSIS  
SEKSIONI I SHKENCAVE SHOQËRORE

# STUDIME SHOQËRORE

## 6

### 2019

Këshilli redaktues

Muhamedin Kullashi - Kryeredaktor

Frashër Demaj - Sekretar

Oliver Schmitt, Anëtar

Justina Shiroka Pula, Anëtare

Gjyljeta Mushkolaj, Anëtare



PRISHTINË  
2019

Copyright © ASHAK

Adresa / Address:

Akademia e Shkencave dhe e Arteve e Kosovës  
Redaksia e revistës *Studime Shoqërore*  
Rr. Agim Ramadani, nr. 305  
10 000 Prishtinë  
Republika e Kosovës  
Tel. + 381 38 249 303  
Fax. + 381 38 244 636  
E-mail: [ashak@ashak.org](mailto:ashak@ashak.org)

## PËRMBAJTJA

<i>Hivzi ISLAMI, Arsim EJUPI</i> ASPIRATAT SHEKULLORE SERBE PËR DALJE NË DET .....	7
<i>S. Clark LIEU</i> MIDIS BIZANTIT DHE TURQVE-..... Kallipolis / Gallipoli / Gelibolu (1307-1402)	41
<i>Muhamedin KULLASHI</i> A KA ARDHMËRIA NEVOJË PËR NJERIUN?.....	83
<i>Patrice VERMEREN</i> LA PENSEE DE L'EXIL Adorno, Miguel Abensour et les institutions philosophiques .....	113
<i>Anton Kolë BERISHAJ</i> ORIGJINA DHE ROLI I SKENDERBEUT SIPAS DISA BURIMEVE JUGOSLLAVE.....	127
<i>Antoine GARAPON</i> LA GÉNÉRATIVITÉ DE LA JUSTICE À LA LUMIÈRE DE L'ŒUVRE DE PAUL RICŒUR .....	141
<i>Arsim BAJRAMI</i> AMENDAMENTIMI I KUSHTETUTËS SË REPUBLIKËS SË KOSOVËS .....	157
<i>Patrick VAUDAY</i> D'UNE ONTOLOGIE A UNE PRAGMATIQUE DES IMAGES La philosophie et son Autre: l'image? .....	179
<i>Myrvete BADIVUKU-PANTINA, Gëzime HAJDINI</i> EFEKTET E NDRYSHIMIT TË LIGJIT MBI VLERËN E SHTUARNË TË HYRAT BUXHETORE TË KOSOVËS.....	209
<i>Isuf BERISHA</i> QASJE NOCIONIT TË IDENTITETIT .....	227



Hivzi ISLAMI  
Arsim EUPI

## ASPIRATAT SHEKULLORE SERBE PËR DALJE NË DET

### Abstrakt

*Vendet dhe popujt që kanë dalje në det kanë një përparësi të madhe, në radhë të parë për zhvillimin e ekonomisë, të komunikacionit e të tregtisë. Ndërkaq, shtetet që nuk kanë qasje të drejtpërdrejtë në det (land-locked countries) kanë vështirësi në disa aspekte të zhvillimit ekonomik, por edhe politik. Këto të fundit, me pozitë gjeografike kontinentale, këtë problem duhet ta zgjidhin përmes një politike bashkëpunuese me fqinjët e tyre. Serbia është ndër vendet e rralla që nuk kanë dalje në det dhe synimi i kahershëm dhe i përhershëm i saj ka qenë dalja në detin Egje dhe në detin Adriatik. Por ambiciet e saj kanë shkuar përtej qasjes në det, duke e shndërruar në aspiratë për qëllime hegjemoniste, për zgjerim territorial dhe krijimin e “Serbisë së Madhe”. Në Jugosllavinë komuniste (të Titos), vetëm Kroacia, Mali i Zi, BeH dhe Sllovenia kishin dalje në detin Adriatik, ndërsa Serbia arriti ta realizojë një lidhje me këtë det vetëm përmes ndërtimit të hekurudhës Beograd-Tivar, e cila përfundoi në vitin 1975.*

*Në këtë artikull do të trajtohet problemi i daljes së Serbisë në det si aspiratë shekullore e faktorëve politikë të saj dhe të autorëve serbë nga qarqet intelektuale dhe akademike, ndër të cilët në hartimin e politikave ekspansioniste veçanërisht dallohej Jovan Cvijiqi (1865-1927). Në punimin e tij të njohur, me titull “Dalja e Serbisë në detin Adriatik”, e arsyeton nevojën e Serbisë për dalje në detin Adriatik për motive ekonomike, por e përdorë edhe “argumentin” e ndërlidhjes historike midis Shqipërisë Veriore dhe Serbisë së Vjetër (lexo Kosovës). Nën pretekstin e rritjes demografike të serbëve dhe nevojës së tyre për “hapësirë jetësore”, Serbia “për shkak të pavarësisë së saj ekonomike duhet patjetër të del në detin Adriatik dhe në një pjesë të bregdetit shqiptar, qoftë me uzurpimin e territorit, qoftë përmes sigurimit të drejtave ekonomike dhe komunikative për këtë hapësirë”! Për daljen e Serbisë në detin Adriatik është angazhuar edhe nobelisti Ivo Andriqi (1892-1975), i cili në vitin 1939 hartoi elaboratin special në të cilin përpunoi idenë e kamotshme ekspansioniste të Serbisë për dalje në detin Adriatik, madje edhe me hekurudhë, identike me idenë e Cvijiqit të vitit 1912.*

*Kontrollin ndaj linjave gjatësore dhe tërthore të komunikimit, Serbia i konsideronte me rëndësi vitale gjeostrategjike dhe gjeopolitike. Ndonëse linja kryesore komunikative e drejtimit veri-jug kalonte nëpër luginat e Moravës dhe Vardarit dhe ndodhej brenda kufijve politikë të Serbisë së atëhershme, megjithatë*



porti i Selanikut konsiderohej pika më e rëndësishme tregtare e kësaj vije, por ai gjendej brenda kufijve të Greqisë. Prandaj, sipas Cvijiqit mundësia më e lehtë për dalje në Detin Adriatik ishte ndërtimi i hekurudhës nëpër luginat e Drinit dhe Matit. Edhe pse me vështirësi jo të vogla relievo, sepse duhej të kapërcehej qafa malore e lartë 945 m, ndërmjet Drinit dhe lumit Fan, i cili është degë e Matit, sipas tij, kjo luginë ofron mundësi më të mira për lidhjen e brendësisë së Serbisë me harkun verior të bregdetit shqiptar, që fillon nga Durrësi në jug, përfshinë Shëngjinin, grykëderdhjen e Bunës, Shkodrën dhe Tivarin në veri, që i takon sot Malit të Zi. Në pjesën e parë të artikullit flitet për aspiratat e Serbisë për dalje në detin Adriatik, ndërsa në pjesën e dytë për dalje në detin Egje përmes kanalit lundrues Moravë-Vardar.

*Fjalët çelës: Serbia, hegjemonizmi serb, Cvijiqi, Andriqi, shqiptarët, dalja e Serbisë në det, Deti Adriatik, Deti Egje, hekurudha Dri-Mat-bregdet Adriatik, kanali Moravë-Vardar.*

## ROLI I CVJIQIT NË PROJEKTET HEGJEMONISTE SERBE

Serbia që nga mesi i shek. XIX shquhej me politikën e saj hegjemoniste e ekspansioniste, të krimeve e të spastrimeve etnike dhe veprimeve gjenocidale ndaj popujve të tjerë, veçanërisht ndaj shqiptarëve. Ndër shkencëtarët dhe intiligjencinë serbe në shërbim të këtyre politikave dalloheshin Jovan Cvijiqi (1865-1927), Vasa Çubrilloviqi (1897-1990), nobelisti Ivo Andriqi (1892-1975), shumë shkencëtarë, shkrimtarë dhe krijues të Akademisë Serbe të Shkencave dhe të Arteve, të Shoqatës së Shkrimtarëve të Serbisë dhe të Universitetit të Beogradit. Jovan Cvijiqi në Serbi vlerësohej si shkencëtari më i madh i fundit të shek. XIX dhe fillimi i shek. XX. Ai ishte një ndër ideatorët dhe eksponentët më të mëdhenj të projekteve hegjemoniste serbe në Gadishullin Ballkanik dhe në shërbim të drejtpërdrejtë të politikës afatgjate ekspansioniste serbe. Për shqiptarët dhe trojet e tyre gjeoetnike ai ka shkruar mjaft në kuadër të angazhimeve të tij për Serbinë e Madhe në Ballkan. Këto shkrime kryesisht janë të botuara midis viteve 1912 dhe 1921. Shqiptarët dhe trojet e tyre i trajton në kuadër të çështjeve mbi Siujdhesën Ballkanike - në rrafshin fiziko-gjeografik, historiko-gjeografik, antropogjeografik, etnodemografik, gjeopolitik etj., pastaj mbi zgjerimin e Serbisë dhe daljen e saj në det, veçanërisht në detin Adriatik etj. Për arsye se këto shkrime gjenden të shkapërderdhura në organe të ndryshme të kohës brenda temave të ndryshme etnogjeografike dhe më tepër si fragmente në to, është e pamundur t'i sjellim këtu si dokumente apo shqyrtime të veçanta. Pikëpamjet e Cvijiqit do t'i analizojmë dhe

komentojmë në këto shqyrtime më hollësisht, duke i cituar besnikërisht nga tekstet e shumta të tij, të publikuara në “Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije”, “Glasnik Srpskog geografskog društva”, “Govori i članci”, “Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje”, “Etnografski spisi” etj.

Cvijiqi shquhej sidomos në Konferencën e Paqes në Versajë të Francës (1918-1919), ku në cilësinë e ekspertit kishte një rol jo të vogël edhe politik në vlerësimin e rrethanave dhe argumenteve “nga terreni” për caktimin e kufijve midis shteteve dhe bashkësive etnike, ku më së shumti u dëmtuan shqiptarët. Ai ishte shef i delegacionit serb në këtë konferencë dhe drejtonte edhe seksionin etnografiko-historik të saj, ku përpiloheshin hartat etnike dhe caktoheshin kufijtë. Në shoqërinë e atëhershme serbe, por edhe në qarqe të caktuara evropiane Cvijiqi konsiderohej si njohës i mirë i Ballkanit, i gjeologjisë dhe morfologjisë së tij, i strukturës shoqërore dhe i marrëdhënieve midis popujve, ndërsa në fillim të shekullit të kaluar do të bëhej shumë i angazhuar edhe në skenën publike të Serbisë (dy herë rektor i Universitetit të Beogradit; shumë vjet kryetar i Akademisë Mbretërore të Shkencave etj.).<sup>1</sup> Ai kishte themeluar shkollën gjeografike të drejtimit antropogjeografik, në kuadër të së cilës themeloi edicionin “Vendbanimet dhe prejardhja e popullsisë”, brenda të cilit deri më sot dolën dhjetëra libra e monografi, ku përveç tjerash, lëndohej rëndë e kaluara, veçoritë antropologjike dhe psikologjike të shqiptarëve, realiteti etnik e demografik i Kosovës dhe i viseve përreth etj. Prandaj, nuk është gjë e rastit që viteve të 80-ta të shekullit të kaluar kërkohej nga qarqet shkencore dhe ortodoksiste serbe të ringjallej shkolla antropogjeografike e Cvijiqit.<sup>2</sup>

Në veprat e tij, që kishin të bënin me Siujdhesën Ballkanike, i kishte vënë *bazat gjeografike dhe gjeopolitike të synimeve ekspansioniste serbe ndaj vendeve fqinje dhe popujve joserbë, në veçanti josllavë*. Me një perfiditet e dinakëri spekulonte me argumentet etnodemografike dhe gjeopolitike në favor të serbëve e në dëm të të tjerëve, duke e hedhur tezën se serbët kanë një shtrirje të gjerë gjeografike në Ballkan dhe në Evropën JL dhe në këtë shtrirje nënkuptonte edhe territoret të cilat serbët, sipas tij, i kishin populluar

<sup>1</sup> J. Cvijiqi ishte edhe mik i shquar i klubit “Slovenski jug”, anëtarët e të cilit vepronin legalisht në klub, ndërsa ilegalisht në organizatën terroriste “Crna ruka” (B. Čović, “Politika, obmana i nasilja”, Grup autorësh, *Izvori velikosrpske agresije*, Raspravedokumenti, (Red. B. Čović), A. Cesarec-Š. knjiga, Zagreb, 1991, f. 32).

<sup>2</sup> D. Bogdanović, Intervistë në *Književne novine*, nr. 679, 1. 01. 1985, Beograd, f. 10.

më herët, por që për shkaqe të ndryshme i kishin braktisur dhe tashmë kishin mbetur pakicë. Se në interpretimet e tij politiko-gjeografike, në emër të shkencës zbatonte kritere joshkencore dhe mbështeste e nxiste aspiratat hegjemoniste dhe nacionalshoviniste e raciste serbe shihet më së miri në konstatimin e tij se “serbët janë një popull relativisht i madh, i cili është gjithnjë në rritje. Ne jemi popull me vetëdije më të lartë kombëtare në Ballkan”,<sup>3</sup> duke u kërcënuar se Serbia “në pikëpamje kombëtare-politike është shtet i rrezikshëm”.<sup>4</sup>

Për ta justifikuar ekspansionin territorial të Serbisë dhe të serbëve Cvijiqi gjithnjë përpiquej të gjente dhe ofronte argumente dhe përfundime se serbët si historikisht, ashtu edhe në pikëpamje etnografike dhe antropogjeografike, si “popull në rritje” dhe me “vetëdije më të fortë kombëtare”, kishin të drejtë që në shtetin serb të përfshinin edhe vendet e tjera rreth Serbisë dhe natyrisht të dominojnë politikisht dhe në aspektin ekonomik. Megjithatë, duhet theksuar se në këto kërkesa Cvijiqi nuk ishte krejtësisht origjinal, sepse insistimet mbi ekspansionin e Serbisë edhe jashtë kufijve të saj i gjejmë së pari te projekti “Naçertanije” e Ilija Garashaninit (1844),<sup>5</sup> në formulimin se “Shteti serb duhet patjetër të zgjerohet dhe forcohet”. Angazhimi i Cvijiqit për “hapësirën jetësore” të serbëve është identik me qëllimet gjeopolitike të qarqeve naziste midis dy luftërave botërore. Kur i duhej t’i arsyetonte kërkesat shtetomëdha dhe ekspansioniste serbe, i shkelte parimet etnografike apo historike që i proklamonte si bazë për “të drejtat historike” të serbëve dhe si argumentim i merrte kriteret gjeopolitike, fiziko-gjeografike dhe përmbajtjet e të ashtuquajturit determinizëm gjeografik. Në raste të tjera bënte të kundërtën. Duke konsideruar të pazgjidhur çështjen serbe, kërkonte madje që edhe “me forcë të zgjidhej problemi serb”.<sup>6</sup>

I mohonte të drejtat historike të popujve të tjerë, veçanërisht të atyre fqinj me Serbinë, madje edhe i nënçmonte përmes glorifikimit të kombit serb, superioritetit dhe idealizimit të tij në Ballkan si “më i vetëdijesuari”, “me tradita të gjalla”, “me moral të lartë kombëtar” etj.

<sup>3</sup> J. Cvijić, *Govori i članci, I*, Beograd, 1921, f., 63 (fjalë e mbajtur në vitin 1907).

<sup>4</sup> J. Cvijić, *Po aty*, f. 58 (fjalë e mbajtur në vitin 1907), nënvizoi H. I.

<sup>5</sup> Projekti është botuar për herë të parë në vitin 1906, pastaj në vitet 1939 dhe 1991. Shih: M Vučković, *Program spoljne politike Ilije Garašanina na koncu 1844 godine*, Delo XXXVIII, Beograd, 1906, f. 321-336; D. Stranjaković, *Kako je postalo Garašaninovo “Načertanije”*, Spomenik SKA, XCI, Beograd, 1939, f. 76-102, *Izvori velikosrpske agresije*, Rasprave-dokumenti, (Red. B. Čović), A. Cesarec-Školska knjiga, Zagreb, 1991, f. 65-77.

<sup>6</sup> J. Cvijić, *Govori i članci, I*, 1921, f. 233 (botuar në vitin 1908).

Malazezët nuk i pranonte si komb dhe i konsideronte si një fis serb. Bullgarët gjithashtu i konsideronte si komunitet të paqartë në pikëpamje etnike, linguistike e psikologjike, por, sipas tij, të afërt me serbët, ndërsa maqedonasit i quante “masë flotante”, pa vetëdije kombëtare, egoistë, trashanikë e tinëzarë, strukturë kombëtare serbo-bullgare<sup>7</sup> dhe Maqedoninë e cilësonte si “Serbi të Vardarit”.<sup>8</sup>

Mirëpo, Cvijiqi me qëndrimet dhe pikëpamjet e tij “shkencore” më së largu shkoi kundër shqiptarëve, të cilëve u mohonte qenien politike-kombëtare, i cilësonte si të paafte për jetë autonome shtetërore dhe për të zhvilluar kulturën popullore, i quante pa traditë historike dhe pa vetëdije kombëtare, pa klasë intelektuale kombëtare, të prirë për dhunë dhe sjellje jokulturore dhe shtypje të egër të të tjerëve, sidomos të serbëve, barbarë, gjakpirës etj.<sup>9</sup> Këto teza, në themel raciste, do të hidheshin poshtë nga intelektualë të spikatur të kohës, çfarë ishte p. sh. shkrimtari dhe intelektual i shquar kroat, Miroslav Kërlezha.<sup>10</sup>

Cvijiqi ishte ithtar kryesor i ëndrrës dhe i kërkesës së kamotshme për daljen e Serbisë në detin Adriatik (duke e imituar përsëri Garashaninin) dhe atë duke okupuar Bosnjën dhe Shqipërinë. Pas aneksimit të BeH (1908), Cvijiqi në kontekstin e synimeve të formimit të Serbisë së Madhe e arsyetonte kërkesën “që Serbia të marrë një pjesë të konsiderueshme të territorit të banuar me serbë me qëllim të daljes në detin Adriatik”.<sup>11</sup> Ndërkaq, në shkrimin e tij, atëherë shumë aktual në qarqet serbe dhe më gjerë, “Dalja e Serbisë në detin Adriatik” (1912)<sup>12</sup>, ai thekson se “nga aspekti gjeografik Serbia kishte dy mundësi që me zgjerimin e territorit të saj të del në det” dhe atë përmes luginës së Moravës dhe të Vardarit në gjirin e Selanikut (në detin Egje) dhe përmes luginës së Drinit dhe Matit që shpie në

<sup>7</sup> J. Cvijić, *Promatranja o etnografiji Makedonije, në Govori i članci*, Knjiga 3, Beograd, 1987, f. 153 (botuar më 1905 dhe 1906).

<sup>8</sup> J. Cvijić, *Govori i članci, II*, 1921, f. 47 (botuar në “Glasnik Srpskog geografskog društva”, 1914).

<sup>9</sup> J. Cvijić, *Govori i članci*, Beograd, 1987, f. 139 (botuar më 1913); *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnove antropogeografije*, Zagreb, 1922, f. 393.

<sup>10</sup> Këto teori të Cvijiqit, por edhe të autorëve të tjerë serbë, ku shqiptarët cilësoheshin “me bishta, me bishta të kalit apo të dhisë”, “krijesa të egra”, “melezë të tipave të ndryshëm etnologjikë”, “banda”, “hajdutë” etj., Kërlezha i quajti “kanibaliste” dhe i demaskoi rëndë (*Izabrana dela Miroslava Krleže u deset knjiga, Deset krvavih godina, Sloboda, Beograd, 1977, f. 390-394; Srbija i Albanci. Pregled politike Srbije prema Albancima od 1878. do 1914. godine, Knjiga prva, Ljubljana, 1989, ff. 94-101*).

<sup>11</sup> J. Cvijić, *Govori i članci, I*, 1921, f. 211 (botuar më 1908).

<sup>12</sup> J. Cvijić, “Izlazak Srbije na Jadransko more”, *Glasnik Srpskog geografskog društva*, God. 1, br. 2, Beograd, 1912, ff. 192-205.

portet e Durrësit dhe Medovës (në detin Adriatik).<sup>13</sup> Ishte e kamotshme ideja megalomane e Serbisë që këto dy lugina, e Moravës dhe e Vardarit, të bëheshin të lundrueshme përmes një sistemi të komplikuar dhe shumë të shtrenjtë të lundrimit, duke kaluar madje edhe pengesën jo të vogël relievore midis Preshevës dhe Kumanovës! Ai kishte përpunuar edhe idenë për daljen e Serbisë në detin Adriatik përmes ndërtimit të një hekurudhe që duhej të kalonte nëpër luginën e Drinit dhe Matit.<sup>14</sup>

Për daljen e Serbisë në detin Adriatik dhe shpërnguljen e shqiptarëve në Turqi, asimilimin e shqiptarëve të fesë katolike, si dhe për copëtimin e shtetit shqiptar është angazhuar edhe nobelisti *Ivo Andriqi* (1892-1975) i cili në vitin 1961 mori çmimin "Nobel". Andriqi me kërkesën e kryetarit të Qeverisë së Serbisë, Millan Stojadinoviçit, në vitin 1939, hartoi elaboratin special në të cilin përpunoi idenë e kamotshme ekspansioniste të Serbisë për dalje në detin Adriatik, madje edhe me hekurudhë, identike me idenë e Cvijiqit të vitit 1912. Andriqi angazhohej për ndarjen e Shqipërisë midis Jugosllavisë dhe Italisë dhe në këtë kontekst edhe të okupimit të Shqipërisë së Veriut. Midis tjerash, në elaborat thuhej: "Lugina e Drinit dhe Shkodra përbëjnë një tërësi gjeografike me Malin e Zi dhe viset kufitare të Serbisë. Për Serbinë e Mesme dhe Malin e Zi lugina e Drinit është e vetmja rrugë e drejtpërdrejtë dhe e shkurtër për Adriatik. Hekurudha e rëndësishme Danub-Adriatik duhet të kalojë nëpër luginën e Drinit. Konferenca e Ambasadorëve e Londrës në vitin 1913 ia ka pranuar Serbisë të drejtën e daljes në det...Shkodra është në lidhje edhe me lumin Buna, e cila ia hap tregtisë malazeze rrugën e natyrshme për në det...Marrja e Shkodrës, në këtë rast, do të kishte rëndësi të madhe morale dhe ekonomike. Kjo do të na mundësonte zhvillimin e punimeve të mëdha hidroteknike dhe përfitimin e tokës pjellore për ushqimin e Malit të Zi. Shqipëria Veriore, në kuadrin e Jugosllavisë, do të mundësonte krijimin e lidhjeve të reja të komunikacionit të Serbisë Veriore e Jugore me Adriatikon". Elaborati përfundon me kërkesën për *ndarjen e Shqipërisë dhe asimilimin dhe shpërnguljen e shqiptarëve në Turqi*: "Me ndarjen e Shqipërisë nuk do të ekzistonte qendra atraktive për pakicën shqiptare në Kosovë, e cila, në një situatë të re, më lehtë do të ishte asimiluar. Ne do të kishim marrë eventualisht edhe 200.000-300.000 shqiptarë, por ata janë më tepër katolikë, raporti i të cilëve me shqiptarët myslimanë kurrë nuk

<sup>13</sup> J. Cvijic, Po aty, ff. 195-196.

<sup>14</sup> J. Cvijic, Po aty, f. 197.

ka qenë i mirë. Shpërngulja e shqiptarëve myslimanë në Turqi gjithashtu do të ishte realizuar në rrethana të reja, sepse nuk do të ekzistonte asnjë aksion i fortë për pengimin e saj".<sup>15</sup>

Në shkrimet e tij, Cvijiqi i shkel të gjitha parimet shkencore dhe i ndërron tezat vetëm e vetëm për t'i arsyetuar qëllimet okupuese serbe ndaj hapësirës shqiptare dhe nënvizon "se synimet e Serbisë për bregdetin shqiptar janë të arsyeshme dhe të kushtëzuara jo vetëm gjeografikisht, por kanë edhe një traditë historike" dhe "kur është fjala për vendet të cilat në traditën historike kanë një rëndësi të madhe, atëherë parimi historik në vetëdijen popullore është më i rëndësishëm se parimi etnografik".<sup>16</sup> Insistimi i tij veçanërisht në injorimin e realitetit etniko-demografik të popujve joserbë, në këtë rast të shqiptarëve, shihet në konstatimin se "Populli më shumë entuziazmohet me vendin i cili në të kaluarën historike ishte i tij, me traditat e tij, dhe gati nuk i intereson se cili popull sot jeton aty. Territoret e tilla i konsideron si trashëgimi të tyre të veten, në të cilin, për fatkeqësi të tij, është ngulitur një popull tjetër, dhe kjo nuk është pengesë që të ketë të drejtë ta marrë vendin".<sup>17</sup> Ndërsa, më vonë, në raste të tjera, thoshte: "Kufiri etnografik është mbi kufirin gjeografik",<sup>18</sup> por në rastin e zgjerimit territorial të Serbisë, të drejtat e saj për të pushtuar Kosovën dhe Shqipërinë e Veriut, i bazon në tërësinë territoriale natyrore-gjeografike të Serbisë. Mësimet e Cvijiqit i përdorte shkenca dhe politika serbe në vitet e 80-ta e të 90-ta të shekullit të kaluar në ngjarjet e Kroacisë dhe të Kosovës. Në Kroaci kërkonte ta zbatonte parimin etnografik (territoret me shumicë serbe), ndërsa në Kosovë parimin historik (miti mbi Kosovën, shteti mesjetar serb, kishat dhe manastiret)!

Në kohën e luftërave ballkanike dhe veçanërisht pas shpalljes së pavarësisë së Shqipërisë, Cvijiqi do t'i radikalizojë edhe më shumë qëndrimet e tij "shkencore" ndaj shqiptarëve dhe trullit të tyre gjeoetnik, duke u angazhuar haptazi në anën e politikës serbe për okupimin e territorit etnik shqiptar. Në aspiratat për dalje në detin Adriatik dhe uzurpimin e territorit shqiptar kërkon mbështetje edhe në tezën absurde të përzierjes *sui generis* të shqiptarëve dhe serbëve,

<sup>15</sup> B. Krizman, "Elaborat dra Ive Andrića o Albaniji iz 1939. godine", *Časopis za suvremenu povijest*, II, Zagreb, 1977, ff. 81-89.

<sup>16</sup> J. Cvijić, *Govori i članci*, II, 1921, ff. 18-19 (botuar më 1912), nënvizoi H. I.

<sup>17</sup> J. Cvijić, *Govori i članci*, II, 1921, f. 41 (botuar më 1914).

<sup>18</sup> J. Cvijić, *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje. Osnove antropogeografije*, Zagreb, 1922, ff. 254-255.

duke theksuar se “Serbia për shkak të pavarësisë së saj ekonomike duhet patjetër të del në detin Adriatik dhe në një pjesë të bregdetit shqiptar qoftë me uzurpimin e territorit, qoftë përmes sigurimit të drejtave ekonomike dhe komunikative për këtë hapësirë. Kjo vërtet do të thotë marrjen e një krahine të huaj etnografike, por që duhet të merret për shkak të interesave të veçanta ekonomike, përkatësisht për shkak të nevojave jetësore. Një uzurpim i tillë ndoshta do të mund të quhej domosdoshmëri antietnografike dhe në këtë formë ai nuk është as kundër parimit të kombësisë. Në këtë rast, një uzurpim i tillë edhe mund të gjejë arsytim në faktin se shqiptarët e Shqipërisë së Veriut janë produkt i një amalgami shqiptaro-serbësh dhe se aty gjenden gjurmët e popullsisë serbe”!<sup>19</sup> (nënvizuan H. I. – A. E.).

Një nga tezat më të deplasuara të Cvijiçit ishte se shqiptarët janë të ardhur masivisht nga Shqipëria Veriore në territoret “e shpirtit mesjetar serb”, pra në Kosovë e gjetiu dhe kjo kinse paska ndodhur pas “dyndjes masive” të serbëve në drejtim të veriut pas luftërave austriako-turke të viteve 1689-1690 dhe 1737-1739, kur kjo hapësirë na qenka shndërruar në një “vakum demografik”, të cilën e paskan mbushur shqiptarët, duke i “islamizuar dhe shqiptarizuar” serbët e mbetur! “Shqiptarët përmes Dukagjinit dhe Kosovës depërtuan në VP deri në Leskocv, ndërsa përmes Karadakut në oaza të vogla deri në Kumanovë... dhe u larguan nga territori i vërtetë etnik i tyre më se 200 km; duket se ky vërshim i shqiptarëve më së shumti ka përparuar në shek. XVII, VXIII dhe në gjysmën e parë të shek. XIX, duke bërë islamizimin dhe shqiptarizimin e serbëve në përmasa të mëdha dhe shpejt”!<sup>20</sup>

Kjo tezë gjeti ithtarë edhe në diskutet politike të serbëve kundër shqiptarëve gjatë viteve të 80-ta e këndeje në shek. XX. Mirëpo, kjo tezë e Cvijiçit dhe e ithtarëve të tij, siç theksuam edhe më parë, nuk qëndron për shumë arsye, para së gjithash për shkaqe gjeografike dhe demografike: Shqipëria Veriore si territor malor, me resurse të kufizuara ekzistenciale, nuk ka mundur të ketë popullsi kaq të madhe për ta popullzuar gjithë Kosovën dhe viset rreth saj, sepse siç dëshmojnë regjistrimet e përmendura kadastrale turke, qysh në shek. XV dhe XVI kjo pjesë e Shqipërisë së

<sup>19</sup> J. Cvijić, “Izlazak Srbije na Jadransko more”, *Glasnik Srpskog geografskog društva*, God. 1, br. 2, Beograd, 1912, f. 202-203; shih edhe në *Govori i članci*, II, 1921, f. 22-23 dhe *Govori i članci*, knjiga 5, 1989, f. 20 (teksti i vitit 1912).

<sup>20</sup> J. Cvijić, *Osnove za geografiju i geologiju Makedonije i Stare Srbije*, knjiga treća, Srpska kraljevska akademija, Beograd, 1911, 1161-1272; *Govori i članci*, Knjiga 3, Beograd, 1987, f. 139 (botuar më 1913); *Balkansko poluostrvo i južnoslovenskije zemlje. Osnove antropogeografije*, Zagreb, 1922, f. 393-394.

sotme malore kishte disa herë më pak popullsi dhe vendbanime sesa Rrafshi i Dukagjinit dhe Fusha e Kosovës. Këtë e dëshmon studimi i gjendjes sociale-demografike dhe i pasqyrës etnike, në bazë të të dhënave që i ofron dokumentacioni osman, defterët kadastralë. Në gjysmën e dytë të shek. XV trevat malore të Shqipërisë së Veriut, për shkak të kushteve jo të përshtatshme gjeografike dhe ekonomike, kishin 115 fshatra me 1.799 shtëpi (0,5 shtëpi për një kilometër katror), ndërsa krahinat e Rrafshit të Dukagjinit dhe të Fushës së Kosovës kishin 1.202 vendbanime me 28.141 shtëpi (2-3 shtëpi për një kilometër katror); sipas burimeve osmane vetëm sanxhaku i Prizrenit dhe i Dukagjinit kishin më tepër se 20.800 shtëpi.<sup>21</sup> Ndërkaq, në fund të shek. XVI në trevat malore të Shqipërisë së Veriut popullsia shtrihej në 156 fshatra me 3.201 shtëpi, kurse hapësira e Rrafshit të Dukagjinit dhe e Fushës së Kosovës kishte 1.758 vendbanime me 38.844 shtëpi.<sup>22</sup> Historiani anglez N. Malcolm, duke iu referuar rezultateve të studimeve të M. Tërnavës<sup>23</sup> dhe të S. Pulahës, konkludon se "Popullata e Kosovës gjatë kësaj periudhe ishte më e madhe se popullata e Shqipërisë së Mesme dhe asaj të Veriut, ku nataliteti ishte më i ulët se në Kosovë".<sup>24</sup>

Ndonëse posedonte shumë informacione dhe të dhëna nga terreni, në interpretimin e tyre Cvijiqi ishte joobjektiv, spekulant e konstruktues i konkluzioneve, shovinist e hegjemon. Sipas nevojës së situatave dhe interesave të politikës gllabëruese serbe ai ndërronte tezat dhe kriteret në vlerësimin e dukurive, ngjarjeve, fakteve dhe realitetit hapësinor. Për një të vërtetë shkencore thoshte duhen argumente dhe kriteret të qarta e të verifikuara, por në favor të Serbisë e të serbëve i gjente të gjitha argumentet dhe i zbatonte të gjitha kriteret, duke filluar nga ato gjeomorfologjike e gjeografike e deri te faktorët gjeopolitikë, etnodemografikë dhe historikë, ndërkaq për vendet fqinje dhe popujt joserbë argumentet dhe faktorët e njëjtë i kontestonte. Thoshte p.sh. "Hartat etnografike dhe shkrimet etnografike, sipas rregullit, janë

<sup>21</sup> A. Buda, *Shkrime historike*, 4, Toena, 2000, f. 292.

<sup>22</sup> S. Pulaha, "Aspekte të demografisë historike të trevave shqiptare gjatë shekujve XV-XVI", *Studime historike*, nr. 3, Tiranë, 1985, ff. 175-184; ky punim është botuar edhe në publikimin *Studime për epokën e Skënderbeut*, 1, Tiranë, 1989, ff. 44-55. Shih edhe burimet e tjera që shënohen te Pulaha, sikurse: H. Inalcik, *Sureti defteri sancaki arvanid*, Ankara, 1954; N. Todorov, "Za demografskoto sostojanije na balkanskija poluoostrov prez XV-XVI vek", *Godišnjak na Sofijskija Universitet*, tom LII, 2, Sofija, 1960; *Başbakanlık arşivi*, defter nr. 231, 508; H. Hadžibegić, A. Handžić, E. Kovačević, *Oblast Brankovića - opširni katastarski popis iz 1445.godine*, Sarajevo, 1972.

<sup>23</sup> M. Tërnavë, "Migrimet e popullsisë në territorin e sotëm të Kosovës gjatë shekujve XV-XVI", *Kosova*, 5, Prishtinë, 1976, ff. 295, 304-309.

<sup>24</sup> N. Malcolm, *Kosova. Një histori e shkurtër*, Koha, Prishtinë, 1998, f. 116.



shoviniste: ata që i kanë bërë ose që i kanë shkruar krahinat kalimtare, etnikisht të përziera, kryesisht i kanë konsideruar të kombësisë të cilës vetë i përkisnin”.<sup>25</sup> Por Cvijiqi ishte vetë ai që më së shumti kishte vizatuar harta etnike dhe kishte bërë shkrime etnografike, gjithnjë në favor të serbëve e në dëm të të tjerëve dhe atë pikërisht për territoret e tilla etnikisht të përziera.<sup>26</sup>

Vlerësimet dhe konkluzionet kontroverse dhe natyrisht joshkencore të Cvijiqit kishin pasoja afatgjata negative për vendet fqinje dhe popujt joserbë, veçanërisht sa i përket përkufizimeve territoriale dhe raporteve politike e të tjera midis Serbisë dhe serbëve dhe shteteve e popujve të tjerë, sidomos shqiptarëve. Projekti i regjimit të Millosheviqit i fundit të shek. XX “Të gjithë serbët në një shtet të vetëm” ose britmat e Drashkoviqit se “atje ku është edhe varri i vetëm serb, ajo është tokë serbe”,<sup>27</sup> që në të dy rastet nënkupton formimin e Serbisë së Madhe me mjete të dhunës dhe me metoda gjenocidale, përveç tjerash, bazoheshin edhe në mësimet e Cvijiqit.

Në pjesën e parë të këtij artikulli po e japim shkrimin e Cvijiqit të vitit 1912 për daljen e Serbisë në detin Adriatik (të përkthyer nga autorët e këtij shkrimi dhe për herë të parë botohet në gjuhën shqipe), ndërsa në pjesën e dytë jepet analiza dhe elaborimi shkencor i kanalit Moravë-Vardar, gjithashtu si ide dhe përpjekje shekullore për daljen e Serbisë në detin Egje.

<sup>25</sup> J. Cvijić, *Govori i članci, II*, 1921, f. 203 (botuar më 1920).

<sup>26</sup> Shih më gjerë: S. Žuljić, “Antropogeografske podvale Jovana Cvijića”, *Izvori velikosrpske agresije*, Rasprave-dokumenti, (Red. B. Čović), A. Cesarec-Školska knjiga, Zagreb, 1991, ff. 327-380.

<sup>27</sup> “Vuk Drashkoviqi, figura më interesante e opozitës serbe. Kishte qenë romancier fjalëshumë, tani kërceu në skenën politike si ekstremist, i plotësuar me mjekrën si të dhiatës së vjetër, me ide raciste dhe me pamjen e një fshatari serb” (Ë. Zimmermann, *Burimet e një katastrofe*, Besa - Libra për një shoqëri të hapur, Tiranë, 1996, f.107). Në Këshillin iniciativ të Partisë së Përtëritjes Popullore Serbe në Nova Pazovë (më 6. I. 1990, në ditën para Kërhëndellave ortodokse), që i parapriu formimit të partisë së sotme të Vuk Drashkoviqit, Lëvizjes Serbe të Përtëritjes, Drashkoviqi, përveç tjerash, theksoi se kjo parti do të angazhohet për "demontimin e shtetit shqiptar në Kosovë e Metohi" në atë mënyrë që "të gjithë shqiptarët, të cilët, që nga 6 prilli 1941 e deri më sot janë vendosur në Kosmet ose kudo në Serbi, do të kthehen në Shqipëri së bashku me pasardhës", "për mbylljen e shkollave në gjuhën shqipe, ndalimin e përdorimit të simboleve kombëtare" etj. (D. Vukomanović, "Hronologjia nastanka političkih partija", në librin *Srbija između prošlosti i budućnosti - Uzroci i obeležja društvene i političke situacije između 1987-1994. i mogućnosti demokratizacije*, Institut društvenih nauka, Forum za etničke odnose, Beograd, 1995, f. 175).

JOVAN CVIJIĆ, “DALJA E SERBISË NË DETIN ADRIATIK”<sup>28</sup>

“Pas betejave të njohura te Kumanova, Prilepi dhe Manastiri, dy ushtritë serbe morën urdhrin që të nisen në drejtim të bregdetit shqiptar të detit Adriatik dhe të marrin portet e Shëngjinit dhe Durrësit. Ushtria e parë shkoi nga Prizreni rrugës së vjetër të karvanëve tregtarë, tanimë të braktisur e cila në burimet historike mesjetare serbe njihet si “Rruga e Zetës”, ndërkaq në ato italiane si *Via di Zenta*. Ushtria e dytë, dukshëm më vonë, kalon përmes rrugës ushtarake romake *Via Egnatia*, prej Ohrit, për të vazhduar në drejtim të Elbasanit e deri te porti i Durrësit.

Ushtria e parë në radhë të parë arrin te Lezha në bregdetin Adriatik. Ajo ka kryer një punë të madhe dhe të vështirë; përpjekja më e madhe e kësaj lufte ballkanike sa i përket vështirësive të terrenit ishte furnizimi me ushqim i njerëzve dhe bagëtisë. Rrugët e vështira malore, shpesh nëpër kanione të thella prej 300-400 m, në një gjatësi prej 130 km, ajo i ka kaluar për 9 ditë. Ushtarët ecën nëpër lugina të cilat nuk kishin një fund ose rrafshinë, por vetëm vendin kur rridhte lumi, të mbuluara me vegjetacion shkurror, nëpër një hapësirë të shkretë malore, sepse andej pari nuk ka asnjë qytezë apo fshat të grumbulluar, por vetëm shtëpi të vetmuara dhe të shkapërderdhura fshatare të shqiptarëve – dhe atë nëpër motin e lig, nëpër shi, borë dhe të ftohtit e lagësht. Por nuk hasi në asnjë lloj rezistence te popullsia e trevës së Mirditës, për të cilën jo vetëm në qarqet shkencore ishte thënë që i urrejnë të huajt, ku është e pranishme gjakmarrja dhe sipas perceptimit të përgjithshëm jetojnë fiset më të egra në Evropë dhe jo vetëm. Në dekadat e fundit nëpër rrugët që çonin prej Prizrenit për në detin Adriatik kanë mundur të kalojnë vetëm 3-4 udhëtarë shkencorë të guximshëm, prej të cilëve vështirësitë dhe veçoritë e popullsisë (“më shumë afrikane se në Afrikë, më shumë australiane se në Australi”), veçanërisht në mënyrë të gjallë dhe elokuede i ka përshkruar Dr. K. Hassert (*Wanderungen in Nordalbanien. Mitt, d.k.k. georg. Gesellsch., Wien 1898, libri nr. 5-6*). Por ne jemi larguar së tepërmi nga ndjenjat dhe mendimet e këtyre njerëzve natyralë dhe patriarkalë, e vlerësojmë jetën e tyre me kriteret matëse europiane, prandaj duket se hulumtuesit shkencorë shpeshherë i kanë ngatërruar dhe interpretuar gabimisht në vlerësimet e tyre. Edhe pse e egër, ajo botë shqiptare është megjithatë më e mirë se sa perceptimi jonë për të. Edhe tek kjo botë ka shtresa të popullsisë që e duan

<sup>28</sup> J. Cvijić, “Izlazak Srbije na Jadransko more”, *Glasnik Srpskog geografskog društva*, God. 1, br. 2, Beograd, 1912, f.f. 192-204. Përthimin e bënë autorët e këtij studimi.

punën dhe zhvillimin. Një shenjë e tillë është edhe moskundërshtimi i depërtimit të ushtrisë serbe.

Të gjitha raportimet dakordohen se ushtarët e ushtrisë së Zetës kanë mbërritur në bregdetin Adriatik në gjendje të mirë fizike dhe shpirtërore. Kishin qenë të mbajtur nga motivet e larta morale, ndjenjat dhe mendimet të cilat qysh para kësaj lufte e dominonin shpirtin popullor në Serbi: secili ushtar e dinte se përmes kësaj lufte do të arrihet të pushtohet një pjesë e bregdetit Adriatik dhe e porteve bregdetare, nga e cila varet mëvetësia ekonomike e shtetit të tyre. Për këtë arsye ushtarët sa nuk ziheshin në mes vete për t'u pranuar në ushtrinë e Zetës, dhe për t'u sakrifikuar, një karakteristikë kjo e luftës serbe edhe pse ishin të vetëdijshëm se do të ballafaqoheshin me vështirësi të tmerrshme. Pasi arrin në bregdetin e Adriatikut, ushtria e Zetës e gjen portin e Shëngjinit në duart e malazezëve. Pas një beteje të lehtë, merret Lezha dhe rreth 50-60 km të bregdetit Adriatik deri te Durrësi. Me kujdesin që të zë frymën, populli serb përcjell lëvizjen e ushtrisë së Zetës dhe marrjen e bregdetit Adriatik. Ky është po ashtu një moment interesant etnopsikologjik, një mendim dhe një dëshirë e cila mbretëronte tek i gjithë populli serb, sepse territori shtetëror i tyre do të shtrihet deri të portet e Adriatikut. Është me interes që të trajtohen më thellësisht shkaqet e vullnetit të popullit dhe gatishmëria e tij për sakrifica edhe më të mëdha.

## DIMENSIONI EKONOMIKO-GJEOGRAFIK I ÇËSHTJES RRETH PORTIT

### 1. Pozita e izoluar e Serbisë

Para kësaj lufte Serbia ishte i vetmi shtet ballkanik që nuk kishte dalje në det. Duke u ndodhur në qendër të pjesës veriore të Gadishullit Ballkanik, ajo nga të gjitha anët kufizohet me shtetet popullsia e të cilave sikurse ajo e Serbisë merret kryesisht me bujqësi dhe blegtori, duke përjashtuar deri-diku Austro-Hungarinë.

E larguar shumë nga deti, Serbia ishte e detyruar që drithërat e veta, në veçanti bagëtinë e cila bartet me vështirësi, prodhimet blegtorale dhe pemët, kurse në kohën e fundit edhe xehet (sidomos bakrin) dhe thëngjillin, t'i bartë nëpërmjet trevave të huaja deri në det dhe pastaj deri te konsumatorët e largët. Ky eksport i Serbisë mund të orientohet në dy drejtime: kah veriu në Austro-Hungari dhe përmes saj në qendrat tregtare të Europës së Mesme dhe Perëndimore si dhe kah jugu, përmes Selanikut për në Gjenovë dhe Napoli, por edhe në Aleksandri.

Në dekadat e fundit Serbia përjeton një zhvillim të dukshëm ekonomik, dhe paralelisht me këtë zhvillim gjithnjë e më shumë paraqiteshin pengesa si rrjedhojë e pozitës së izoluar dhe kontinentale të Serbisë. Kjo edhe për faktin se Austro-Hungaria vendoste pengesa të ndryshme që pamundësonin eksportin serb, në veçanti të bagëtisë dhe të shpezëve. Kjo është botërisht e ditur se Austro-Hungaria nuk e bënte atë për arsye ekonomike, por më tepër për shkaqe politike. Para shtatë vjetëve eksporti i Serbisë në drejtim të veriut ishte penguar tërësisht për shkak të luftës së njohur tregtare-doganore. Por edhe pas kësaj lufte nuk ishte i mundur eksportimi i bagëtisë në drejtim të tregjeve veriore, përveç sasive të vogla dhe të parëndësishme të mishit të freskët. Për shkak të këtyre pengesave, në dekadën e fundit provohet që eksporti i bagëtisë, e deri diku edhe i prodhimeve të tjera të orientohet përmes Selanikut në drejtimin jugor. Por linja hekurudhore me këtë port, për shkak të trazirave të njohura, ishte ndërprerë dhe nuk funksiononte si duhet. Përveç kësaj ky drejtim ishte i papërshtatshëm për eksportin e bagëtisë serbe: udhëtimi tejdetar deri te Gjenova dhe Napoli i cili zgjatë 20-27 ditë, ndikon keq te bagëtia, (mirëpo nëpërmjet porteve shqiptare dhe malazeze të Adriatikut, pastaj me ndihmën e hekurudhave italiane, mund të transportohet bagëtia për në Gjenovë dhe Napoli për vetëm 5-6 ditë). Për shkak të ndalesave të sipërpërmendura kah veriu dhe vështirësive për eksport përmes Selanikut, bujqësia serbe dhe në veçanti blegtoaria kishin pësuar dëme të mëdha. Në këtë mënyrë çdo fshatar i ka ndier pasojat e pozitës së izoluar dhe të pavolitshme të vendit të vet: nuk ka mundur të ketë çmime të volitshme për prodhimet e veta. Kjo e ka shtyrë secilin të mendojë dhe ka qenë arsyeja kryesore se pse energjia popullore është fokusuar në politikat ekonomike dhe nacionale; luftërat e brendshme partiake, shpeshherë të pakuptimta, u zbutën ose në tërësi u fashitën.

Prandaj, sidomos nën ndikimin e atyre vështirësive ekonomike është filluar që gjatë decenieve të fundit të mendohet dhe të punohet për ndërtimin e hekurudhës Danub-Adriatik, e cila do të fillonte nga kufiri serb te Mërdari dhe të dilte në portet e Tivarit dhe të Shëngjinit në detin Adriatik; me këtë hekurudhë eksporti serb jo vetëm se do të kishte një ventil të rëndësishëm të sigurisë dhe që përmes saj do të sigurohej pavarësia ekonomike e Serbisë, por ndoshta do të bëhej e mundur që një pjesë më e madhe e eksportit serb të bartet kryesisht përmes kësaj rruge drejt perëndimit në vend të drejtimin të sotëm verior dhe jugor. Mirëpo, të gjitha tentimet dhe përpjekjet që të ndërtohet kjo hekurudhë dhe të arrihet synimi i daljes në detin Adriatik kanë qenë të pasuksesshme. Shkrimtari anglez Garvin shumë mirë e ka përshkruar pozitën e Serbisë para luftës

ballkanike me këto fjalë: “Serbia paraqet një shtet të rrethuar, kurse popullsia e saj e burgosur”.

## 2. Mundësitë e daljes në det

Nga këndvështrimi gjeografik Serbia ka pasur dy mundësi për zgjerimin e territorit të vet dhe daljen në det. Linja komunikative kryesore tokësore lidhet me dy lugina kryesore të cilat priten te Nishi. Këto janë lugina e Moravë-Vardarit, e cila të shpie në Gjirin e Selanikut dhe lugina e Drin-Matit, që del në portet e Durrësit dhe Shëngjinit në detin Adriatik, pra njëra drejt detit Egje dhe tjetra drejt detit Adriatik. Këto janë dy arterie kryesore komunikative në pjesën perëndimore të Gadishullit Ballkanik, të cilat kishin rëndësi të madhe përgjatë të gjitha periudhave historike.

Lugina Moravë-Vardar, e cila del në Gjirin e Selanikut paraqet arterien komunikative që padyshim si asnjë tjetër ndikon te pjesa më e madhe e Serbisë. Për këtë arsye Selaniku do të mund të ishte porti më i natyrshëm i Serbisë sikur ajo do ta shtrinte territorin e vet aq larg drejt jugut.

Derisa rëndësia e luginës së Moravë-Vardarit dhe e Selanikut për eksportin e Serbisë është e qartë edhe për pjesën tjetër të Europës, pak kujt i është e njohur rëndësia e luginës së Drin-Matit dhe e porteve shqiptare për eksportin e Serbisë. Prandaj këtu do të ndalemi më shumë.

Bregdeti perëndimor i Gadishullit Ballkanik e ndryshon drejtimin te Shkodra, duke kaluar nga drejtimi veriperëndimor në drejtimin veri-jug, dhe kështu krijohet i ashtuquajtur i harku bregdetar i Drinit ose i Shëngjinit. Nga ky hark e deri te pjesa qendrore e Gadishullit Ballkanik, në Kosovë shtrihen disa lugina dhe fushëgropa, shumica e të cilave i takojnë pellgut të Drinit dhe Matit, prandaj sipas tyre edhe i kam emërtuar. Në veri dhe jug nga kjo luginë shtrihen vargjet malore të drejtimit verilindor (Sharri, Koritniku dhe Pashtriku në jug, kurse Bjeshkët e Nemuna ose Alpet Shqiptare në veri) dhe arrijnë lartësinë mbi 2.000 m, derisa toka ndërmjet tyre, ajo e luginës së Drin-Matit është për 1.000-1.500 m më poshtë se vargjet malore të përmendura më lart. Treva e Kosovës dhe e Dukagjinit (Metohija - Peja, Gjakova dhe Prizreni) të cilat prej luftës ballkanike i takojnë Serbisë e përbëjnë një pjesë të kësaj luginë, ndërsa Durrësi dhe Shëngjini për këto treva paraqesin porte natyrore dhe më të afërta. Më tej, trevat te Drini dhe Mati përbëjnë një tërësi të përbashkët natyrore me Kosovën dhe Dukagjinin, kurse gjeografikisht janë shumë të ndryshme nga trevat e Shqipërisë së Mesme dhe Jugore.

Në bregdetin perëndimor të Gadishullit Ballkanik, prej Rjekës deri

në Durrës, nuk ka një luginë tjetër si ajo e Drin-Matit, me një tokë të ulët dhe të përshtatshme përmes së cilës mundet të depërtohet lehtë në pjesët qendrore të Gadishullit Ballkanik, dhe nëpër të cilën mund të ndërtohet hekurudha më e shkurtër e cila lidhë pjesët qendrore të Gadishullit Ballkanik me detin Adriatik. Bregdeti nga Dubrovniku deri në Durrës, e sidomos prej Tivarit deri në Durrës, paraqet dritaren (portën) pranëdetare natyrore për pjesët qendrore të Gadishullit Ballkanik, veçanërisht për Kosovën dhe Dukagjinin. Prandaj, kjo është largësia më e shkurtër nga deti e pjesës qendrore të Gadishullit Ballkanik, sepse bregdeti Adriatik prej Tivarit e deri te Durrësi përmes një harku është thellë i futur në Gadishullin Ballkanik.

Mirëpo, duhet theksuar se lugina e Drin-Matit nuk është tërësisht e kalueshme dhe në aspektin morfologjik nuk është aq e përshtatshme si ajo e Moravë-Vardarit, që të çon deri në Selanik. Prej Kosovës duke shkuar drejt detit në perëndim, nga 200-300 m duhet të ngjitemi në qafat e atij ujëndarësi që ndan ujërat e detit të Zi dhe të Adriatikut ose ujërat e lumit të Sitnicës dhe Drinit. Më tej, terreni përreth Drinit dhe Matit është i valëzuar, edhe pse me lartësi jo të madhe. Nëse do të dëshmohej si më e volitshme që hekurudha të shkojë jo përmes luginës së Drinit, por të kalohej nga pellgu i Drinit në atë të Matit, do të duhej të kapërcehej qafa malore e lartë vetëm 945 m, ndërmjet Drinit dhe lumit Fan, i cili është degë e Matit.

Prandaj, për hekurudhën Danub–Adriatik janë më të rëndësishme luginat e Drinit dhe Matit. Edhe sikur të ndërtohej hekurudha e cila nga Serbia do të shkonte deri në portin malazez të Tivarit, *ajo do të duhej të ndërtohej vetëm nëpër luginën e Drinit*. Hekurudhat e tjera të cilat do të shkonin në veri të saj, kuptohet vetëm për Tivar, duhet të kalojnë vargjet malore dinarike, të larta edhe mbi 2.000 m. Të ndërtuara me shumë vështirësi ato më tepër do të ishin turistike sesa ekonomike. Përveç kësaj, këto hekurudha nuk shkojnë nga pjesa qendrore e Serbisë, por nga pjesët perëndimore dhe periferike të saj që nënkupton edhe nevojën për rindërtimin dhe riorientimin e tërë rrjetit hekurudhor deri tani të ndërtuar kah pjesa perëndimore e Serbisë; thjeshtë edhe nëse do të ishin të realizueshme, për Serbinë ato nuk do të ishin me interes të posaçëm. Tekfundit, mund të mendohet edhe për trasenë hekurudhore e cila nga bashkimi i Drinit të Bardhë me atë të Zi do të shkonte nëpër luginën e Drinit të Zi deri te Liqeni i Ohrit, pastaj përmes tunelit nëpër qafën malore të lartë 1.096 m deri te lugina e Shkumbinit, pastaj përmes Elbasanit deri në Durrës. Kjo hekurudhë do të ishte shumë e gjatë, e kushtueshme, ndërsa përmes saj nuk do të zgjidhej problemi kryesor për një lidhje më të shkurtër hekurudhore nga Danubi deri në detin Adriatik. Për këtë arsye

hekurudha e vërtetë nga Serbia, pa marrë parasysh situatën jo të pakomplikuar në harkun e Shëngjinit, duhet të kalojë nëpër luginën e bashkuar të Drinit dhe Matit.

Nga trasetë hekurudhore, në të cilat është punuar para luftës më duken më të volitshme ato të inxhinierit gjerman O. de Kapp de Gulstein dhe atij çek Jovan Jireček i cili është i punësuar në shërbimin serb. Traseja e tyre është thujse e njëjtë dhe shkon nëpër luginën e Llapit, pastaj nëpër luginën e Drenicës, te qafa 700 m e lartë e Arllatit. Pastaj te vendi Radostë, në lindje të Gjakovës, lëshohet ngadalë në luginën e Drinit të Bardhë. Prej këtu traseja ngjitet në kuotën 500, e cila është nja 40 km në perëndim të Gjakovës, për t'u lëshuar gradualisht në luginën e Valbonës. Pas saj traseja shkon nëpër luginën e Drinit deri te Buna në Shkodër, nëpër lagunën e Vilunit (Velipojë) ose në Shëngjin.

Traseja tjetër, sikurse e para do të shkonte deri te Gjakova, mirëpo në perëndim të saj nuk do të shkonte nëpër luginën e Drinit por përmes tunelit do të kalonte nën qafën malore në kuotën 945 m dhe do të futej nga lugina e Drinit në atë të Fanit, pastaj nëpër Mat deri në bregdet, prej ku do të përfundonte në Durrës, Shëngjin ose edhe Tivar.

Traseja e fundit i ka anët shumë të mira, mirëpo inxhinierët kanë qenë më tepër për trasenë e parë. Hekurudha e Drinit sipas trasesë së parë nga Mërdari e deri në lagunën e Vilunit do të ishte e gjatë 247 km dhe do të kishte ngritje maksimale prej 15 promilave.

Është interesant të përmendet se inxhinieri austriak *Karl Steinmetz* (Von der Adria zum Schwarzen Drin. Zur Kunde der Balkanhalbinsel, Sarajevo, 1908, f. 25) pas udhëtimeve me plotë vështirësi dhe hulumtimeve konstatoi se Qafa Murs (rreth 800 m. lartësi absolute) në veri e veri-perëndim të Dibrës paraqet qafën më të ulët përgjatë tërë vargut malor që e ndan Drinin e Zi dhe Liqenin e Ohrit nga bregdeti Adriatik. Duhet t'i kushtohet kujdes sidomos kësaj qafe malore nëpër të cilën mundet më së lehti të ndërtohet hekurudha prej Dibre deri në bregdetin Adriatik.

### 3. Porti i Shëngjinit dhe i Durrësit

Bregdeti shqiptar, të cilin e ka marrë Serbia dhe Mali i Zi, tash për tash nuk ka rëndësi të posaçme. Ky është një bregdet harkor përgjatë të cilit nuk ka gjire të thella: kepet pranëdetare përbëhen nga shkëmbinjtë e fortë, siç është ai i Rodonit dhe i Kodrës së Durrësit, kurse ndërmjet tyre është bregdeti i futur me anë konkave të harkut dhe me shumë depozitime. Për shkak të kënetave dhe lagunave është mjaft malarik. Në atë pjesë të cilën e

ka marrë ushtria serbe ka vetëm një gji më të mirë dhe ky është Gjiri i Durrësit. Edhe pse është i ngarkuar me depozitime ranore dhe prandaj është i thellë vetëm 6-10 m, ai është i ekspozuar ndaj erërave jugore dhe jugperëndimore, dhe aty mund të ngrihet një port i mirë tregtar, edhe pse thënë të vërtetën me shumë vështirësi. I ndodhur në veri të Gjirit të Durrësit dhe i ndarë nga ai vetëm me mbulesën e ngushtë ranore ka një lagunë të gjerë e cila është e mbrojtur mirë nga erërat dhe mund të shndërrohet në port. Në rastin më të keq porti mund të ngrihet edhe në veri të Kepit të Rodonit, përgjatë asaj pjese harkore të bregdetit. Edhe Gjiri i Shëngjinit të cilin e kanë marrë malazezët është i mbushur me rërë dhe do të vazhdojë të mbushet nga prurjet e ngurta të Drinit dhe Bunës; është pak i mbrojtur, mbrapa është moçalor, por duket se thellësia është diçka më e përshtatshme se në Gjirin e Durrësit. Sipas mendimit të disa ekspertëve, përmes punëve të mëdha teknike të cilat do të përfshinin edhe Bunën dhe kënetën e Shkodrës do të mund të bëheshin portet dhe instalimet e tjera përcjellëse detare. I është kushtuar kujdes edhe lagunës së Vilunit në veriperëndim, prej Shëngjinit, laguna e cila është 700 m larg bregdetit, e thellë 12 m, e mbrojtur dhe shumë e volitshme për port.

## PASQYRA HISTORIKO-ETNOGRAFIKE

### 1. Lidhjet historike të Shqipërisë Veriore me Serbinë e Vjetër

Ashtu sikur që Shqipëria Veriore përbën një tërësi gjeografike me Serbinë e Vjetër, po ashtu edhe në aspektin historik ajo ka qenë shpesh dhe ngushtë e lidhur me të. Në fillet e mesjetës në këto hapësira është formuar shteti serb i Zetës, i cili përfshinte pjesën më të madhe të Shqipërisë së sotme veriore. Selia e saj ishte Shkodra. Më vonë kur forcohet shteti serb qendra e të cilit ishte në rrethinën e Novi Pazarit të sotëm, ajo duke qenë nën pushtimin e sundimtarëve të dinastisë së Nemanjiqve (shek. XII deri XIV) e merr bregdetin shqiptar edhe në jug të Shkodrës. Në veçanti që nga atëherë në perëndim të Prizrenit, nëpër trevën e Pilotit! e cila që nga viti 1190 ka qenë nën sundimin serb, është bërë e rëndësishme rruga e përmendur tregtare e Zetës, e cila nga Prizreni ka shpënë në Shkodër dhe Lezhë. Më pastaj për një kohë të gjatë deri te invazioni turk, në pjesën më të madhe të Shqipërisë Veriore ka sunduar dinastia e Balshajve. Në rrethinën e Shkodrës deri sot kanë mbijetuar gërmadhat e kështjellave dhe fortifikimeve mesjetare serbe sikurse Danj, Svaç etj. Janë të shumta gërmadhat e kishave, shumica e tyre katolike, të cilat i kanë ndërtuar mbretërit serbë dhe në veçanti mbretëreshat serbe me



prejardhje europiano-perëndimore: Ana nga Mleti, gruaja e Stefan Përvovençanit, i kurorëzuar i parë dhe francezja Jelena, gruaja e Uroshit të Parë. Rrafshinat pranëdetare shqiptare, në veçanti ajo e Zadrimës dhe e Bunës kanë qenë dendur të banuara, të kultivuara dhe të lulëzuara. Bregdeti Adriatik prej Dubrovnikut deri në *Durrës ishte një bregdet tregtar dhe kulturor i Serbisë mesjetare*. Qytezat bregdetare kishin autonominë e plotë: “Ato kishin territoret e tyre qartë të definuara, në veçanti rregullativat ligjore dhe statutet, zgjedhjen e lirë të gjykatësve dhe funksionarëve të cilët ndërroheshin për çdo vit” (*K. Jireček: Staat und Gesellschaft im mittelalterlichen Serbien*, Denkschr. D.k. Ak. d. Wiss. in Wien LVI, 1912. 60).

Derisa Shqipëria e sotme veriore dhe bregdeti i saj ishin pjesë e Serbisë, pjesa më e madhe e Shqipërisë së Mesme dhe Jugore me Vlorën, deri në invazionin turk, sikurse edhe Epiri dhe Akarnanija ishin serbe vetëm gjatë kohës së ekspansionit më të madh shtetëror, nën sundimin e Car Stefan Dushanit. Nga ajo që u tha më lartë lë të kuptohet se synimet e Serbisë ndaj bregdetit shqiptar janë të arsyeshme dhe të kushtëzuara jo vetëm gjeografikisht, por kanë edhe një traditë të gjatë historike.

## 2. Rruga e Zetës, karvanët mesjetarë dhe atavistë

Në mesjetë nga bregdeti shqiptar disa rrugë karvanësh shkonin në drejtim të brendësisë së Gadishullit Ballkanik, si për shembull nga Dubrovniku, Kotorri dhe Tivari. Për trevat e Kosovës, Dukagjinit dhe Shkupit rruga e përmendur e Zetës kishte rëndësi më të madhe. Përmes kësaj rruge janë eksportuar në perëndim veçanërisht disa rrugë karvanësh prodhimet blegtorale dhe xehetare, kurse në Serbi janë importuar prodhimet nga qarqet kulturore europiano-perëndimore. Si në eksport ashtu edhe në import më së tepërmi kanë marrë pjesë italianët, sidomos mletasit, pastaj dubrovnikasit dhe qytezat tjera bregdetare dalmatinase. Në përmasa më të vogla tregtia është bërë edhe me Bizantin, ndërsa Selaniku nuk kishte atëherë ndonjë rëndësi të madhe për Serbinë.

Rruga e Zetës e ka ruajtur rëndësinë tregtare edhe pas invadimit turk, sidomos për trevat në veri të malit Sharr. Viset në jug të malit Sharr kanë shfrytëzuar Via Egnatian e vjetër dhe Durrësin si port tregtar, por kanë tregtuar edhe me qytezat jugore, më tepër me Selanikun, Voskopojeën dhe Serezin. Edhe përkundër pasigurisë dhe barbarive gjithnjë e më të mëdha ndikimet e Bregdetit Adriatik vëreheshin deri në gjysmën e shekullit XIX thellë në brendësi të Gadishullit Ballkanik. Mjeku nga Praga *J. Müller (Albanien, Rumelien und die osterreichisch-montenegrinische Grenze*, Prag, 1844), i cili në fillim të shek. XIX një kohë të gjatë ishte në

shërbimin turk, thotë se nga Italia përmes Shkodrës importohen shumë prodhime nga Kosova dhe Dukagjini, kurse eksportohen prodhimet e bagëtisë. Madje edhe nga Serbia Perëndimore, në veçanti nga qarku i Uzhicës, tyxharët e bagëtisë në fillim të shek. XIX kanë eksportuar bagëtinë nëpërmjet porteve në Adriatik. Uzhica ishte qendra më e rëndësishme tregtare për tregtinë bregdetare dhe pas Beogradit ishte qyteti më i banuar i Serbisë. Si një qytet të bukur, të pasur dhe përparimtar Uzhicën e ka përshkruar edhe Evlija Çelebiu në gjysmën e dytë të shek. XVII (Dr. Jov. Radonić, *Putovanje Evlije Čelebije po srpskim i hrvatskim zemljama*, XXX Godišnjica Nikole Čupića, f. 271). Ajo ka qenë e tillë qysh në vitin 1829 kur e ka vizituar dhe saktë e ka përshkruar O. Pirh I (Otto v. Pirch, *Reisen in Serbien im Spatherbst 1829*, II. Theil, Berlin, 1830, f. 61). Sipas tij rryma tregtare veriore ka përfshirë edhe këto vise dhe Uzhica nga ajo kohë fillon të humbë rëndësinë e saj. Në Prizren dhe Pejë kam njohur tregtarë të cilët vitet e fundit aty-këtu kanë dërguar në Shkodër karvanët me bagëti dhe prodhime të tjera. Kanë ditur të përdorin momentet e përshtatshme atëherë kur udhëheqësit plaçkitës shqiptarë nuk mbyllnin rrugën e Zetës dhe kur zbehej dëshira për plaçkitje të karvanëve. Fillojnë të paraqiten përsëri shprehitë e vjetra të karvanëve, të cilat nuk janë të pranishme në rrethanat e reja. Kështu mund të shpjegohen përcjelljet e karvanëve të kohës më të re të cilat ndoshta edhe për këtë arsye mund t'i quajmë atavistë.

Vetëm në dekadat e fundit të shek. XIX, pasi ishte ndërtuar hekurudha Mitrovicë–Shkup–Selanik, është ndryshuar pothuajse tërësisht drejtimi tregtar dhe eksporti e importi janë orientuar kryesisht kah jugu përmes Selanikut me çka trevat e Kosovës, Dukagjinit dhe Shkupit futen në sferën e ndikimit tregtar të Selanikut.

### 3. Proceset asimiluese serbo-shqiptare

Shqipëria Veriore bën pjesë në grupin e atyre vendeve të Gadishullit Ballkanik ku janë zhvilluar procese të konsiderueshme asimiluese, sidomos ndërmjet shqiptarëve dhe serbëve. Në mesjetë në këtë trevë ka jetuar popullsia e përzier serbo-shqiptare, dhe ka të ngjarë që shqiptarët kanë jetuar në male, kurse serbët ishin me numër më të madh në viset fushore. Shqiptarët i ishin nënshtruar procesit të fuqishëm të serbizimit. Është konstatuar se familjet e mëdha shqiptare si vasalë të mbretërve serbë kanë folur dhe shkruar serbisht. Në fund të shek. XIII fillon shpërngulja e shqiptarëve veriorë në jug, në Epir dhe Thesali, kurse ky proces intensifikohet në shek. XIV, sidomos me pushtimet e Car Dushanit (*Jireček*, vepra e cit., f. 25). Trevat e zbrazura me shumë gjasë i kanë populluar serbët.

E kundërta nga konstatimi i mësipërm ndodh gjatë periudhës së sundimit turk kur zhvillohen këto procese:

Përgjatë tërë linjës ku janë kufizuar shqiptarët dhe sllavët në Maqedoni dhe në Serbi të Vjetër fillon depërtimi i shqiptarëve drejt lindjes dhe në këtë mënyrë edhe *zhvendosja më kah lindja e kufirit etnografik ndërmjet sllavëve dhe shqiptarëve* (Antropogeografski problemi Balk. Poluostrva, Naselja Srp. Zemalja I, f. 204). Njëpërmjet këtyre depërtimeve drejt lindjes shqiptarët e disa trevave janë larguar nga kufiri i tyre i vjetër etnografik edhe deri në 200 km dhe si oaza të vogla ose të mëdha kanë hyrë në mesin e popullsisë serbe. Më tepër janë nëpër Dukagjin, Kosovë dhe në Malin e Zi të Shkupit, aty ku depërtimi i tyre ka qenë i lehtësuar për shkak të shpërnguljeve të serbëve. Por shqiptarët në masë të njëjtë kanë kaluar kufirin e tyre etnografik, i cili ndodhej në ujëndarësin në perëndim të Liqenit të Ohrit dhe në formë të oazave janë shtrirë ndërmjet sllavëve maqedonas përreth Resnjës, Manastirit, ndërsa në afërsi të Velesit depërtojnë deri te bregu perëndimor i Vardarit.

Më pastaj, në të gjitha trevat ku serbët dhe shqiptarët kanë jetuar të përzierë ka ndodhur shpërngulja e serbëve dhe shqiptarizimi i atyre që mbesin. Ja po japim disa shembuj për serbët në Shqipërinë Veriore dhe të Mesme të cilat janë të rëndësishëm për trajtimin e kësaj çështjeje. Në trevën *Opari* në jug të Elbasanit qysh në shek. XIV kanë jetuar serbët të cilët i njohuri *Jovan Musaq* i quan sllavë: *il paese d'Opari ch'e habita de Schiavoni* (*Charles Hopf*: *Chroniques grecoromanes*, Belin, 1873, f. 280). Meqë ishte e vështirë të vizitohen këto treva të Shqipërisë, nuk kam mundur deri tash të kuptoj nëse ka edhe sot serbë në Opari. Para dhjetë viteve kam kuptuar se në kufirin jugor të Serbisë, në Pçinjën Veriore, te fshati Stajevc ka serbë të ardhur, të cilët i quajnë *Basanovci* dhe thonë se janë me prejardhje nga rrethina e Elbasanit. Kjo dukej thuajse e pabesueshme. Mirëpo, gjatë kësaj lufte kur ushtria serbe e merr Elbasanin, një komit (sekretar i gjyqit të kasacionit) raporton një shënim në gazeta se kanë hasur pesë familje serbe në jug të Elbasanit dhe që ata fshatarë serbë i kanë shërbyer si udhërrëfyes dhe përkthyes. Para 7-8 vjetëve më ka njoftuar edhe i ndjeri nga *Zeta J. Majiq*, se në fshatin *Kastrat* të *Kamenicës* dominojnë serbët ortodoksë të cilët flasin serbishten e dialektit të *Zetës*. Edhe pse ky fshat nuk është larg nga kufiri malazez, malazezët nuk kishin ditur gjë për ata serbë dhe ishin befasuar kur i kishin takuar në *Kamenicë*, “ku për çudi ishte ruajtur gjuha serbe dhe bashkë me të edhe ortodoksia (raportimi i *Sava Vuletiqit* në gazetën “Populli” të Sarajevës, nr. 245, viti 1912). Dhe në fakt malazezët kishin hasur në mesin e malësorëve ndonjë serb të shqiptarizuar, i cili ende fliste serbisht, disa me mbiemrin *Popoviq*.

Në krahinën e Sreckës te Prizreni, në fshatin Drajçiq ka 21 shtëpi të të ardhurve serbë shumë të vjetër nga rrethina e Shkodrës (*Osnove za geografiju i geologiju Stare Srbije i Makedonije*, libri III, f. 1109). Të ardhur të njëjtë ka edhe në Levçe në Serbi, pastaj në Podrimjen e Epërme te Pecka dhe quhen shkodranë etj. *J. Müller* (vepra e përmendur, f. 84) ndërmjet Shkodrës dhe Prizrenit, “në rrugën e karvanëve” ka gjetur fshatrat serbe Vlasna dhe Sulki. *Han* (*Albanesischen Studien*, ff. 212-2013) përmend edhe disa mbetje të popullsisë fshatare joshqiptare të Shqipërisë Veriore. *Lezhan* qysh në gjysmën e shek. XIX i ka gjetur oazat e popullsisë serbe në Shqipërinë e Mesme, te Novosella afër Beratit, te grykëderdhja e Erzenit afër Durrësit etj., të cilat edhe i ka paraqitur në hartën e tij etnografike. Gjeografi dhe inxhinieri Bijankoni, i cili ka qenë një kohë të gjatë në shërbimin turk, thotë se kah mesi i shek. XIX në trevën e Shkodrës ka pasur rreth 70.000 serbë. Degrand, Gopçeviq dhe të tjerët përmendin pakicat serbe, edhe për mua të njohura të Shkodrës dhe të Durrësit, pastaj të tjerat në Tiranë dhe në Krujë ku serbët me vllëhtë dhe grekët i takojnë komunave të përbashkëta kishtarë. Më tutje në lindje, në rrethinën e Gjakovës ka ndërmjet shqiptarëve aty-këtu serbë të cilët kanë filluar të bartin veshmbathjen shqiptare dhe të praktikojnë zakonet dhe gjuhën, kurse serbisht flasin vetëm kur janë në shtëpi. Kjo mund të zbulohet vetëm rastësisht, ashtu siç më ndodhi mua (*Osnove za geografiju i geologiju Stare Srbije i Makedonije*, libri III, f. 1162). Ata pranojnë të gjitha simbolet e jashtme shqiptare, gjuhën po ashtu, për të qenë të mbrojtur dhe për të lëvizur lirshëm. Një përshtatje e tillë është e ngjashme me mimikrinë në botën shtazore.

#### 4. Domosdoshmëritë anti-etnografike

Për shkak të proceseve të përmendura migruese dhe asimiluese, shqiptarët në shekujt e fundit kanë fituar shumë në aspektin etnografik dhe për këtë arsye popullsia në këtë pjesë të Shqipërisë Veriore të cilën e ka marrë ushtria serbe është thuajse kryekëput shqiptare. Por për shkak të pavarësisë ekonomike, Serbia duhet të sigurojë qasje në detin Adriatik dhe në një pjesë të bregdetit shqiptar, qoftë përmes marrjes së territorit ose sigurimit të të drejtave ekonomike dhe komunikative për këtë trevë.

Prandaj, kjo do të thotë marrja ose përvetësimi i një treve të huaj etnografike, por si e tillë duhet marrë veçanërisht për shkak të interesave të rëndësishme ekonomike, rrjedhimisht për shkak të nevojave jetësore. Një pushtim i tillë ndoshta edhe mund të quhet *një domosdoshmëri anti-etnografike* dhe në këtë formë ai nuk është në kundërshtim me

principet e kombësisë. Në rastin konkret kjo arsyetohet edhe më tepër me faktin se shqiptarët e Shqipërisë Veriore kanë prejardhjen nga amalgamimi i shqiptarëve dhe serbëve, si dhe pse ndër ta gjenden gjurmët e popullsisë serbe.

Përjashtimet e tilla janë treguar si të paevitueshme edhe gjatë formësimit të shteteve kontinentale më të pastra nacionaliste. Vetëm shtetet ishullore mund të jenë tërësisht të pastra në aspektin nacional. Në Gadishullin Ballkanik ku popujt janë shumë të përzier, sidomos në trevat e caktuara, dhe janë rrasur njëri mbi tjetrin duhet të paraqiten këso nevoja anti-etnografike gjatë formësimit të shteteve. Do të përmendi vetëm disa shembuj të nevojshëm dhe pak a shumë adekuat. Bullgaria pas çlirimit në vitin 1978 ka marrë më se 600.000 shtetas të osmanlinjve të vërtetë dhe mjaft grekë. Dhe tash në Traki ajo ka marrë viset pranëdetare të cilat i takojnë trevave të të folmes greke dhe turke. Greqia në kufijtë e paraluftës ka përfshirë në vete shumë shqiptarë shumicën e të cilëve i ka asimiluar, kurse tash ka marrë Selanikun, rrethina e të cilit sidomos në veri është kryesisht sllave. Nëse krijohet Shqipëria autonome ajo do të përfshijë një numër të konsiderueshëm të sllavëve dhe vllahve.

## VLERËSIMI I INTERESAVE TË NDRYSHME

Brengosja që ishte paraqitur në qarqet austro-hungareze për shkak të portit serb në Adriatik nuk është konform rëndësisë që ka kjo çështje së paku për ta. Pastaj, zhurnalistika e Europës Perëndimore sigurisht për shkak të kësaj brengosje ka shtrembëruar situatën e vërtetë. Shkruhej sikurse Serbia e dehur nga sukseset e luftës është “zemëruar” dhe po do vetëm t’i ofendojë disa shtete dhe interesat e tyre, sikurse është e nxitur nga pansllavistët dhe po kërkon në të vërtetë një port të luftës për Rusinë dhe sikur me verbërinë dhe zemërimin e saj do që të shkaktojë një luftë me përmasa evropiane etj. Siç shihet nga shpjegimi i mësipërm e vërteta është e qartë dhe krejtësisht tjetër:

Një tërësi shtetërore e mbyllur dhe ekonomikisht thuajse e ngulfatur po lufton me vite për pavarësinë e saj ekonomike dhe gjatë luftës së përgjakshme dhe me kosto të lartë pushton një dalje në bregdetin shqiptar të Adriatikut. Nuk ka mundur në asnjë drejtim tjetër të dalë në det sepse brigjet e tjera detare të Gadishullit Ballkanik i kanë marrë aleatët e saj, grekët dhe bullgarët ose Austro-Hungaria. Bregdeti Adriatik të cilin e ka pushtuar Serbia përbën një tërësi të përbashkët gjeografike me Kosovën dhe Dukagjinin me të cilat ka qenë i lidhur ngushtë përgjatë kohëve të gjata

historike. Mirëpo, ky bregdet dallon shumë nga trevat e Shqipërisë së Mesme dhe Jugore dhe përveç kësaj në të kaluarën historike me të asnjëherë nuk ka përbërë një tërësi të përbashkët historike. Nëpër këtë pjesë të Shqipërisë Veriore ka vështirësi më të vogla relievo për ndërtimin e hekurudhës e cila do të bashkonte Serbinë me Bregdetin Adriatik. Depërtimi i Serbisë në këtë bregdet është i paradestinuar dhe mbështetet edhe në traditat historike serbe. Serbia do që të ketë një port tregtar dhe jo port lufte në këtë pjesë të bregdetit shqiptar.

Të gjitha shtetet tregtare që dalin në det mund të kenë interesa që brendësia e pjesëve qendrore të Gadishullit të jetë e hapur me hekurudhë dhe port të ri. Shtetet gjeografikisht më të afërta, si Italia dhe Austro-Hungaria mund të kishin nga kjo më së shumti interesa tregtare. Edhe tash ato, në veçanti Austro-Hungaria marrin pjesë në importin e Durrësit dhe Shëngjinit dhe kështu sigurisht do të jetë edhe në të ardhmen. Kur të ndërtohet hekurudha adriatike serbe, Italia do të mund që të depërtojë thellë në brendësi të Gadishullit Ballkanik me interesat e veta komerciale. Njësoj edhe depërtimi komercial dhe ekonomik i Austro-Hungarisë në Gadishullin Ballkanik mund të jetë më i thellë dhe i llojlojshëm me ç'rast ky shtet nuk do të mbështetet së tepërmi dhe kryesisht në komunikimet gjatësore të cilat shkojnë prej veriut kah jugu, më konkretisht vetëm në hekurudhën e cila nga Vjena dhe Peshta shkon në drejtim të Beogradit. Një shtet i fuqishëm industrial me mundësi të mëdha për eksport do të duhej të mendonte në komunikimet tërthore të cilat shkojnë prej bregdetit Adriatik kah brendësia e Gadishullit Ballkanik, sepse vetëm përmes tyre mund të shfrytëzohet ekonomikisht Gadishulli Ballkanik. Ndërsa Austro-Hungaria ka bregdetin e gjatë dalmatin me porte mjaft të mira të cilat tash janë të vdekura, me prapaterritore të mbyllura, pa hekurudha tërthore të cilat do të depërtonin në brendësi të Gadishullit Ballkanik. Porti bregdetar serb dhe hekurudha adriatike serbe do t'i hapnin Austro-Hungarisë një nga drejtimet më të rëndësishme tërthore për depërtimin ekonomik në Gadishull. Këto rrugë tërthore që shpiten nga bregdeti Adriatik në brendësi të Gadishullit Ballkanik janë të rëndësishme edhe për faktin se shumë treva qendrore të Gadishullit ndodhen larg sferës së komunikimit gjatësor Beograd-Selanik, si për shembull Dukagjini, Piloti, Tetova, Dibra etj., dhe mund të hapen plotësisht në aspektin ekonomik dhe tregtar vetëm përmes hekurudhave tërthore”, përfundon Cvijiqi.

## DALJA E SERBISË NË DETIN EGJE PËRMES KANALIT LUNDRUES MORAVË-VARDAR

Shumë para Cvijiqit, por edhe gjatë kohës së tij dhe pas tij u rishfaqën aspiratat e Serbisë për dalje në det, konkretisht në Detin Egje. Një projekt gjigand infrastrukturor, që nuk u realizua deri sot, është Kanali lundrues “Moravë-Vardar”. Nuk është i madh numri i kontributeve shkencore që trajtojnë problemin e kanalit të projektuar Morava-Vardar, krahasuar për shembull me studimet e shumta që janë bërë për kanalet Danub-Odra-Laba ose të kanalit Danub-Rajna. Në të shumtën e rasteve historitë e kanaleve janë shkruar nga projektuesit (inxhinierët) të cilët fokusohen më tepër në teknikalitetet dhe vënë në pah impaktet pozitive të projekteve. Ata pohojnë shpeshherë se kanalet janë viktimë e injorancës, jokompetencës dhe mendimeve të gabuara të politikanëve. Situata është edhe më e keqe kur bëhet fjalë për kanalën Morava-Vardar me vetëm disa kontribute, madje edhe pas Luftës I Botërore kur kemi vërshimin e punimeve të cilat trajtojnë problemet që ndërlidhen me lundrimin e brendshëm.<sup>29</sup> Autorë tjerë theksojnë se projektet infrastrukturorë nuk mund të reduktohen vetëm në aspektin fizik dhe material.<sup>30</sup> Në të vërtetë ato duhet të shihen si kombinim i artefakteve teknike, kornizave ligjore, normave kulturore, aspekteve mjedisore, mekanizmave financues, qeverisës etj., të cilët duhet të konfigurohen (përshtaten) në mënyrë të veçantë, në vende dhe kohë të veçantë.

Disa autorë i kushtojnë rëndësi çështjeve që ndërlidhen me infrastrukturën dhe rolin që kanë pasur ato për t’i mbajtur gjallë regjimet politike apo si instrumente për integrimin territorial të shteteve kombëtare.<sup>31</sup> Kemi shembuj të shumtë që tregojnë për lidhjet e ngushta të infrastrukturës ujore (kanaleve ujore) dhe të proceseve e zhvillimeve gjeopolitike. Një nga këta shembuj është edhe kanali Danub-Odra-Laba, i cili bëhet objekt i rëndësishëm infrastrukturor, por edhe gjeopolitik në fillim të shek. XX si një segment i rëndësishëm i rrjetit të rrugëve ujore të Austrisë perandorake.<sup>32</sup> Në analizën e tij mbi dimensionin ndërkombëtar të

<sup>29</sup> G. Crompton, “The Tortoise and the Economy”: Inland Waterway Navigation in International Economic History,” *Journal of Transport History* 25, 2004, no. 2, pp. 1-22.

<sup>30</sup> J. Obertries, Moss T, Mollinga P, Bichsel Ch., Water, Infrastructure and Political Rule: Introduction to the Special Issue, *Water Alternatives* 9(2), 2016, pp. 168-181.

<sup>31</sup> Van Laak D., *Infra-Strukturgeschichte. Geschichte und Gesellschaft* 27(3), 2001, pp. 367–393.

<sup>32</sup> J. Janač, European coasts of Bohemia: Negotiating the Danube-Oder-Elbe Canal in

ndërtimit të rrjetit të rrugëve ujore në Europën Perëndimore, Disco në vitin 2011 ka indentifikuar një problem thelbësor me të cilin përballen këto rrjete dhe kjo është veçoria specifike e kanaleve që kalojnë nëpër pellgje të ndryshme detare meqenëse ata nxisin konfliktet ndërmjet atyre që kontrollojnë qasjen në det dhe atyre që kanë autoritetin për të shtrirë lundrimin në një lum apo sistem ujqor të caktuar më tej në brendësinë kontinentale.

Derisa në rastin e kanalit Danub-Odra-Laba janë shfrytëzuar premisa të ndryshme integruese për të legjitimuar nevojën për integritime ndërkombëtare, secili i lidhur me një vizion të qartë për Europën - europianizimi, nazifikimi, sovjetizimi etj.<sup>33</sup> në rastin e Serbisë ambiciet për integritime ndërkombëtare shkojnë përtej qëllimit për të lehtësuar trafikun ujqor dhe zhvillimin ekonomik, por janë të inspiruara nga idetë hegjemoniste për zgjerim territorial përmes pushtimit të popujve ballkanikë.<sup>34</sup> Lugina e Preshevës, me ujëndarësin e saj të ulët, shtrihet midis këtyre dy luginave, prandaj nëpër të ishte parashikuar të ndërtohej një sektor i kanalit, që do t'i mundësonte Serbisë daljen në Detin Egje. Ideja për ndërtimin e kanalit Moravë-Vardar daton nga fillimi i pjesës së dytë të shek. XIX dhe fillimi i shek. XX. Kësaj ideje i paraprinë interesimi i shtuar për zhvillimin e komunikacionit në lumin Morava. Interesimin për ndërtimin e kanalit e shprehën disa kompani të njohura të kohës (dy franceze, një gjermane, një angleze dhe një amerikane).

Francezët ishin ndër të parët që u interesuan për realizimin e kësaj ideje. Për këtë qëllim ishte krijuar kompania e përbashkët franko-serbe (French-Serbian Shipping Company), e cila në bashkëpunim me kompaninë tjetër franceze “Principale compagnie de bateaux à vapeur” (“Kompania kryesore e anijeve me avull”) ka zhvilluar aktivitetet për organizimin e trafikut lumor në Moravë. Francezët kërkuan nga Princi serb Millan Obrenoviç që t'u lejohej shfrytëzimi i trafikut lumor në Moravë për 30 vjet. Por, këtu ndërhyu Rusia, e cila ishte e interesuar për prezencën e saj më të fuqishme në Ballkan. Megjithatë, në vitin 1860 francezët e fituan të drejtën e shfrytëzimit të lumit Morava për komunikacion lumor. Por, marrëveshja u prish dhe ndërtimi i rrugës lundruese nuk filloi pasi u zbulua se kompania franceze nuk ofronte siguri të mjaftueshme për investime dhe se merrej me biznese të dyshimta.

---

the Troubled Twentieth Century, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2004.

<sup>33</sup> J. Janač, *Po aty*.

<sup>34</sup> Ejupi, A., The idea of Morava-Vardar water canal and its long term geopolitical context, *GeoScape*, vol. 12, issue 2, Jan Purkyne University, Usti nad Labem, Degruyter Open, 2018, pp. 84-91.



Në librin me titull "Morava - sadašnje stanje i mogućnosti plovidbe" ("Morava - gjendja e tanishme dhe mundësitë lundruese"), në vitin 1879 inxhinieri serb Ante Aleksiq rishfaq idenë e Serbisë për dalje në det, e cila zhvillohet më tej, pasi propozohet mundësia e lidhjes së Danubit me detin Egje.<sup>35</sup> Projekti iu prezantua gjermanëve, anglezëve dhe, nëpërmjet tyre, amerikanëve, të cilët shprehën interesim për realizimin e tij. Në vitin 1907, një kompani amerikane nga Nju Xhersi skicon projektin paraprak për rrugën lundruese "Moravë-Vardar", të quajtur "The line of European economic gravitation in relation to Suez Canal" ("Linja e gravitetit ekonomik evropian në raport me Kanalin e Suezit"). Projekti i parë për kanalin ishte bërë nga Nikolla Stamenkoviç, profesor i Universitetit të Beogradit.<sup>36</sup> Në këtë projekt përshkruhet në mënyrë profesionale dhe kreative linja kryesore e kanalit, e cila si ide ka mbijetuar deri më sot. Projekti ishte hartuar në gjuhën serbe dhe ishte bërë publik në vitin 1900, ndërsa në vitin 1932 ishte përkthyer edhe në gjuhën angleze. Mirëpo, projekti dështoi për shkak të terrenit të komplikuar, sepse për rrugën lundruese duhej të ngrihej një sistem i tërë kaskadash e kanalesh për t'i eliminuar dallimet hipsometrike prej 461,6 m. Ishte parashikuar ndërtimi i 65 kaskadave, nga qyteti i Smederevës në Serbi deri te porti i Selanikut në Greqi. Rruga lundruese duhej të ndahej në pesë sektorë, nga të cilët më problematik ishte dhe mbeti kërrusja midis Preshevës dhe Kumanovës, pastaj kostoja e lartë financiare dhe natyrisht ndërhyrja e Rusisë për të qenë sa më shumë e pranishme në Ballkan. Por në kokat e serbëve të Serbisë së atëhershme ishte e ngulitur thellë aspirata për dalje në det përmes kanalit Moravë-Vardar.

### Riaktualizimi i idesë së kanalit

Në vitin 1961 riaktualizohet ideja për ndërtimin e kanalit kur Enti projektues i komunikacionit lumor (Projektantski zavod rečnog saobraćaja) nga Beogradi përpilon projektin paraprak për ndërtimin e vijës lundruese Danub-Selanik, ndërsa në vitin 1973 u prezantua shtojca e projektit dhe Raporti i Ekspertëve të Kombeve të Bashkuara për rrugën lundruese Moravë-Vardar. Mirëpo, nevoja për rimëkëmbjen ekonomike dhe zhvillimet e reja gjeopolitike në Ballkan, përfshirë më vonë shkatërrimet materiale dhe luftërat e përgjakshme të Serbisë me popujt e tjerë penguan realizimin e këtij projekti të shtrenjtë, si dhe shuan përkohësisht shpresat

<sup>35</sup> D. Jovanovski, "Morava-Vardar (Axios) navigation route", DANUBIUS, Journal of regional cooperation, <http://danube-cooperation.com/danubius/28/11/2011>, 2011, f. 3.

<sup>36</sup> D. Jovanovski, *Po aty*.

për mbështetje politike dhe financiare për realizimin e kësaj nisme. Pas shpërbërjes së Jugosllavisë komuniste në vitin 1991, Komisioni i Badinterit u pranoi të gjitha republikave subjektivitetin shtetëror të pranuar ndërkombëtarisht, por Serbia sërish mbeti shtet kontinental, pa dalje në det. Në qarqet politike, ekonomike dhe akademike ringjallet edhe njëherë ideja e ndërtimit të rrugës lundruese nëpër Moravë dhe Vardar, deri në detin Egje. Vetëm para disa viteve insistente dhe ish-Presidenti i Serbisë Tomisllav Nikolliq, disa ministra të qeverisë së Serbisë, ekspertë, analistë etj. Ky projekt për të cilin një konzorcium i madh kinez kohët e fundit ka përgatitur edhe studimin e fizibilitetit tashmë është bërë pjesë e dokumenteve planifikuese dhe strategjike në Serbi, çfarë është plani hapësinor dhe të ngjashme.



*Lugina e Preshevës në projektin e rrugës lundruese “Moravë-Vardar”*

Në situatën e sotme gjeopolitike dhe ekonomike të marrëdhënieve në rajonin e Ballkanit ndërtimi i rrugës lundruese është pothuajse i pamundur. Ajo që mund të bëhet tani është që, gjatë ndërtimit të planifikuar të

sistemeve infrastrukturore, të rezervohet hapësira për ndërtimin e saj në të ardhmen.<sup>37</sup> Ndërtimi i kanalit lundrues nëpër Luginën e Preshevës është parashikuar edhe me Planin Hapësinor të Serbisë (*Po aty*). Studimet e deritanishme nuk kanë mundur të zgjidhje përfundimtare, por vetëm rezervimin e hapësirës për rrugë lundruese. Plani ka për qëllim sigurimin e kushteve hapësinore minimale për lundrim nëpër Moravë pas vitit 2020. Mirëpo, kostoja e lartë e realizimit të këtij projekti gjigand infrastrukturor, rrethanat e sotme dhe perspektiva e zhvillimeve gjeopolitike etj., do të jenë pengesë për ndërtimin e kanalit edhe për një kohë të gjatë.

### Ringjallja e ëndrrave nga udhëheqja e Serbisë

Pas një shekulli e gjysmë nga Partia Përparimtare Serbe (Srpska napredna stranka) e Tomisllav Nikoliqit dhe Aleksandar Vuçiqit rishfaqet ideja megalomane për hapjen e kanalit lundrues Danub-Moravë-Vardar. Riaktualizimi i kësaj ideje për hapjen e kanalit pikërisht nga kjo parti, nuk është diçka e papritur, duke ditur të kaluarën politike të njerëzve udhëheqës të kësaj partie. Nikoliq dhe Vuçiq, ishin të dytët përkatësisht të tretët në hierarkinë politike të Partisë Radikale Serbe të Vojisllav Sheshelit, parti e cila me përcaktime programore, por edhe me veprime konkrete në terren kishte një orientim tepër armiqësor ndaj shqiptarëve dhe ndaj popujve të tjerë joserbë në ish-Jugosllavi. Vojisllav Shesheli, në bazë të dëshmive të shumta të siguruara, është dërguar në Tribunalin e Hagës para disa vjetëve për t'u përballuar me një proces gjyqësor për krime kundër njerëzimit, për krime të luftës dhe me akuza për gjenocid e spastrime etnike në Kroaci dhe në Bosnje e Hercegovinë. Arrestimi dhe dërgimi i tij në Hagë e lë partinë e tij pa lider dhe nxiti përçarjet brenda Partisë Radikale, të cilat përfunduan me fraksionimin e saj. Ishte pikërisht njeriu i dytë i partisë Tomisllav Nikoliq, një militant partiak, me formim mesatar intelektual e profesional, por me ndikim të madh brenda anëtarësisë së partisë, që vendos të shkëputet nga Partia Radikale Serbe dhe të formojë një subjekt të ri politik, Partinë Përparimtare Serbe (SNS).

Nikoliq dhe Vuçiq, duke parë konjunkturën aktuale politike në regjion dhe në Evropë, si dhe etjen e madhe për të ardhur në pushtet, provojnë së paku deklarativisht të shkëputen nga e kaluara e tyre politike. Këtë transformin kozmetik dhe orientim kinse properëndimor e demaskojnë disa nga pikat kyçe të programit të tyre partiak në fushatat zgjedhore. Njëra ndër to është edhe ideja për ndërtimin e kanalit lundrues “Moravë-Vardar”,

<sup>37</sup> D. Perišić, “Srpska žila kucavica”, NIN, nr. 2712, Beograd, 19. XII. 2002.

e cila ka një histori të gjatë prej më se një shekull. Edhe pse elaborimi i idesë fokusohet në benefitet ekonomike e mjedisore që do t'i sillte shtetit të Serbisë, objektivi kryesor është faktorizimi i Serbisë si fuqi ballkanike, me aspirata hegjemoniste ndaj shteteve dhe popujve të tjerë. Prandaj kjo ide duhet parë si vazhdimësi e mendësisë së vjetër hegjemoniste të pjesës dërmuese të korpusit politik, intelektual dhe akademik, që vazhdon ta ngufatë prosperitetin shoqëror në Serbinë e mileniumit të ri.

Me hapjen e kanalit “Moravë-Vardar” Serbia, sipas proklamuesve të idesë, do të zgjidhte njëkohësisht dy probleme të mëdha mjedisore: *thatësisirat* dhe *vërshimet*. Hapja e kanalit dhe ngritja e argjinaturave do të mbronte 70.000 deri 80.000 ha të tokës me cilësore bujqësore. Ndërsa, në anën tjetër, do të mundësohej ujitja e po aq hektarëve gjatë periudhës së thatë. Prodhimtaria bujqësore do të trefishohej dhe benefitet do të ishin edhe në sferën e prodhimit të energjisë, me që do të punonin 5 deri 7 hidrocentrale me fuqi të instaluar në mes 300 deri 400 MGW energji elektrike. Në aspektin gjeokomunikativ, rruga lundruese nga Evropa Veriore deri në Detin Egje do të ishte më e shkurtër për 1.200 kilometra. Autori De (2006) thotë se kostoja e transportit është tregues i rëndësishëm statistikor që shpjegon zhvillimin e tregtisë: shtetet kontinentale i kanë çmimet e transportit 55% më të larta në krahasim me ekonomitë e shteteve bregdetare.<sup>38</sup> Autori tjetër Grigoriou (2007) thotë se përmirësimi i infrastrukturës së shteteve transite do të rriste për rreth 50% tregtinë ndërkombëtare të shteteve kontinentale.<sup>39</sup>

Këto janë disa nga argumentet “pro” ndërtimit të kanalit, të dhëna edhe nga grupi i ekspertëve të Ministrisë së Planifikimit Hapësinor të Serbisë, me ministrin Milan Baçeviq në krye. Megjithatë, gjatë argumentimit asnjëherë nuk mbetën pa u përmendur mundësitë e valorizimit gjeopolitik dhe gjeostrategjik të pozitës natyrore të Serbisë në kontekstin e Gadishullit Ballkanik dhe më gjerë. Kështu, në një prononcim për gazetën serbe “Politika” të datës 27.01.2013<sup>40</sup>, tradicionalisht të afërt me pushtetin, ministri Baçeviq thotë: “Përmes realizimit të këtij projekti Serbia do të bëhej një faktor i rëndësishëm në të gjitha lidhjet komunikative në relacionet në mes të jugut të Evropës dhe të pjesës së mesme dhe perëndimore të kontinentit. Me këtë sistem lundrues i tërë shteti do të lidhej me sistemin Rajna-Majna-Danub, që është më i

<sup>38</sup> De, P. 2006, Trade, infrastructure and transaction costs: the imperatives for Asian economic cooperation, *Journal of Economic Integration*. 21 (4):708-735.

<sup>39</sup> Grigoriou, C. 2007, Landlockedness, infrastructure and trade: new estimates for central asian countries, *Policy Research Working Paper Series*, 43-55, The World Bank.

<sup>40</sup> Gazeta e përditshme “Politika”, Beograd, dt. 27.01.2013.

rëndësishmi në Evropë, por edhe me sistemet lundruese të Ronës e Senës në Francë, si dhe Odrës e Visllës në Poloni e Çeki”. Me ndërtimin e këtij kanali, gjithnjë sipas M. Baçeviq, do të ndryshohej pozita gjeopolitike dhe statusi ndërkombëtar i Serbisë.<sup>41</sup> Baçeviq nuk ngurron të shfaqë haptas aspiratat hegjemoniste, kur thotë se Serbia, nëse ndërtohet kanali, mund të bëhet një superfuqi evropiane, me çka ajo do të shpaguante pozitën shumë të volitshme gjeopolitike.<sup>42</sup>

Në qarqet politike, intelektuale dhe analitike në Serbi, të tillë që janë të afërt me pushtetin dhe e kundërta, shfaqen mendimet pro dhe kundër idesë për ndërtimin e kanalit lundrues. Prof. i Universitetit të Beogradit Zhivadin Joviçiq, për portalin e gazetës së njohur serbe “Danas” e arsyeton idenë për ndërtimin e kanalit, duke e vlerësuar atë si vazhdimësi të ideve “vizionare” të gjeografit serb Jovan Cvijiq, i cili, siç theksuam, në fillim të shek. XX elaboroi idenë mbi mundësinë e lidhjes së Moravës me Vardarin dhe daljen e Serbisë në portin e Selanikut. Profesori Joviçiq në artikullin e tij “Kanal Dunav-Solun nije fantazija”,<sup>43</sup> të shkruar për gazetën “Danas”, argumentet “pro” ndërtimit të kanalit provon t’i shpjegojë në kontekstin aktual gjeopolitik në Evropë në përgjithësi dhe sidomos në Gadishullin Ballkanik dhe aspiratat e Serbisë për integrim në Bashkësinë Evropiane. Sipas tij realizimi i kësaj ideje do të kishte rëndësi shumë të madhe për proceset integruese të shtetit, për shkak të problemeve dhe hamendjeve të shumta, siç janë kriza ekonomike botërore, raportet në mes anëtareve më të zhvilluara dhe atyre më pak të zhvilluara brenda BE-së, si dhe çështjet që kanë të bëjnë me pranimin e vendeve, anëtare të reja, e sidomos me përcaktimin e datës për fillimin e bisedimeve të Serbisë për aderim në Bashkësinë Evropiane.<sup>44</sup> Në këtë kontekst, profesori Joviçiq e sheh ndërtimin e kanalit si argument të fuqishëm i cili do t’i mundësonte Serbisë një rrugëtim më të shpejt drejt anëtarësimit të plotë në BE, dhe përsëri shpjegimin e mbështet në pozitën e volitshme gjeostrategjike dhe territorin-korridor me karakter ndërkontinental që ka Serbia, me çka ajo në mënyrë më energjike do t’i prezantohej Evropës dhe botës.

<sup>41</sup> <http://www.politika.rs/rubrike/Tema-nedelje/Plovni-put-od-Beograda-do-Soluna/Kanalom-nema-ko-da-plovi.lt.html>

<sup>42</sup> <http://bif.rs/2013/10/>“počinju-zvanični-razgovori-o-izgradnji-kanala-Dunav-Morava--Vardar”

<sup>43</sup> <http://www.rs/danasr/>“dijalog/kanal-dunav-solun-nije-fantazija”

<sup>44</sup> Po aty.

## Ana pragmatike kundër idesë megalomane

Brenda qarqeve intelektuale, politike dhe analitike në Serbi hasen edhe qasje mjaft pragmatike e realiste kur bëhet fjalë për idenë e ndërtimit të kanalit Moravë-Vardar. Mahmud Bushatlija, konsulent për investime dhe analist ekonomik, në prononcimin e tij për gazetën serbe “Politika” të datës 27.01.2013, me të drejtë konstaton që ideja për ndërtimin e kanalit është e tejkualuar dhe që në konjunkturën aktuale gjeopolitike dhe ekonomike është një projekt i parealizueshëm. Sipas tij, kjo ide ka qenë grandioze, për rrethanat gjeopolitike të fundit të shek. XIX dhe fillimit të shek. XX, atëherë edhe kur është promovuar për herë të parë. Austrohungarezët e kanë përkrahur këtë ide për të penguar dominimin turk për hyrjen në Detin e Zi dhe dominimin rus përmes Gadishullit të Krimesë.<sup>45</sup> Përveç rrethanave të tjera gjeopolitike që dallojnë nga ato të fillimit të shek. XX, ndërtimi i kanalit lundrues Moravë-Vardar nuk është rentabil as në aspektin ekonomik. Edhe në aspektin teknologjik kjo ide është e tejkualuar meqë kanali lundrues nuk do të kishte kapacitet t’i pranojë anijet bashkëkohore lumore-detare dhe ngarkesat e mëdha.

Ndonëse projekti është ende në fazën preliminare analistët ekonomikë parashohin që ndërtimi i kanalit do të kushtonte prej 15 deri 20 miliardë dollarë. Shumë njohës të rrethanave ekonomike në Serbi tërheqin vërejtjen që ndërtimi i kanalit do ta bënte Serbinë pa nevojë një “robëreshë të borxheve” (dužničko ropstvo), me pasoja ekonomike afatgjate. Miladin Kovačević, bashkëpunëtor në revistën “Analizat makroekonomike” tërheq vërejtjen që Serbia nuk guxon të fillojë këso lloj projektesh të shtrenjta, sepse, për shkak të stërngarkimit me borxhe, mund të përjetojë skenarin grek. Një tjetër njohës i mirë i rrethanave ekonomike në Serbi, profesori Lubodrag Saviq, parasheh një tjetër rrezik që mund të sjellë ndërtimi i këtij kanali. Ekziston mundësia që kanali Moravë-Vardar të përjetojë fatin historik të hekurudhës Beograd–Tivar, me të cilën gjatë ekzistimit të ish-RSFJ-së Serbia ka realizuar kontaktin me det. Kur ishte ndërtuar kjo hekurudhë pretendohet se përmes saj do të zhvillohej transporti nga Hungaria, Rumania, Çekia dhe gjysma e Evropës. Shkatërrimi i Jugosllavisë ka bërë që porti i Tivarit sot të jetë i zbrazët, hekurudha të mos shfrytëzohet, ndërkaq, duke marrë parasysh terrenin e vështirë nëpër të cilin kalon ajo, më e lartë është kostoja për mirëmbajtje se sa përfitimet. Në rastin e projektit lundrues Moravë-Vardar situata është e ngjashme, bile

<sup>45</sup> <http://www.politika.rs/rubrike/Tema-nedelje/Plovni-put-od-Beograda-do-Soluna/Kanalom-nema-ko-da-plovi.lt.html>.

edhe më delikate, meqë duhet një marrëveshje paraprake ndërshtetërore në mes Serbisë, Maqedonisë dhe Greqisë nëpër të cilat do të realizohej ky sistem lundrues. Në kohën kur BE, Greqia dhe Maqedonia janë në krizë, vështirë se mund të paramendohet një marrëveshje trepalëshe ose edhe katërpalëshe (me Bashkësinë Evropiane) për financimin e përbashkët të këtij projekti.

Të gjitha luftërat e zhvilluara në Gadishullin Ballkanik gjatë dy shekujve të kaluar kanë qenë të frymëzuara nga aspiratat hegjemoniste dhe ekspansioniste serbe për pushtim teritorësh dhe nënshtrim të popujve joserbë. Serbia me pozitë natyrore kontinentale shumë herët ka shprehur ambiciet për t'u zgjeruar territorialisht dhe për të dalë në det. Luftërat e saj janë përcjellë me spastrime etnike e gjenocid, ndërsa më së shumti e ka pësuar populli shqiptar, i cili për shkak të karakteristikave gjeostrategjike të truallit gjeoetnik, ka qenë në shënjestër të këtyre pushtimeve. Përveç se me luftëra, qëllimet e veta hegjemoniste dhe ekspansioniste, Serbia ka provuar t'i realizojë edhe përmes projekteve gjigante infrastrukturore, si hekurudha Beograd-Tivar dhe së fundi, përmes idesë së re (të vjetër) të hapjes së kanalit lundrues Danub-Moravë-Vardar-Porti i Selanikut. Edhe kjo projekt-ide sikurse shumica e projekteve të tjera parashihet të kalojë nëpër një pjesë të natyrshme të trungut gjeoetnik shqiptar, siç është Lugina e Preshevës. Edhe pse në rrethanat aktuale gjeopolitike dhe ekonomike në të cilat ndodhet Gadishulli Ballkanik dhe e gjithë Evropa, një projekt i tillë është vështirë për t'u realizuar, aktualizimi i kësaj ideje nga qarqet politike, ekonomike dhe shkencore, tregon vazhdimësinë e ambicieve të Serbisë për dalje në det dhe rëndësinë strategjike të Luginës së Preshevës si segment kyç i kësaj projekt-rruge lundruese. Riaktualizimi i idesë për ndërtimin e kanalit ujq Moravë-Vardar, në kohën kur Serbia është në fazën intensive të kompletimit të kaptinave për aderim në BE mund të shihet si tentim i saj për të faktorizuar edhe më shumë pozitën qendrore në Gadishullin Ballkanik, duke përshpejtuar rrugën drejt anëtarësimit të plotë në BE, por edhe të nxjerrjes së benefiteve maksimale nga dialogu me Kosovën. Në anën tjetër, angazhimi i kompanisë kineze "Gezhouba Group" e cila ka përgatitur studimin e fizibilitetit për ndërtimin e kanalit Moravë-Vardar, por edhe marrëveshja me kompaninë shtetërore ruse për rekonstruimin dhe modernizimin e krahut jugor të hekurudhës ndërkombëtare Beograd-Shkup-Selanik, që ka përfunduar para ca kohe, vë në pah lidhjet e ngushta që Serbia i mban me këto shtete, por edhe rritjen e ndikimit të Rusisë në Ballkan.

Hivzi ISLAMI

Arsim EJUPI

## AGE-LONG SERBIAN ASPIRATION FOR ACCESS TO THE SEA

### Summary

Nations and peoples with access to the seas enjoy great advantages, first and foremost in the development of economics, transportation and commerce. On the other hand, landlocked countries experience difficulties in certain aspects of economic and political development. The latter, occupying continental geographical positions, have to solve this problem through a cooperative policy with their neighbors. Serbia is one of the few landlocked countries, and it has been her long-term and permanent goal to acquire access to the Aegean Sea and the Adriatic Sea. But her ambitions have gone beyond access to the sea, transforming the need for access to the sea into hegemonic goals of territorial expansion and the creation of a “Greater Serbia”. In communist Yugoslavia (under Tito), only Croatia, Montenegro, BiH and Slovenia had access to the Adriatic Sea, while Serbia was finally able to achieve this access to the sea only through the construction of the Belgrade-Bar railway, which was completed in 1975.

This paper will address the issue of Serbia’s access to the sea as an age-old aspiration of Serbian political factors and authors, notably Jovan Cvijic (1865-1927). The well-known paper entitled “Serbia’s Access to the Adriatic Sea” justifies Serbia’s need for access to the Adriatic Sea for economic reasons, but also uses the “argument” of the historic link between Northern Albania and Old Serbia (read Kosovo). Under the pretext of demographic growth and the need for “living space”, Serbia “must, to assure its economic independence, acquire access to the Adriatic Sea and parts of the Albanian coast, either by occupying the territory or by securing economic and transportation rights over this space!” The issue of Serbia’s access to the sea has also been addressed by the Nobel laureate *Ivo Andric* (1892-1975), who in 1939 drafted the special report in which he elaborated Serbia’s long-standing expansionist idea of access to the Adriatic Sea, even by rail, identical to Cvijic’s idea of 1912.

Controlling the longitudinal and transverse lines of communication, was considered of vital geostrategic and geopolitical importance to Serbia. Although the main north-south communication route ran through the Morava and Vardar valleys and was situated within the political boundaries of Serbia at the time, the port of Thessaloniki was considered the most important trading point of this route, but it was within the borders of Greece. Therefore, according to Cvijic, the easiest way to get to the Adriatic Sea was to build a railway through the valleys of Drin and Mati. Despite the daunting



terrain, having to cross the 945 m high mountain pass between the Drin River and the Fan River, which is a tributary of the Mati river, according to him, this valley provides better opportunities for connecting the interior of Serbia with the northern flank of the Albanian coast, which starts from Durres to the south, includes Shengjin, the Buna estuary, Shkodra and Bar to the north, which today is in Montenegro. The first part of the paper discusses Serbia's aspirations for access to the Adriatic Sea, while access to the Aegean Sea via the Morava-Vardar navigation canal is discussed in the second.

**Key words:** Serbia, Serbian hegemony, Cvijic, Andric, Serbia's access to the sea, Adriatic Sea, Aegean Sea, Drin-Mat-Adriatic coast railway, Morava-Vardar canal.

S. Clark LIEU\*

MIDIS BIZANTIT DHE TURQVE–  
Kallipolis / Gallipoli / Gelibolu (1307-1402)

## PROLOG

Vizitorët e monumenteve të Luftës së Parë Botërore te Gadishulli i Galipolit sot vazhdimisht marrin anijen në mes të Eçebatit (Maditosit të lashtë, në osm. Maidos) dhe Çanakalasë (afër Abidosit të lashtë). Gjatë kalimit, ata shohin fjalët ‘18 Mars (On Sekiz Mart)’ të gravura me shkronja të mëdha në pamjen shkëmbore të bregdetit Evropian të fitores së famshme të forcave mbrojtëse të bregdetit osman kundër flotave ushtarake të Antantës në vitin 1915. Data që vërehet më pak është ajo e vitit 1354 e punuar në një pllakëshënim në një tatëpjetë në mes të portit të trageteve në Galipol dhe pushimores së Hamzaköy-it (Fig. 1).



*Fig. 1. Pllakëshënimi për të përkujtuar pushtimin otoman të qytetit më 1354 pas Krishtit me pamje nga plazhet e Hamzaköy (2010, foto nga autori)*

---

\* Clark Lieu është Kryetar i Unionit Akademik Ndërkombëtar (UAI). Është profesor dhe autor i shquar i shumë veprave nga fusha e historisë.

Pak turistë jashtë Turqisë do të mund ta dinin rëndësinë e kësaj date, përveç atyre që mund të jenë bizantine ose osmanë të vonë, ndaj ky punim hulumton natyrën e ngjarjeve që bënë këtë datë domethënëse për Turqinë moderne.

## GALIPOLI PAS PUSHTIMIT KATALAN

Galipoli (gr. Καλλίπολις ‘qytet i bukur’), porti i traqeteve i cili i dha emrin tokës së famshme dhe ekspeditës detare të vitit 1915, gjendet në pikën ku Dardanelet hapen në Detin Marmara. Pavarësisht rëndësisë strategjike, rrymat e forta ajrore që kalojnë nëpërmjet qytetit, të shkaktuara nga dalja e ngushtë e Detit Marmara në Egje nuk e lejuan Kalipolisin-Lampsakosin të jetë një pikëkalim i qartë në antikitet deri në periudhat e vona romake dhe bizantine, kur përmirësimet në dizajnimin e anijeve e zbutën sfidën e kalimit të tyre nëpër këtë vend. Megjithatë, teksa Perandoria Bizantine humbi shumicën e porteve të saja në Levant dhe në pjesën e Turqisë jugore të sotme, përveç Kostandinopojës Galipoli nisi të bëhej i rëndësishëm si bazë detare për bizantinët si dhe një nga pikëkalimet në mes të Azisë dhe Evropës. Kalipolisi-Lampsakosi shumë shpejt zëvendësoi lidhjen antike Sestos–Abidos, të famshme nga legjenda e Leandrit dhe Heros. Lidhja Kalipolis-Lampsakos ishte e njohur përgjatë periudhës bizantine meqë ua mundësonte banorëve të qyteteve si Misia dhe Frigjia lidhjen me qytete në Traki si Adrianopoja, Dimotka, madje edhe Selaniku.

Pasi Kostandinopoja kishte rënë ndaj kalorësve të Kryqëzatës së Katërt si dhe aleatëve të tyre venedikas, Kalipolisi ishte pjesë e masës venedikase për ndarjen e fitimeve; prej këtu vjen edhe emri tingëllues “Gallipoli” në italishten moderne – emër i përbashkët me një qytet në Italinë jugore, po ashtu një koloni greke e dikurshme me emrin Kallipolis.<sup>1</sup> Brenda një kohë të shkurtër (1304-05) qyteti me port u bë qendra e aktiviteteve politike e ushtarake kur ishte i pushtuar nga Kompania e Madhe Katalonase – një forcë mercenare nën udhëheqjen e një kalorësi italo-gjerman, Rutger de Flor. Katalonasit kishin pasur njëfarë suksesi në rikthimin e territoreve bizantine të humbura ndaj turqve. Ndonëse Roger de Flor u vra në fillim të vitit 1305 nga një bashkëqeverisës xheloz, Mihal Paleologu i IX-të, përpjekjet e këtij të fundit për përjashtimin e Katalonasve nga baza e tyre në Galipol dështuan me humbje të mëdha, dhe në korrik të të njëjtit vit, Katalonasit patën një fitore të theksuar ndaj ushtrisë kryesore bizantine në

<sup>1</sup> Reth Bizantinit të lashtë dhe të hershëm shih Luïzu 1956: 11-12 dhe 32-37; Bapheidē, 1970: 96-98, Külzer 2008: 425-27 dhe Lieu 2017: 245-49.

brigjet e lumit Apros. Për fatin e mirë të banorëve të kryeqytetit bizantin, Katalonasit vendosën të nisen për në Greqi, ku flamuri i Kompanisë më vonë do të valonte nga Akropoli në Athinë në vend të shënimit të rrethimit të Kostandinopojës.<sup>2</sup>

Mihal Paleologu i IX-të u thye shpirtërisht pas humbjes ndaj Katalonasve në Betejën e Aproposit dhe vdiq tetë vjet para babait të tij (d. 1320). Në vitet e fundit të udhëheqjes së babait të tij, Andronikut të II-të, dominoi rivaliteti në familje, që çoi te ndarja në fuqi e asaj që mbeti nga Perandoria Bizantine në mes të Andronikut të II-të, i cili udhëhiqte nga Kostandinopoja, dhe nipit të tij, Andronikut Paleologut të III-të (r. 1328-41), që udhëhiqte nga Adrianopoja. Shqiponja dykrenare, e lidhur aq ngushtë me Perandorinë Bizantine e më pas me Rusinë cariste, nuk u zgjodh për të simbolizuar një perandori e cila shihnte edhe nga lindja e edhe nga perëndimi, siç supozohet shpeshherë, por u zgjodh si një formë e thartë e përkujtimit të dy perandorëve rivale.<sup>3</sup> Në vitin 2006, ekzistonin dy specimene të holla të këtij simboli heraldik në formë të dekorimeve arkitekturale në ekspozitë (të patitulluar) në Muzeun Piri Reis në Galipol. (Fig. 2)



*Fig. 2. Shqiponja dykrenare bizantine e përdorur si detaj arkitektural (2006, foto nga autori)*

<sup>2</sup> Rreth pushtimit katalonas të Kalipolisit shih Laiou 1972: 134-57- dhe Lowe 1972: 52-68.

<sup>3</sup> Shih. NICOL, 1988: 249.

Të dyja mostrat kanë shqiponjën dy krenare që mbanë dy sfera në putra për të simbolizuar pushtetin e dyfishtë në të cilin Perandoria krenare e dikurshme e Bizantit tani kishte rënë. Këto kanë gjasë të datojnë nga periudha e udhëheqjes së përbashkët të Andronikut të II-të dhe Androniku të III-të (1320-28), duke pasur parasysh se Galipoli u rindërtua në masë të madhe pas vitit 1391 nga Sulltan Bajaziti, i cili ka shumë pak mundësi të ketë toleruar përfshirjen e shqiponjës dykrenare bizantine madje edhe si dekorim arkitekturor.

Një fytyrë e rëndësishme politike dhe ushtarake në luftërat civile ishte aristokrati i ri në moshë, Gjon Katakuzeni. I lindur rreth vitit 1295, asnjë njeri shteti nuk do ta kishte karrierën e tij aq të lidhur ngushtë me ‘Kallioupolis’ (siç quhej Galipoli në periudhën bizantine) sikur lidhja që e kishte Perandori Gjon Katakuzeni i VI-të (r. 1346-1354), meqë qyteti me port i ofronte atij edhe bazën për ngritje në fuqi, por edhe armikun e tij politik kur u pushtua nga osmanët në vitin 1354. Rreth vitit 1318 Gjoni u martua me Irenën, të bijën e Gjon Asanit të III-të, Carin e Bullgarisë, dhe çifti jetoi në Kallipolis që shpeshherë quhej në greqisht as Καλλιου ‘(qyteti) i Kallias’, ku familja Katakuzeni zotëronte toka. Përmes fjalëve të memoareve të Gjonit, ku fliste për veten në vetën e tretë, ashtu siç ishte zakoni i shkrimit, ne mësojmë për përparësitë dhe mangësitë e jetesës afër një qyteti-porti dhe baze kryesore detare.<sup>4</sup>

Ai kaloi shumicën e kohës në qytetin e Kallias (d.m.th. Galipolit) meqë ishte pozitiv e përshtatshme për kundërshtim të sulmeve të barbarëve, dhe meqë kishte numër të madh të marinarëve nga anijet sepse e gjithë flota ishte e ndalur aty, e banorët plaçkiteshin dhe sulmoheshin kur nuk kishte kush t’i mbronte nga marinarët apo t’ua kthente sulmet. Dikush thoshte, ‘Anarkia detare është më e keqe se zjarri’.

Gjon Katakuzeni ishte mik i Perandorit Andronik Paleologu i III-të, i cili ishte i përjashtuar nga trashëgimia nga gjyshi i tij Androniku i II-të në vitin 1320. Përderisa disa prej aristokratëve të rinj besonin se kjo ishte e padrejtë, shumë të tjerë mendonin se ‘ndryshimi në regjim’ ishte i nevojshëm dhe shumë shpejt Gjoni mbeti në qendër të një *jeunesse dorée* që mbante anën e Andronikut të III-të. Në vitin 1321, Androniku i II-të e bëri guvernator fillimisht të Peloponezitet dhe pastaj të Thesalisë; këto ishin poste të cilat ai nuk i nisi asnjëherë meqë u nis drejt kryeqytetit, duke e lënë gruan e tij nën udhëheqje të Galipolit. Mbështetësit e Andronikut të III-të i bënë qendrat e tyre në Adrianopojë dhe në Dimotkë të Trakisë. Kjo e fundit ishte Plotinopolisi i dikurshëm i themeluar nga Perandori Trajan (r.

<sup>4</sup> Cantac. I,4, 24.16-23; tr. TRONE 1979: 123.

98-117) për nder të Plotinës, bashkëshortes së tij (?-121).<sup>5</sup> Gjendet në rrugën kryesore bizantine nga Adrianopoja në Trajanopolis dhe po ashtu ka një lidhje të mirë rrugore me Galipolin. Qyteti posedonte mbrojtje të mirë jo për shkak të një ‘muri të dyfishtë rrethor’, siç mund të ketë nënkuptuar emri në greqisht, por për shkak të afërsisë së dy qyteteve të fortifikuara, Plotinopolisi dhe Dimotka, që qëndronin përballë njëra-tjetrës. Gjonit dhe grupit të tij të aristokratëve iu bashkua edhe i riu Androniku i III-të. Këtij iu dha kurora përsëri në shkurt të vitit 1325. Lufta civile e kohëpaskohshme nisi dhe vazhdoi deri në kohën kur perandori i vjetër u detyrua të dorëzohet në maj të vitit 1328. Rreth kësaj kohe, si shpërblim për shërbimet e tij, Gjoni u bë i Madhi i Vendit ose Komandant.

Andronik Paleologu i III-të nisi një ekspeditë të madhe për ta rikthyer Prusën (mod. Bursa) nga osmanët, mirëpo kjo përpjekje përfundoi edhe me një tjetër mposhtje bizantine në Pelekanon (10 qershor, 1329). Nikea, vendi i gjykimit i Këshillit të famshëm Ekumenik të vitit 325 në sundimin e Kostandin të I-rë si dhe kryeqyteti i qeverisë Bizantine në mërgim për më shumë se gjysmë shekulli, iu dorëzua turqve në vitin 1331 pa një operacion rrethimi; Nikomedia ra në vitin 1337, e në vitin e njëjtë ra edhe Skutari (turq. Üsküdar), periferia e Kostandinopojës në Bosfor.<sup>6</sup> Gjon Katakuzeni udhëhoqi krahuin e djathtë në Betejën e Pelakanonit dhe pas betejës Androniku deshë ta bënte bashkë-perandor, ndonëse ai e refuzoi propozimin.<sup>7</sup> Në vitin 1335, Gjonin e dërguan te emirët selxhukë të Ajdinit dhe Sarukanit (kjo e fundit përfshinte Magnesinë dhe Lidinë e lashtë) për të kërkuar ndihmë në mënyrë që Perandori ta rikthejë Mitilenin dhe Foçën nga Gjenova. Në këto vizita Gjoni krijoi një shoqëri të ngushtë me Umurin, Emirin e Ajdinit, i cili u paraqit personalisht gjatë vizitës. Ata u bënë aq miq të mirë sa që historian bizantin Nikeforus Gregoras i krahasoi me Orestin dhe Piladin.<sup>8</sup> Një nga vajzat e Gjonit iu propozua Umurit për martesë, por ai refuzoi me argumentin se sipas besimit të tij Islam, martesë do të konsiderohej incest, meqë ai dhe Gjoni ishin ‘vëllezër’.<sup>9</sup>

Androniku vdiq në vitin 1341, në moshën 47 vjeçare, moshë relativisht e re, duke lënë kështu tre djem; i biri më i madh, Gjoni, ishte vetëm nëntëvjeçar. Rrethanat ishin të gatshme për konflikte të gjata të

<sup>5</sup> Rreth Dimotkës, kryeqytetit *de facto* të Perandorisë Bizantine për pjesën më të madhe të periudhës së Paleologës shih BAKIRTZIS, 1987: 51, OUSTERHOUT, R. 1989: 431 dhe SOUSTAL 1991: 240-44.

<sup>6</sup> Shih HOUSLEY 1976: 12-14.

<sup>7</sup> Cantac. II,9, i, 363.9-370.9.

<sup>8</sup> Niceph. Greg. XIII,4, ii, 649.15-17.

<sup>9</sup> Cantac. II,30-31, i, 482.7-495.2.

dinastisë, si dhe mosmarrëveshje civile. Bashkëshortja e dytë e Andronikut ishte Ana, vajza e Kontit Amadeo i V-të i Savojit, dhe ajo donte që regjenti për Gjon Paleologun e V-të të ishte patriarku Gjon Kalekas i XIV-të (*sedis* 1334-47). Megjithatë, shumica mendonin se zgjidhja më e duhur për postin e regjentit ishte Gjon Katakuzeni, mik i mirë dhe njeri i besuar i Perandorit të ndjerë.<sup>10</sup>

Shumica mendonin se Gjon Katakuzeni kishte qenë edhe zgjidhja personale e Andronikut të III-të për të qenë mbikëqyrës dhe regjent i fëmijës që do të lindte, po që se Perandori do të vdiste në kohën kur ishte i sëmurë rëndë në vitin 1330 në Dimotkë, ndonëse më vonë ai e morri veten nga sëmundja.<sup>11</sup>

Ana, Perandoresha trashëgimtare, në fillim e pranoi Gjonin si regjent, mirëpo intrigat e oborrit perandorak e zbehën besimin e saj veçanërisht në kohën kur ai tregoi se ishte efektiv në largimin e plaçkitësve turq nga Trakia dhe zbrapsjen e bullgarëve. Gjersa ishte në Traki, Gjoni u ndal për negociata me kërkuesit [*conquistadors*] e mbetur frenkë të Moresë (d.m.th. Peloponezi), të cilët u konsultuan me të për mundësinë e rikthimit të territorit të tyre, tashmë masivisht të zvogëluar, nën udhëheqjen bizantine. Në fund, Gjon Katakuzeni u rikthye me triumf në Kostandinopojë në shtator të vitit 1341, por iu desh ta linte kryeqytetin para fundit të muajit për t'u kthyer në Dimotkë për t'u përgatitur për pranimin e dorëzimit të Moresë. Armiqtë e tij në kryeqytet u ndeshën me mbështetësit e tij, dhe ata që mundën të ikin te kampi i tij në Dimotkë e bindën ta shpallë veten perandor, gjë që ai e bëri më 26 tetor 1341. Më nuk mund të shmangej një luftë e mirëfilltë civile në mes të një familjeje të madhe aristokrate bizantine dhe mbështetësve të Paleologëve. Pavarësisht prejardhjes italiane, Ana e Savojit u bë udhëheqësja e Shtëpisë së Paleologëve.<sup>12</sup> Asaj iu desh të kërkojë një hua tepër të madhe nga Venediku për ta financuar qeverinë e saj dhe për të vazhduar përpjekjen për fuqi. Senati në Venedik do të pranonte garanci që s'ishte në formën e monedhave bizantine me vlerë të ulur, ndaj Anës iu desh të ofronte gurët e çmuar të kurorës bizantine. Meqë i biri i saj, Gjon Paleologu i V-të (r. 1341 dhe 1354-91) veçse ishte paracaktuar me kurorë në nëntor të vitit 1341, me pak fat gurët e kurorës mbretërore nuk do të duheshin edhe për një gjeneratë tjetër.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Shih NICOL, 1968: nos. 22, 35-103.

<sup>11</sup> Cantac. II,14-20, i, 391.7-427.10.

<sup>12</sup> Shih NICOL, 1994: 90-93.

<sup>13</sup> Shih NICOL, 1988: 259.

## PASHA UMUR DHE GELIBOLI

Të dyja grupet e konfliktit dinastik bizantin u kthyen nga fuqitë e huaja për mbështetje financiare dhe ushtarake. Perandoresha Anë përdori shumë qe kishte huazuar nga Venediku për të siguruar shërbimin e rreth 6.000 turqve selxhukë nga emiri i Sarukanit, por ata ishin më shumë të interesuar për grabitje sesa për mbrojtje të kauzës së saj. Kundërshtari i saj, Gjoni, i cili nuk kishte bazë në kryeqytet, i duhej një aleat i cili mund t'i bashkëngjitej në Traki. Umur Begu, që njihet më mirë si Umur Pasha, emiri i Ajdinit, i cili veçse kishte bërë fushatë për Gjonin kundër Bullgarisë<sup>14</sup> ishte i gatshëm për ndihmë. Umuri kishte për bazë të Emiratit të tij qytetin Ajasoluk, (mod. Seljuk, periferia ngjitur me Efesusin e lashtë), qytet pa bregdet të cilin babai i tij Mehmet Begu c. 1308 e kishte pushtuar. Biri i tij Umuri lindi më 1309, e nga viti 1326 Emirati i Ajdinit përfshinte akropolisin e qytetit antik të Smirnës (Izmiri modern). Babai i Umurit, Mehmet Begu, kishte provuar të 'testonte ujërat' me lundrimin e një flote prej dhjetë anije nga Efesusi në gusht të vitit 1319, por kjo ishte mposhtur nga një flotë e kombinuar e Gjenovës dhe kalorësit e Shën Gjorit [the Hospitallers].<sup>15</sup> Në vitin 1329, Umuri pushtoi fortesën që kontrollonte portin e Smirnës nga aventurieri gjenovez Martin Zakaria. Fortesa dhe porti i kombinuar i ofruan atij qasje më të mirë e më të suksesshme në Egje. Umur nisi ndërtimin e një flote të konsiderueshme, dhe e përdori në dekadën tjetër për të sulmuar ishullin Kios në të cilin Martino Zakarias kishte tërhequr trupat e tij. Kur Martino u zu nga bizantinët, Umuri, që kishte bërë një pakt me të dhe ishte i etur për plaçkë, duke përfshirë edhe skllëvër për shitje në Anatoli,<sup>16</sup> nisi ekspedita kundër territoreve bizantine në Traki (1331) si dhe pronave franke në Greqi sikurse Bodonitsa dhe Negroponte (1332), madje edhe territoreve që tashmë ishin pjesë e Dukatit Katalan të Athinës (1337) që kishte marrëdhënie të mira me osmanët.<sup>17</sup> Rugës për në ishullin Tenedos (mod. Bozcaada), Umuri drejtoi një *razzia* të vogël në Keronez në vitin 1331, ku u kundërshtua nga forcat e Gjon Asanit të Bullgarisë sapo zbarkoi në Galipol.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Rreth shërbimeve të mëhershme të kryera për Gjonin nga ky pirat i famshëm, shih LEMERLE, 1957: 150-51 dhe 160-64 dhe esp. CARR, 2015: 49-55.

<sup>15</sup> Shih LEMERLE, 1957: 30-31 dhe INALCIK, 1985: 186.

<sup>16</sup> Rreth tregtisë së skllëvërve të kryer nga emirate detare dhe rolin e Umurit shih Werner, 1965: 267-69 dhe JACOBY, 1974: 247.

<sup>17</sup> Rreth fushatave kundër Greqisë shih LEMERLE, 1957:116-28.

<sup>18</sup> Cantac. II,28, i, 470.14-73.5. Cf. INALCIK, 1985: 190-91 dhe ZACHARIADOU, 1983: 37-38.



Umuri nisi udhëtimin në vitin 1342 me një flotë prej 380 anijesh dhe 29.000 njerëz nga porti i Smirnës dhe zbarkoi në derdhjen e lumit Maritsa në të cilin gjendej qyteti Dimotka. Siç duket, Umuri bëri rrugë për në Galipol dhe udhëtoi nëpër tokë me shpresë për të takuar Gjon Katakuzenin në Dimotkë. Gjoni kishte lënë këtë qytet strategjik nën udhëheqjen administrative të gruas së tij, Irenës, e cila ishte tepër e çuditur nga vizita e papritur e aleatit turk të bashkëshortit të saj. Meqë nuk e takoi ‘vëllain’ e tij atje, sepse Gjoni kishte shkuar për të takuar *kralin*<sup>19</sup> e serbëve për të ripërtërirë një marrëveshje paqej, Umuri bëri kamp afër Dimotkës për disa muaj, teksa hulumtonte fshatrat në mes të Galipolit dhe Selembrisë, duke u kthyer kështu me numër të madh robërish.<sup>20</sup> Pas kësaj, ai u nis nga perëndimi për të takuar Gjonin, por iu desh të kthehej prapa për shkak të një dimri të ashpër, dhe u obligua të tërhiqej në Azi ku ngjarjet do ta parandalonin kthimin e tij për të ndihmuar ‘vëllain’ e tij bizantin për disa vite.

Me dimrin e vitit 1344-45, Gjon Katakuzeni kishte konsoliduar pozitën e tij në Traki dhe në Keronez, por Galipoli dhe fortesa e Heksamilionit (mod. Eksamil) që ndodhej rreth tridhjetë kilometra në veri të Galipolit, në qafën e Keronezit<sup>21</sup> kishin kaluar te rivali i tij Gjon Paleologu i V-të.<sup>22</sup> Tërheqja e Umur Beg, aleatit të tij më të besueshëm, në vitin 1344, nënkuptonte se Gjon Katakuzeni tani kishte nevojë për aleatë të rinj, veçanërisht për përpjekjet kundër serbëve dhe bullgarëve që mbështetnin rivalin e tij. Megjithatë, Gjoni morri ndihmë nga një kontingjent i vogël turk nga Emiri i Karasit të cilën ai e dërgoi në Aegospotami meqë Galipoli ishte në duar të armiqve.<sup>23</sup> Me të vërtetë është e mahnitshme që Aegospotami, një vend që u bë i famshëm nga disfata e fundit athinase në Luftën e Peloponezit në vitin 405 BCE, ishte ende i njohur me emrin e tij antik në shekullin e 14-të, duke pasur parasysh faktin se vendndodhja e saktë e këtij vendi mbetet çështje diskutimi për debatin studimor modern.<sup>24</sup>

Si kundërpërgjigje për humbjes së Smirnës ndaj Umurit dhe lëvizjet

<sup>19</sup> Fjala *kral* vjen nga Latinishtja *Carolus* – një titull mbretëror në Ballkan që vjen nga Carolus Magnus, d.m.th. Charlemagne.

<sup>20</sup> Cantac. III,56-57, ii, 336-348. Cf. LEMERLE, 1957: 144-79.

<sup>21</sup> Rreth Heksamilionit shih KÜLZER 2008: 409-11. Rreth rëndësisë së vazhdueshme strategjike të fortesës që këshilltarët ushtarakë gjermanë e njohin si Eksomiliokoj në Luftën e Parë të Ballkanit dhe në Luftën e Parë Botërore, shih RHODE 1914: 33-34 dhe Karte 2.

<sup>22</sup> Cantac. III,75, ii, 476.10-12.

<sup>23</sup> Cantac. III,76, ii, 476.13-478.22.

<sup>24</sup> STRAUSS, 1987: 742-44 dhe KÖRPE R. dhe YAVUZ, M.F. 2009: 226.

e tija të më pasme nëpër dheun evropian, venecianët bënë thirrje për formimin e një 'Bashkimi të Shenjtë' (*sacra liga*) kundër Umurit. Një lëvizje-kryqëzatë e përbërë kryesisht nga kalorësit e Shën Gjonit të udhëhequr nga Henri D'Asti, patriarku latin i Kostandinopojës në mërgim (*sedit* 1339-45), pushtoi qytetin e poshtëm të Smirnës në tetor të vitit 1344. Umuri që ishte kthyer nga fushatat e jashtme, pati sukses në mbrojtjen e fortesës kryesore të qytetit, dhe frankët nuk mundën të lëvizin përtej rrethimit të portës. Në pranverën e vitit 1345, kalorësit e Shën Gjonit dhe pjesëmarrësit e kryqëzatës ishin zbrapsur te kështjella me port e Smirnës, dhe rreziku i menjëhershëm që i kanosej Umurit për humbjen e qasjes së vetme në Egje ishte larguar përkohësisht. Tani ai kishte mundësi ta ndihmonte edhe një herë 'vëllain prej gjaku' bizantin.<sup>25</sup> Ai mbërriti me Sulejman Begun, të birin e Emirit të Sarukanit, si dhe një forcë prej 20.000 kalorës për ta ndihmuar Gjonin për betejë kundër aleatëve belgë dhe serbë të Gjon Paleologut. Me fillimin e gushtit, Gjon Katakuzeni ishte në pozitë ku mund ta zinte Kostandinopojën, mirëpo tragjedia ndodhi në atë kohë jashtë mureve të kryeqytetit. Sulejman Begu vdiq nga një sëmundje. Me drojën se babai i tij, Emiri i Sarukanit, do ta mbante Umurin fajtor për vdekjen e princit të ri dhe se do ta sulmonte Emiratin e Ajdinit, ai me shpejtësi prishi marrëveshjen me Gjonin dhe u kthye në shtëpi. Menjëherë pas kësaj kohe, ai nisi një sulm me qëllim të zhvendosjes së kalorësve të Shën Gjonit dhe pjesëmarrësit e kryqëzatës nga fortesa që kontrollonte qytetin e poshtëm dhe portin e Smirnës, por u vra nga një shigjetë e cila përshkoi helmët e tij në maj apo qershor të vitit 1348.<sup>26</sup>

Trimëritë e Umurit do të shndërroheshin në temën e një kënge epike osmane nga Enveri, e kompozuar në vitet e 1460-ta. *Destani (Libri i Trimërive)* siç njihet kjo vepër, krahason zbarkimin e tij të parë në Gelibolu (Galipol) me *ghāzīs*-in e tij në 1331<sup>27</sup> me 'luanin e Zotit' që udhëheq një *xihad*. Zënia e ashpër në momentin e zbarkimit do të bëhej një betejë e madhe në mes të forcave të besimtarëve dhe të pabesëve, këta të fundit të udhëhequr nga *tekfūr*-i (lordi provincial)<sup>28</sup> Asan (i Bullgarisë) i cili udhëhoqi me një ushtri prej pesëdhjetë trupash, duke përfshirë tridhjetëmijë kalorës.<sup>29</sup> Nevoja për të zmadhuar natyrën heroike dhe

<sup>25</sup> Duket se ai ka qenë i aftë edhe të drejtojë një pushtim kundër Filadelfias në vitin 1348. Shih. COUROPOU, 1981: 67-77 dhe ZACHARIADOU, 1981: 78-80.

<sup>26</sup> Ducas, VII,1-3, 51.11-53.21. Cf. ZACHARIADOU, 1983: 41-51 dhe CARR, 2015: 52-53.

<sup>27</sup> MÉLIKOFF-SAYAR 1954: 60-63. (vv. 363-450).

<sup>28</sup> Termi *tekfūr* (nga forma armene *takhavor*) përdoret për t'iu referuar një monarku a udhëheqësi të krishterë si dhe guvernatorëve të fortifikimeve dhe provincave, d.m.th. lordëve të kufijve. Shih MÉLIKOFF-SAYAR 1954: 144.

<sup>29</sup> MÉLIKOFF-SAYAR 1954: 61-62 (vv. 393-424). Për pjekjen jo çdo herë të suksesshme

religjioze të zbarkimit të Umurit në Galipol është e kuptueshme kur merret parasysh se ai ishte i pari komandant i madh turk që zbarkoi në një vend të statusit ikonik në historinë osmane pas vitit 1354 dhe shumë para vitit 1915, ndonëse vetë Umuri nuk ishte osmanli.<sup>30</sup>

Tipari 'i kryqëzatës' i fushatës kundër Umur Pashës nuk u harrua nga fuqitë e krishtera të Perëndimit. Kur mbreti Kostandini i Parë i Heleneve (r. 1868-1923) zbarkoi në Smirnë (Izmir) më 13 qershor 1921 me përpjekjen për të mbështetur politikën e zbehur të kryeministrit të tij të saposhkarkuar nga detyra, Eleutherios Venizelos (b. 1864 - d. 1936) dhe për të konsoliduar udhëheqjen greke në Azinë e Vogël, ai nuk erdhi në bregdet nga porti i zakonshëm por erdhi në vendin ku forcat e fushatës zbarkuan për herë të parë më 28 tetor 1344. Në fund të fundit, Kostandini i I-rë i Heleneve ishte mbreti i parë i krishterë i cili shkeli në dheun e Anadollit që nga koha e Kryqëzatave, por simbolizmi i zgjedhjes që bëri për vendin e zbarkimit u kuptua mirë nga grekët, levantinët dhe turqit që ishin banorë të këtij qyteti mediteran që ishte shumë kosmopolitan dhe tolerant.<sup>31</sup>

## ZGJERIMI OSMAN PËRTEJ BOSFORIT

Falë afërsisë gjeografike dhe aftësive dhe organizimit ushtarak të pakrahasueshëm për kohën, osmanët tashmë ishin bërë një prej aleatëve më të rëndësishëm të cilësdo ndarje në një konflikt të brendshëm për fuqi për bizantinët. Kufijtë e emiratit të tyre që po zgjeroheshin përthekonin kufijtë e Bizantit edhe në Azi edhe (më vonë) në Evropë, dhe i kishin bërë osmanët burimi më i qasshëm për ndihmë për fqinjët e rrethuar, me përjashtim të fqinjëve në Ballkan të cilët përherë kishin agjendën e tyre në secilin intervenim ushtarak. Fati politik i Osmanit, Emirit të parë osman ose osmanli, kishte vuajtur më pak në duart e katalonasve sesa fati i emirëve të tjerë në Anadoll, dhe ai po ashtu kishte rimarrë kontrollin efektiv të tokave afër detit Marmara, që përfshinin mbretërinë antike të Bithinisë. Me largimin e Kompanisë së Madhe Katalonase nga Azia e Vogël në fund të vitit 1304, osmanët patën mundësinë të përqendronin përpjekjet e tyre ushtarake në pushtimin e disa qyteteve bizantine përgjatë kufirit me Bizantin, dhe Bursa (Prusa e lashtë), qyteti më i rëndësishëm nga qytetet që u pushtuan, ra ndaj të birit të tij Orhanit, më 6 prill 1326. Ky qytet kyç u bë kryeqyteti i Emiratit

---

për të analizuar historikisht ngjarjet e dhëna në epin, shih LEMERLE, 1957: 63-74.

<sup>30</sup> Për një shpjegim më pak religjioz dhe idealist të motiveve të Umurit për përpjekjet e tij në ujëra evropiane, shih 1989: 219-22.

<sup>31</sup> SHAW dhe SHAW 1977: 359 dhe MILTON, 2008: 206-07.

Osman (më vonë Sulltanatit).<sup>32</sup> Meqë Umur Pasha dhe ushtria e tij duhej të ktheheshin në Smirnë në vitin 1344, e Galipoli ishte ende në duart e forcave që qëndronin besnike ndaj rivalit të tij, Gjon Katakuzeni kërkoi ndihmë nga Orhani, Emiri i dytë osman (r. 1326-62), ndoshta duke mos e pasur të qartë se kjo lëvizje do ta hapte derën për zgjerim territorial nga ana e këtij emirati ambicioz dhe mirë të organizuar ushtarakisht në humbjen e Bizantit. Për ironi, një fushatë e krishterë kundër Umurit ishte shkaku i ftesës që i bëri Perandori bizantin osmanëve në Traki, me një lëvizje politike që do të kishte pasoja të gjata edhe për Bizantin e edhe për fuqitë perëndimore.<sup>33</sup>

Ka gjasë që turqit nën udhëheqjen e Sulejman Pashës, të birit të Emirit Orhan, kaluan për herë të parë në Traki në vitin 1346 në anije bizantine ose anije të aleatëve të tyre, për të ndihmuar Gjonin kundër serbëve. Megjithatë, turqit ishin më të interesuar për plaçkitje sesa për të ndihmuar aleatët e tyre të rinj, ndaj u kthyen shpejt në shtëpi.<sup>34</sup> Një ushtri e dytë dhe më e madhe turke u nis përgjatë bregdetit Egje drejt Selanikut, por, pas një sulmi të shkurtër në Bullgari, u rikthye me thirrje të Orhanit për shkak të kërcënimeve nga rivalët e tij turq në Anadoll.<sup>35</sup>

Në vitin 1346, fraksionin i udhëhequr nga Ana e Savojit u mposht një herë e mirë. Gjon Katakuzeni u shpall Perandor në Adrianopojë më 21 maj nga Patriarku i Jerusalemit. Ky i fundit shprehu lirshëm mosmiratimin e regjimit në Kostandinopojë. Kjo ngjarje u përcoll me martesën në verën e hershme në mes të vajzës së Gjonit, Theodora, me Orhanin, i cili donte të forconte lidhjet politike me Perandorin bizantin, dhe i cili siç dukej kishte rënë në dashuri me princeshën. Ceremonia e martesës, që ishte e para në mes të një princeshe të krishterë dhe një udhëheqësi mysliman, u krye në Selebri në Detin Marmara, ndonëse Orhani nuk ishte i pranishëm.<sup>36</sup>

Lufta civile u ndal përkohësisht kur Gjon Katakuzeni arriti të hyjë brenda Kostandinopojës dhe të marrë fuqinë. Ai tregoi mëshirë për armiqtë e tij, ndonëse u hidhëruan mbështetësit e tij. E shpalli veten Perandor të Lartë dhe rivalin e tij të ri në moshë Gjon Paleologun e V-të e shpalli partnerin e ri mbretëror, si dhe pasardhës, me të cilin e martoi vajzën e tij Helenën (perandoreshë 1333-1396).<sup>37</sup> Gjonit të VI-të iu vu kurora për herë të dytë më 21 maj të vitit 1347 në festën e përbashkët të shenjtoreve Kostandin dhe

<sup>32</sup> Cf. ÖTÜKEN, 1996: 1-4.

<sup>33</sup> Rreth kësaj shih esp. HOUSLEY, 1992: 64-65.

<sup>34</sup> Cantac. III,90, ii, 552.17-556.6 dhe Niceph. Greg. XIV,11, 741.6-743.

<sup>35</sup> Cantac. IV,4, iii, p. 32.5-24. Cf. INALCIK, 1989: 230.

<sup>36</sup> Cantac. III,95, ii, 585.18-589.11. Rreth kësaj ceremonie bizare shih BRYER, 1981: 471-93.

<sup>37</sup> Cantac. IV,1-2, iii, pp. 8.1-12.2.

Helena, por kurora që u përdor për ceremoninë ishte prej xhami meqë origjinalja kishte mbetur si garanci në Shën Marks në Venedik. Seti mbretëror i darkës, që dikur i ishte huazuar kalorësve të Kompanisë së Madhe Katalonase, tashmë ishte zëvendësuar me enë prej kallaji, plumbi e argjile.<sup>38</sup>

Ndërkohë, osmanët kishin shfrytëzuar rivalitetin e gjatë në mes të Gjenovës dhe Venedikut për të siguruar rrugë detare për zgjerim në Evropë. Përderisa venedikasit i afroheshin Gjon Katakuzenit, gjenovianët u kthyen nga Orhani. Në vitin 1348, gjenovianët e kaluan Bririn e Artë nga kolonia e tyre për në Galata për të sulmuar Kostandinopojën, por u pritën me rezistencë të fortë të organizuar nga perandoresha Irenë, gruaja frikëngjallëse e Gjonit. Tani osmanët kishin bregdetet aziatike të Bosforit nën kontroll dhe ishin në pozitë të fortë për t'i dhënë ndihmë komunitetit gjenovian në Galata. Pavarësisht protestave të bizantinëve dhe venedikasve, osmanët e përfunduan një marrëveshje me gjenovianët, marrëveshja e parë turke me një fuqi perëndimore; shigjetarë osmanë morën pjesë në mbrojtjen e Perës në anije gjenoveze në vitin 1351, kur ajo u sulmua nga venedikasit dhe bizantinët. Në maj të vitit që pasoi, Gjon Katakuzenit të VI-të iu desh të pranonte një marrëveshje paqeje me gjenovezët (e nënshkruar më 6 maj 1352), e cila ndalonte përdorimin e anijeve dhe marinarëve grekë nga venedikasit, rivalët e tyre. Si shpërblim për ndihmën e tyre, turqve iu lejua kalimi nëpër ngushticë në anije gjenoveze; për një vend luftarak që ende nuk kishte marinë të sajën, kjo marrëveshje kishte rëndësi qenësore për qëllimet e ardhshme politike në Maqedoni dhe Traki.<sup>39</sup>

Armëpushimi i brishtë në mes të dy shtëpive udhëheqëse bizantine, Katakuzenëve dhe Paleologëve, u ndërpre nga ambiciet dhe ankesat e Mihail Katakuzenit, të birit më të madh të Gjonit. Ai kishte luftuar me trimëri për kauzën e babait të vet dhe nuk ishte i kënaqur me rolin e rendit të dytë që kishte ndaj rivalit të mëhershëm të babait të tij. Shumë njerëz përreth tij besonin se ai është dashur të jetë zgjedhur si pasardhës i babait të tij në vend të armikut të tij të mëhershëm, Gjon Paleologut të V-të. Megjithatë, Mihaili qëndroi në pozitën e tij atipike të të qenit nën Perandorin por 'më i lartësuar se despoti' për disa vite.<sup>40</sup> Çështja u bë më e tendosur në vitin 1351 kur Gjonit, që nuk ishte i lumtur që ishte caktuar për në Selanik, iu dha në vend të saj një numër qytetesh në Traki, që përfshinin edhe Dimotkën strategjike, që kishte qenë baza kryesore e Katakuzenëve gjatë luftës civile. Mihail Katakuzeni, që tani udhëhiqte nga Adrianopoja, ishte në mospajtim me

<sup>38</sup> Niceph. Greg. XV,11,4, ii, 788.15-21.

<sup>39</sup> LUTTRELL 1988: 122-23.

<sup>40</sup> Cantac. IV,5, iii, 33.4-9.

fqinjë e tij të afërm, dhe lufta civile u rinis në momentin kur Gjoni sulmoi Mihailin në Adrianopojë.<sup>41</sup>

Orhani, që tashmë ishte dhëndri i Gjon Katakuzenit, i erdhi menjëherë në ndihmë të Katakuzenëve. Biri më i madh, Sulejman Pasha, dhe vëllai i tij, Kalili, kaluan nga Azia në Traki në vitin 1352 me një forcë të madhe turke për të ndihmuar zbrapsjen e aleatëve serbë dhe belgë të Paleologut.<sup>42</sup> Rol të madh në lirimin e Mihailit në Adrianopojë pati kjo ndihmë osmane që erdhi në kohë të duhur me forca të udhëhequra personalisht nga babai i tij.<sup>43</sup> Luftime të kohëpaskohshme ndodhën për një periudhë të caktuar kohore, dhe qetësia u rikthye vetëm kur u dha leja që turqit ta përmbysnin pjesën me fshatra.<sup>44</sup> Pas negociatave të Patriarkut Kalistos, që s'dhanë ndonjë rezultat, Gjon Paleologu iku për në ishullin Tenedos pa ndonjë përleshje në fillim të vitit 1353.<sup>45</sup> Mihaili u kurorëzua si bashkëperandor me babanë e tij (r. 1353-57), ndonëse ky i dyti nuk e pëlqeu këtë vendim.<sup>46</sup>



*Fig. 3. Fortesë bizantine te Çimpe / Tzypmē (2010, foto nga autori)*

<sup>41</sup> Cantac. IV,32-33, iii, 237.24-247.15.

<sup>42</sup> Cantac. 34, iii, 247.16-250.1.

<sup>43</sup> Id. 248.11-249.22.

<sup>44</sup> Chalc. I, 17.8-26.4, esp. 18.10-19.2.

<sup>45</sup> Cantac. IV,37, iii, 249.23-254.24.

<sup>46</sup> Id.269.7-270.7 dhe 269.21-270.2.

Si pjesë e ndihmës ndaj bizantinëve, Orhanit ia lejoi Perandori bizantin ta mbante një fortesë si pronë të tij në regjionin e Trakisë. Sulejman Pasha, i biri i Orhanit, solli një forcë të madhe për ta pushtuar Çimpenë afër Bulairit modern në qafën e gadishullit.<sup>47</sup> (Fig. 3)

Pas viti 1353, ai mbajti Çimpenë si një çmim dhe filloi ta përdorte si bazë për operacionet ushtarake që kishte në Traki.<sup>48</sup> Në atë kohë i ishte caktuar edhe *sanxhaku* kufitar i Karasit<sup>49</sup> në bregdetin jugor të Detit Marmara që ishte në kufi me Dardanelet.

Emirati i Karasit ishte krijuar nga turqit e përjashtuar nga katalonasit nga fortesa e Germe, në lindje të Pergamumit.<sup>50</sup> Emirët e Karasit kishin ndikim në ngjarjet në Evropë meqë emirati i tyre përfshinte qytetin me port të Lampsakosit në Dardanele, prej të cilit ata mund të nisnin sulme në bregdetin e Trakisë, që ende ishte në duar bizantine.<sup>51</sup> Gjon Katakuzeni i VI-të, siç e kemi përmendur, morri ndihmë nga Karasi në vitin 1344/5. Ndryshe nga babai i tij Orhani, Sulejman Pasha, sanxhakbeu i ri i Karasit, nuk ndiente besnikëri personale ndaj Gjon Katakuzenit të VI-të. Ai kaloi një forcë të konsiderueshme nëpër Kerme me ndihmën detare të gjenovianëve të cilët kishin nënshkruar marrëveshje me Orhanin në vitin 1354, dhe e ktheu Çimpenë në një pikë të rëndësishme osmane.<sup>52</sup> Ai gjithashtu e shndërroi Heksamilionin në një fortesë të madhe. Heklasmlioni tërësisht dominonte rripin tokësor të gadishullit, dhe humbja e saj e izoloi Galipolin nga pronësitë bizantine në Traki. Një krah i majtë osman nën udhëheqjen e Hājji Ilbegi dhe Evrenuz-it<sup>53</sup> bëri lëvizje drejt Trakisë, duke lënë Sulejmanin për të përforcuar

<sup>47</sup> Rreth problemeve të identifikimit të Çimpenë shih OIKONOMIDES, 1994: 239-48 që sugjeron që të identifikohet me Brakinë që njihet mirë nëpër burime katalonse. Një vend mjaft i njohur si Cimbi ende duket nëpër tabela trafiku në qafën e Keronezit. Shih KÜLZER 2008: 688-89.

<sup>48</sup> Cantac. IV,38, 227.1-16.

<sup>49</sup> Karakshi përshkruhej herë si *bejlik* (provincë) e herë si emirat për shkak të statutit të mëhershëm por dihet sigurt se ishte në listën e sanxhaqeve osmane të krijuar nga Lauro Quirini c. 1430. Shih ZACHARIADOU, 1987: 7. Përkthyer fjalë për fjalë, termi *sanxhak* nënkupton një 'flamur, standard' dhe përdoret për distriktet që përbënin provincat osmane. Për shembull, Rumelia kishte 24 sanxhaqe në vitin 1609. Rreth organizimit të sanxhaqeve shih IMBER, 2002: 184-93.

<sup>50</sup> Pachym. XI,23, iv, 467.25-27. Rreth Karasit shih CARR 2015: 32-37.

<sup>51</sup> Shih ZACHARIADOU, 1993b: 225-28.

<sup>52</sup> Ka një traditë të fuqishme lokale që pohon se kalimi ishte i mundur vetëm për shkak të pagesave tepër të fryra që ju dhanë ekipeve të anijeve gjenoveze, të cilët më vonë do t'i transportonin edhe shtegtesit pas tërmetit. Rreth kësaj, shih pohimet dhe mohimet e cituara nga GIBBONS, 1916: 100, n. 4.

<sup>53</sup> Djali i Isa Beg Prangit dhe me gjasë nga një familje me origjinë bizantine greke, Gazi Evrenuz Beg (d. 1417) ishte një nga *Uc Begler* (lord i kufijve) më të suksesshëm të emiratit të hershëm osman, që shërbeu me lëvdata në pesë emirate dhe sulltanë, si dhe u

qendrën e tij. Kjo ia mundësoi edhe *ghazis*-it të tij nga Çimpe ta rrethonte Galipolin nga toka, dhe një bllokadë efektive të vihej ndaj portit, duke ndaluar kështu anijet nga zbarkimi. Forcat turke të vendosura në pjesën e përparme të Galipolit u vunë nën udhëheqjen e Yakub Ece dhe Ghāzī Fāzil, si dhe një provincë kufitare e re osmane filloi të krijohet rreth qytetit-portit të rrethuar.<sup>54</sup>

## TËRMETI I VITIT 1354 DHE PUSHTIMI OSMAN I GALIPOLIT

Legjenda turke thotë se the luftëtarët myslimanë [*ghāzīs*], duke e pasur të pamundur ta pushtojnë Galipolin meqë ishte tërësisht e mbrojtur nga mercenarë frenkë, vendosën t'i dorëzohen lutjeve për rënien e tij, e më pas, një mëngjes e panë se muret kishin rënë dhe se të gjithë mbrojtësit kishin ikur përmes detit.<sup>55</sup> Në një tjetër tekst hagiografik osman, njeriu i shenjtë, Sejjid Ali Sulltan, i cili shoqëroi ushtrinë osmane në Evropë, ju afrua Galipolit dhe gjëmoi, muret ranë dhe pushtimi turk i Evropës nisi.<sup>56</sup> Ngjarjet e vërteta rreth pushtimi osman të Galipolit ishin shumë më prozaike, por jo më pak të rrezikshme. Në natën e 1-2 marsit, 1354<sup>57</sup>, një tërmet shkatërrues prishi një numër të madh qytetesh përgjatë tërë bregdetit të Trakisë. Duke qenë epiqendra e tërmetit, Galipoli mbeti veçanërisht keq dhe shumë mbrojtës të qytetit bashkë me qytetarët ikën përmes detit në çfarëdo anije që mundën të sigurojnë. Një anije që ishte rrugës për në More u dha kalim një numër të mbijetuarish, mirëpo shumë vdiqën nga ekspozimi duke qenë se nata solli një stuhi të rëndë.<sup>58</sup> Turqit që po kamponin rreth fshatrave nisën të pushtojnë fortesën meqë banorët kishin nisur të largoheshin para tyre. Sulejman Pasha, i cili ishte në Pegai, kryeqyteti i sanxhakut të tij, erdhi menjëherë në vendngjarje, dhe nisi të riparonte muret, si dhe solli banorë të rinj për qytetin e braktisur.<sup>59</sup>

---

nderua për rolin që pat në pushtimin osman të Thesalisë, Maqedonisë, Shqipërisë dhe Greqisë veriore. Shih NICOLLE, 1999: 17-18.

<sup>54</sup> Shih. INALCIK, 1988: 231-34 dhe gjithashtu INALCIK, 1970: 274.75.

<sup>55</sup> INALCIK, 1988: 254.

<sup>56</sup> Historia citohet nga ZACHARIADOU 1999: 7-11, esp. 9. Megjithatë, Kronikat turke kryesisht e kalojnë tërmetit në heshtje, gjë që u lejon ta prezantojnë versionin e tyre të udhëheqjes osmane si një zgjerim të qëndrueshëm dhe pa telashe.

<sup>57</sup> Shoku i tërmetit mund të vërehet në Kostandinopojë. Shih Niceph. Greg. XXVII,67-XXIX,4, iii, 220.19-226.2. Koha e tërmetit bazohet në një shënim në *Breviora Chronica = Chron. 7/13 BK*, i, p. 66. Cf. CHARANIS, 1938: 347-48. Data e vitit 1353 është sugjeruar në një tjetër tekst të mëhershëm. Për argumentin që e mbështet vitin 1354 shih CHARANIS, 1955: 113-17.

<sup>58</sup> Cantac. IV,38, iii, 277.11-278.12.

<sup>59</sup> Id. 278.19-279.4. Cf. NICOL, 1995: 241-42.



Theodore Spandounes (apo Spandonos), një historian grek që shkruante nga Venediku në shekullin e gjashtëmbëdhjetë dhe që përdorte një burim ‘pro-turk’, do t’i konkretizonte thashethemet se ishin gjenovezët ata të cilët i ofruan turqve anijet e nevojshme me çmime të ngritura në kohë për këtë kalim qenësor. Ai gjithashtu fajësoi (gabimisht) Paleologët për ftesën turqve për të kaluar Evropën, si dhe e vendos tërmetin si një ndodhi pas kalimit.<sup>60</sup>

Për ta çuar tutje kauzën e tij, John Paleologo ia dha një nga kunatat e tij jashtëmartese Orhanit, udhëheqësve të turqve, e më pas e pagoi për të sjellë më shumë se 60.000 trupa turke për të ndalur luftën dhe të rikthyer shtëpinë e Paleologëve, ndonëse ai vet ishte i implakur. Sipas historianëve turk në vitin ‘1383’, gjenovezët ishin të angazhuar në transportimin e tyre nga Anadulli në Greqi për 60.000 dukat. Vendi i parë që pushtuan turqit në Evropë ishte Galipoli, të cilin Gjon Paleologu ua dha për detyrë për ta bërë kalimin, dhe i cili ishte afër ‘Eraklesë’. Kur kishte kaluar në anën tjetër, Orhani nisi ta rrethojë Kostandinopojën; Gjon Katakuzeni u detyrua ta dorëzojë fronin dhe të bëhet murg me emrin Joasaph.

Më pas, Gjon Katakuzeni hyri në pallat dhe pagoi Orhanin me shumën që i kishte premtuar. Pas kësaj Orhani deshi të kthehej në Azi apo në Natalia (d.m.th. Anadulli). Por kur ishte gati katër ditë larg Kostandinopojës, jo aq larg nga Galipoli, në ditën para se të nisej, ndodhi një tërmet aq i rëndë saqë gati të gjitha muret dhe ndërtesat në afërsi ranë; dhe falltarët e bindën Orhanin që nuk duhej ta linte Evropën. Orhani u përgjigj: ‘Meqë Zoti e ka hapur rrugën, ne do të qëndrojmë këtu.’

Mitet, legjendat dhe polemikat veçse kishin krijuar ide përreth kësaj ngjarjeje përgjatë një shekulli. Burime turke do të pretendonin tashmë famshëm se Sulejmani ishte inspiruar në një ëndërr të kalonte nga një kontinent në tjetrin në Galipol me rrugën e ndriçuar nga hëna.<sup>61</sup> Viti ‘1354’ tani festohet në Hamzakoj në numra të mëdhenj e modern arabik në një pllakëshënimi e cila ia përkujton vizitorëve se ishte ‘pushtuar’ (e jo zënë për shkak të një fatkeqësie natyrore) në vitin 1354 ‘Geligolu’nun Fethi 1354’. E rëndësishme është që data e dhënë është krishtere, e jo islamike (d.m.th. viti ‘1354’ në vend të vitit ‘775 që nga lindja e Profetit’).

Ka gjasë që koha kur ra Kallipolisi të jetë edhe koha kur fortesa bizantine në Sestos gjithashtu ra në duar osmane. Në vitin 1910, në hyrjen e gërmadhave ende kishte një dhomë të një sekti bektashinjsh e banuar nga një dervish që luante rolin e kujdestarit të varrit të Ghāzī Fazil Begut. Ky

<sup>60</sup> Theod. Spand., *Patritio Constantinopolitano*, 144-45.; trans. NICOL, 1997: 19-20.

<sup>61</sup> NICOL, 1995: 242.

*ghāzī* ishte një nga shoqëruesit e Sulejman Pashës në pushtimin e tij të parë në Evropë.<sup>62</sup>

## ROBËRIA E GREGORIT TË PALAMASË NË GALIPOL

Tërmeti shkatërrues ra në Festën e Ortodoksisë<sup>63</sup> dhe shumë bizantinë pa dyshim se menduan që kjo katastrofë ishte ndëshkim hyjnor për lirinë e Perandorit drejt mësimëve të teologut hezikast, Gregori i Palamasë (1296-1359). Për ironi, peshkopi i Selanikut (*sedis* 1347-59) u gjet si viktimë aksidentale e kësaj fatkeqësie natyrore. Disa ditë pas tërmetit, një grup udhëtarësh grekë, duke përfshirë edhe teologun e famshëm, të cilët po kalonin nga ishulli i Tenedosit drejt hyrjes së Dardaneleve, u detyruan të shkojnë në Galipol për shkak të motit të keq. Vetë përshkrimi që i bën Palamasi kapjes së tyre nga turqit ofron njohuri të mahnitshme të kushteve të vështira të lundrimit në mes të Tenedos dhe Galipolit, si dhe të gjendjes së re politike në Galipol pas tërmetit.<sup>64</sup>

Disa ditë pas atij tërmeti, ne hipëm në një anije tetëqind medimini nga Tenedos; sikur të mos kishte ndodhur kjo kurrë. Meqë na priti një erë e fuqishme, e meqë kapiteni kishte mungesa të thella, ose ndoshta ishte i shtangur, dhe nga ai moment ishte kundër shpëtimit të anijes, ne lundruam menjëherë në një pikë larg Kalipolisit. Pastaj era ndërroi drejtimin dhe nuk po e shtynte anijen. Megjithatë ne nuk u dorëzuam, dhe në vend se të tundeshim nga forca që po na sulmonte, ne u nisëm përkundrejt saj, dhe e gjithë kjo ndodhi gjatë natës dhe në kohë dimri. Duke qenë në rrezik të menjëhershëm, sapo arritëm të vendosim bashkë, si dhe me kurajën dhe veprimet e kapitenit të mirë, i hapëm velat. Duke iu dorëzuar fuqisë së erës – një ere e fuqishme veriu- lejuam të barteshim prapa në Kalipolis. Megjithatë, meqë ai tërmet e kishte vendosur edhe atë qytet në duart e Akaemenidëve, të cilët tani i quajmë turq, ndaj ishte e pamundur për ne të ndaleshim në portin e tyre, e ngadalësuam anijen diku në bregdetin e afërm, duke i lëshuar të gjitha spirancat. Në agim, kur era e veriut ende nuk ishte zbutur, pamë turqit në tokë e në det duke lëvizur në kontingjent, e një numër i tyre duke lundruar me shpejtësi sikur të kishin qenë duke lidhur dy kontinentet e kundërt dhe duke nxituar nga kontinenti lindor për të plaçkitur romakët që jetonin në anën tjetër.

<sup>62</sup> Shih HASLUCK, 1914: 101.

<sup>63</sup> *Chron.* 7/13, BK, i, 66.

<sup>64</sup> Greg. Palam., *Epistula* 5-6, ed. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979: 139-141; tr. SAHAS, 1980: 415.

Gregori dhe udhëtarët tjerë si të dëshpëruar e lutën kapitenin ta kthente anijen mbrapa në Tenedos, por ofertat për dhurata dhe shpërblime ishin të pavlera. Pas një përpjekjeje simbolike për rezistencë, ekipi dhe udhëtarët u zënë rob nga turqit në një anije të afërme. Autoritetet turke ishin të kënaqur me zënien e një pengu aq të dalluar pa ndonjë përpjekje të madhe, ndonëse komuniteti vendor i krishterë kot bëri përpjekje për të ndërhyrë. Gregori dhe grupi i tij u transportuan në Lampsakos në bregdetin aziatik të ngushticës.<sup>65</sup> Gjatë kësaj robërie të shkurtër (1354-55) fillimisht në Lampsakos, e pastaj në kryeqytetin provincial të Pegait, kryeqyteti osman në Bursë, dhe së fundmi në Nike,<sup>66</sup> Gregoi drejtoi diskutime të rregullta teologjike me hetuesit e tij, diskutime që në greqisht titullohen si *Χίονες* (sh.)<sup>67</sup> apo *τασιμώνης* (nj.), nëpërmjet një interpretuesi dhe rreth temave të ndryshme si apostullia e Muhamedit, refuzimi i synetit dhe nderimi ortodoks i ikonave.<sup>68</sup> Megjithatë, pohimi i tij se Muhamedi zgjeroi fuqinë e tij me shpatë dhe plaçkitje, që s'ishte vullnet i Zotit, u ndërpre si një çështje shumë e ndjeshme nga të krishterët që ishin të pranishëm, të cilët tani po jetonin nën udhëheqje myslimane.<sup>69</sup>

## PASOJAT POLITIKE TË RËNIES SË GALIPOLIT

Gjon Katakuzeni i VI-të i bëri ofertë prej 10.000 *hyperpera* Orhanit për rikthimin e Çimpeisë, të cilën në teori Sulejman Pasha e kishte pushtuar në emër të tij, dhe I bëri presion babait të tij Orhanit ta bindte të kthehej në Galipol. Orhani pranoi paratë, duke pasur parasysh se kishte mundësi ta ripushtonte Çimpenë, por rreth Galipolit ai deklaroi se nuk mund të kthente atë që i ishte dhuruar nga një veprim hyjnor. Me siguri që ai nuk kishte aq shumë ndikim në birin e tij, që tani ishte lord i sanxhakut të vet, dhe i cili deklaronte me njëfarë arsytimi se ai nuk kishte pushtuar qytetet në Traki përmes forcës por që vetëm po pushtonte qytete të shkatërruara.<sup>70</sup> Gjon Katakuzeni i VI-të la datën për një takim me Orhanin në Izmit (Nikomedia e mëparshme), por ky i fundit nuk u paraqit në ditën e takimit.<sup>71</sup>

<sup>65</sup> Rreth episodit magjepsës të dialogut religjioz paramodern shih studimin e rëndësishëm të ARNAKIS, 1925: 104-18..

<sup>66</sup> Greg. Palam., *Epistula* 7 (Lampsakos), 10 (Pegai), 12 (Prusa) dhe 18 (Nicaea), ed. cit., 141, 145 dhe 151; trans. Sahas, *Captivity*, 414-16.

<sup>67</sup> Rreth debatit për identitetin e *Χίονες* shih WITTEK, 1952: 305-12 dhe PHILIPPIDIS-BRAAT 1979: 214-18

<sup>68</sup> Greg. Palam., *Dialexis* 5-15, ed. PHILIPPIDIS-BRAAT 1979: 171-83; tr. SAHAS 1980: 419-24. Shih gjithashtu ZACHARIADOU, 1992: 291-93.

<sup>69</sup> Greg. Palam., *Epistula* 28-29, ed. cit. 428-29.

<sup>70</sup> Cantac. IV,38, iii, pp. 279.15-20.

<sup>71</sup> Id. IV,37-38, iii, ff. 279.7-281.18 dhe Niceph. Greg. XXIX,17-18, 234.12-246.6.

Ndërkohë, refugjatë nga qytetet tjera në Gadishullin e Galipolit, muret e të cilëve gjithashtu kishin rënë, erdhën në numra të mëdha në Kostandinopojë. Meqë s'kishte qenë i suksesshëm në rikthimin e Galipolit, Gjon Katakuzeni i VI-të u akuzua nga kundërshtarët e tij që 'kishte dorëzuar perandorinë dhe të krishterët në duart e turqve'.<sup>72</sup> Në këtë moment kritik (22 nëntor 1354), Gjon Paleologu i V-të u rikthye nga mërgimi i tij, dhe kështu erdhi radha që Gjon Katakuzeni i VI-të të mërgonte, fillimisht si një murg-dijetar, e pastaj si diplomat i mirënjohur dhe historian i ngjarjeve të jetës dhe kohës së tij. Largimi i tij nga skena politike ishte një fatkeqësi meqë turqit e adhuronin dhe i frikësoheshin, dhe të gjithë, madje edhe armiqtë e tij, e pranonin se ai ishte një prej perandorëve të rrallë që kishte aftësi të dëshmuara ushtarake.<sup>73</sup>

Meqë kishin shtënë në dorë Galipolin, turqit otomanë tani mund të nisnin sulme dhe zbarkime nëpër gjithë territorin e Keronezit.<sup>74</sup> Përveç ndërtimit të një pike të fuqishme osmane bashkë me përforcime të qëndrueshme në Galipol, Sulejman Pasha mundi edhe të transportojë përtej Azisë nomadë pastoral nga Anadulli të cilët ndihmuan në islamizimin dhe turkizimin e gjithë regjionit të Trakisë, si dhe të 'eksportojë' në Anadoll elementin më rezistent në mes të grekëve. Sipas një prej traditave historike më të hershme osmane, '*Ashik Pasha-zâde*, pas pushtimit të Galipolit, Sulejmani i shkroi babait të tij Orhanit, duke i thënë:<sup>75</sup>

'Tani këtu duhet një numër i madh njerëzish të besimit Islam ashtu që fortesa e pushtuar të rregullohet, dhe fshati përreth të lulëzojë. Na duhen edhe shumë luftëtarë *ghāzi* për ta mbrojtur dhe përforcuar fortesën.' Orhani u pajtua me propozimin. Fillimisht ata deportuan në Rumeli arabët nomadë që kishin ardhur në Karas. Këta qëndruan për një kohë në zonën rreth Galipolit...[gjersa Sulejmani pushtonte zona tjera në Traki]. Imigrantë të rinj vinin çdo ditë nga Karasi. Kur vendoseshin, ata nisnin aktivitete *ghāzi*. Për ta thënë shkurt, Islami u fuqizua aq shumë sa që kur ata sulmonin, të pafetë e kishin të pamundur t'i rezistonin.

Lajmet për rënien e Galipolit ndaj osmanëve nxitën një valë frike dhe pasigurie në komunitetet e ndryshme greke dhe italiane në kryeqytetin bizantin. Në datën 6 gusht

Marko Venieri, magjistrati (apo *bailo*, d.m.th. përfaqësuesi kryesor) i komunitetit venetian në Kostandinopojë, i shkroi magjistratit Andrea

<sup>72</sup> Niceph. Greg. XXIX,27, iii, 242.3-10. Për një diskutim të plotë rreth faktorëve të përfshirë në debatin politik që nisi pas pushtimit osman të Galipolit, shih NECIPOĞLU 2009: 27-29.

<sup>73</sup> Ducas, V,1, 41.12-16.

<sup>74</sup> Id. X,4-5, 65.12-21. Shih. HOUSLEY, 1992: 65-66.

<sup>75</sup> Tr. İNALCIK, 1989: 236.

Dandolo (1343-54) duke e informuar se të gjithë grekët e kryeqytetit ishin aq të shokuar nga paniku saqë ishin të gatshëm ta venin veten nën mbrojtjen e Venedikut, Hungarisë, apo edhe Serbisë.<sup>76</sup> Frika e tyre u arsyetua kur u pa se osmanët po e zgjeronin qëndrueshëm kontrollin mbi qafën e ngushtë të gadishullit nga Galipoli. Sulejman Pasha, i cili kaloi nëpër Helespont deri në Keronezin e Trakisë sikur të kishte qenë duke hyrë në 'koloninë dhe territorin e tij të trashëguar'<sup>77</sup> vdiq në një aksident në Heksamilion në vitin 1358 dhe u varros afër Bulairit (turq. Bolayır). Memoriali i tij dhe xhamia e afërme u dëmtuan rëndë nga të shtënat me zjarr nga anija luftarake HMS Agamemnon më 11 prill të vitit 1915, dhe shumë njerëz besonin se u targetua qëllimisht memoriali, për të cilin shpeshherë e ngatërronin me memorialin e një emri më të famshëm, Sulejmani i Madhërisëm.<sup>78</sup>

Veprimi i shpejtë i Sulejman Pashës për të shtënë në dorë fundin verior të Gadishullit të Galipolit nënkuptonte arritjen te bregu i lumit Maritsa në Traki në vitin 1359, dhe ushtritë osmane patën mundësi ta kërcënojnë Kostandinopojën nga pjesa tokësore e t'i imponojnë pagesa qytetarëve.<sup>79</sup> Fortifikimet tokësore të kryeqytetit bizantin ishin ende sfida të vështira për osmanët, të cilët në vend të tyre u kthen nga zonat më afër ujit.

Vdekja e Sulejman Pashës në vitin 1358 dhe vdekja e babait të tij, Emirrit Orhan në vitin 1362, u dha mundësi fuqive perëndimore ta ndërprejnë këtë katalog fitoresh të pandërprera të osmanëve. Tani që një kalim qenësor nga Azia për në Evropë dukej se ishte krejtësisht në dorën e një fuqie aziatike që s'tregonte mirësjellje as për Bizantin e as për shtetet franke, rëndësia strategjike e Galipolit u theksua edhe më shumë se përpara. Në vitin 1359 përfaqësuesi i Papës (më vonë shenjtor) Pjetër Tomasi (1305-66 CE), peshkopi i mëparshëm i Koronit në More, udhëhoqi një sulm të suksesshëm të kombinuar nga Liga latine dhe bizantine kundër Lampsakosit, sulm i cili rezultoi në shkatërrimin e fortifikimeve të tij. Një përshtkrim i shkurtër i fitores bëhet në biografinë e këtij luftëtari nga ana e Philippe de Mézières, propagandisti energjetik i kryqëzatave si dhe kancelar i Qipros:<sup>80</sup>

<sup>76</sup> E cituar në OSTROGORSKY, 1963: 440. Rreth rëndësisë politike dhe strategjike të humbjes së Galipolit ndaj osmanëve shih JIREČEK 1876: 306-09, JORGA, 1906: 217-18, NICOL, 1988: 298 and INALCIK, 1989: 235.

<sup>77</sup> Niceph. Greg. XXVIII,42, iii, 203.20-23.

<sup>78</sup> I jam mirënjohës Dr. Mehdi Ilhan të Universitetit Nacional Australian në Canberra për këtë informatë rreth dëmtimit që pësoi Xhamia Shehzade Sulejman në vitin 1915.

<sup>79</sup> Shih. ZACHARIADOU 1999: 10.

<sup>80</sup> Philippe de Mézières, *The Life of Saint Peter Thomas III*, ed. SMET 1954: 85.8-15; tr.

Përveç tjerash, njëherë ai përqafoi një sugjerim se ai duhet ta marrë nga turqit një kështjellë që quhej Lampsakos, në një territor më të brendshëm tokësor nga Deti [Egje]; për këtë rast ai përdori anijet e tij si dhe ato të Perandorit. Bashkë me njerëzit e tij ai u nis drejt fortesës dhe e pushtoi me ndihmën e Zotit, me ndihmën e thirrjeve e zjarra e të frymëzuara të përfaqësuesit të Papës, si dhe pas mjaft përpjekjeve dhe shumë rreziqeve. Ata falënderuan Zotin, zbrazën dhe ia vunë fjalën kështjellës, dhe pasi u këshilluan, u nisën drejt anijeve të tyre.

Sulmuesve të krishterë ia zunë pritën osmanët të nxitur nga shkatërrimi i qytetit të tyre, dhe, po qe se kalorësit e Shën Gjonit nuk do të tregonin trimëri, tërheqja e tyre do të shndërrohej në disfatë. Megjithatë, sulmi u konsiderua si fitore e madhe e cila dëshmoi edhe një herë se kontrollimi i detit ia mundësonte të krishterëve ta kthenin sulmin edhe ndaj qyteteve kryesore me port si Lampsakosi ose Galipoli që ishin mirë të mbrojtura.

Prapëseprapë, sulmi në Lampaskos nuk e ndaloi pushtimin osman të territoreve evropiane të Perandorisë Bizantine. Në vitin 1361 ra Dimotka ndaj turqve ndonëse ishte e mbrojtur me ‘mure të dyfishta’. Murati I (r. 1362-1389), i cili erdhi pas Orhanit, dëshmoi se ishte po aq i aftë në udhëheqjen e luftëtarëve sa babai i tij. Gjenerali i Muratit, Lala Shahin, pushtoi Maqedoninë dhe shtoi Filipoli në listën e qyteteve kryesore që tashmë ishin në dorën osmane. Filipoli u bë kryeqytet i Rumelisë (turq. *Rum*, gen. *Rumeli*) – emri që iu dha territoreve evropiane të pushtuara dhe të kolonizuara nga osmanët – term i cili më herët ishte përdorur nga selxhukët e territoreve të mëparshme bizantino-romake në Azinë e Vogël.

## EKSPEDITA E AMADEUT TË VI-TË DHE RIKTHIMI I GALIPOLIT

Suksesi i kalorësve të Shën Gjonit dhe i pjesëmarrësve të ndryshëm në pushtimin e Smirnës nga Umur Pasha në vitin 1384 gjeneroi ngazëllim të konsiderueshëm te anëtarët e Ligës së Shenjtë. Për më tepër, ekspedita e (Shën) Pjetër Tomasit kishte dëshmuar se një qytet me port aq i rëndësishëm si Lampsakosi ishte shumë pak i mbrojtur. Ndryshe nga Gjon Katakuzeni i VI-të i cili do të kërkonte ndihmë nga emirate të ndryshme turke, Gjon Paleologu i V-të, i cili më në fund po udhëhiqte vetë, shumë shpejt u kthye nga Perëndimi Latin ku kishte lidhje të forta familjare. Ai e

dinte shumë mirë se fuqitë e krishtera, e veçanërisht Papati, nuk do t'i ofronte ndihmë serioze pa shërimin e përçarjes së moçme në mes të Kishës Katolike Latine dhe asaj Greke Ortodokse, si dhe pa nënshtrimin e Kishës Greke ndaj autoriteti të Romës. Papa Urbani i V-të (*sedit* 1362-1370) nga Avignoni nisi përkrahjen e një kryqëzate të re në vitin 1363, dhe i bëri thirrje pëlqimit të Kontit Amadeo të VI-të të Savojit, i cili njihej në mënyrë popullore si 'Il Conte Verde' (Konti i Gjelbër - ngjyra e gjelbër ishte ngjyra e tij në dyluftime), i cili kishte lidhje të mira me Dinastinë Paleologo përmes Perandoreshës Anë.<sup>81</sup>

Ekspeditës Savojard iu dha statusi i *passagium generale* (d.m.th. ekspedita e madhe) nga Papa, ndërsa Amadeos iu dha statusi i princit të ekspeditës meqë qëllimi kryesor i planit të tij ishte rikthimi i Tokës së Shenjtë dhe jo vetëm rikthimi i pasurive të kushëririt mbretëror bizantin. Kjo njohje nga Papati e mundësoi dhënien e privilegjeve të veçanta për lëmshë, donacione, subvencione, dhe taksat e Kishës të mbledhura në Qarkun e Savojit. Megjithatë, pjesa më e madhe e financimit erdhi nga borxhe të mëdha nga vetë Konti.<sup>82</sup> Traktati i Bretanjes e realizuar në vitin 1360 në mes të Francës dhe Anglisë po ashtu solli një ndërprerje në Luftën Njëqind Vjeçare, ndaj shumë kalorës ishin të lirë të kërkonin angazhime të tjera.

Flota e Savojardit mbërriti në Negroponte (Evia) në Greqi në mes të gushtit të vitit 1366.<sup>83</sup> Një ekip hulmues nën udhëheqjen e Gaspere di Montmayeur u dërgua në rrethinat e Galipolit<sup>84</sup> dhe raporti i tij duket se e ka bindur Kontin se një sulm nga uji në tokë në qytetin me port ishte i mundur. Flota lëshoi spirancat më 15 gusht 1366, dhe arriti në Galipol pas një jave, pasi u përforcua nga anijet e Francesco Gattilusio, një pirat gjenovez dhe lord i Lesbos (1355-84).<sup>85</sup> Rrugës për në Helespont, Amadeo e takoi Paulus-in, Patriarkun latin të Kostandinopojës, i cili më herët (data 17 prill 1366) u bë përfaqësues i Papës pas priftit-luftëtarit Pjetër Tomas, i cili kishte dije të gjerë rreth punëve të kryeqytetit bizantin.<sup>86</sup> Amadeo e

<sup>81</sup> Shih. NICOL, 1995: 262.

<sup>82</sup> Rreth sfondit politik të Kryqëzatës të Savojardit shih ATIYA, 1938: 381-82.

<sup>83</sup> Burimi kryesor i pushtimit të Galipolit është Jehan Servion, *Geste et chroniques de la Mayson de Savoye*, ed. BOLLATI DI SAINT-PIERRE, 1879: 132-59. Burimet standard përfshijnë DATTA, 1826: 85-104, ATIYA, 1938: 388-89, COX, 1967: 220-211-36 dhe SETTON, 1976: 298-300.

<sup>84</sup> Gaspere di Montmajeur paguhej një shumë të konsiderueshme prej 100 florinj të artë për këtë këshillim. Cf. *Computus* no. 127, 46.

<sup>85</sup> Cf. COX, 1967: 219-220 dhe SETTON, 1976: 298. Rreth përfshirjes së Gattilusios gjithashtu shih MILLER, 1921: 313-353, esp. 316-17.

<sup>86</sup> Rreth Patriarkut Paulus shih sidomos SETTON, 1976: i, 298.

zbarkoi forcën e tij në Galipol më 21 gusht, dhe osmanët bënë përpjekje për parandalimin e zbarkimit por u zbrapsën nga fuqia e sulmit Savojard.<sup>87</sup> ‘Konti i Gjelibër’ më pas urdhëroi që qyteti të rrethohet edhe nga toka e edhe nga deti që të mos largohet askush nga mbrojtësit ose qytetarët. Pas kësaj ai urdhëroi tre sulme, dy nga toka, një nga deti.<sup>88</sup> Megjithatë, para se të mund të fillojnë sulmet, nisi nata. Numrin më të madh ende e kishin anijet turke bashkë me mënyrën për t’i ndaluar sulmet e nisura kundër tyre në ditët e dytë, duke e obliguar kështu Amadeon t’i ndalojë sulmet pas përleshjeve të ashpra dhe të kthehet te siguria e anijeve të tij për një natë të dytë. Ndoshta duke menduar se nuk mund të shpëtonin aq lehtë ose ndoshta duke besuar se nderi që duhej treguar veçse ishte paguar, mbrojtësit u larguan gjatë natës, duke i lënë sulmuesit të mirëpritën nga turmat brohoritëse të krishterëve grekë, teksa sulmuesit po hynin në qytet të dielën, në datën 23 gusht.<sup>89</sup> Shumica e osmanëve që nuk arritën të iknin u masakruan, përderisa trupat e disa kalorësve të krishterë të vrarë gjatë luftimeve dyditore u dërguan në Kostandinopojë ku u varrosën në pjesën gjenoveze të Galatës.<sup>90</sup>

Një Savojard, Xhakomo i Lusernit, u emërua komandant i qytetit të Galipolit menjëherë pas pushtimit të qytetit, një pozitë e cila u mbështet financiarisht nga perandoresha bizantine.<sup>91</sup> Bashkatdhetarit të tij, Ajmone Mihailit, iu besua roli i mbrojtësit të fortesës, andaj edhe të ngushticës.<sup>92</sup> Për ta mbrojtur fortesën, Amadeo la një trup prej tetëdhjetetë *brigandi* dhe dyzet e tre shigjetarë dhe njerëz të armatosur.<sup>93</sup> Lista e faturave dhe shpenzimeve të cilën e mbante kontabilisti i kontit, Antuan Barbieri, është një dokument unik i të gjithë ekspeditës. Llogaritë janë të mbushura me informata tepër të rëndësishme historike dhe shënime të mëposhtme, për shembull, ka shumë gjasë të jenë kompiluar përderisa ekspedita ishte ende në Galipol, e jo pas saj:<sup>94</sup>

Ai (d.m.th. Antuan Barbieri) pagoi në Galipol, sipas urdhrit të lordit

<sup>87</sup> Shenjë e luftimeve të ashpra ishte pagesa e majme e Amadeos nga shuma e tij për një të amputuar, një kalorës nga Strasburgu që kishte shërbyer në Galipol. Cf. *Computus* no. 771, 178.

<sup>88</sup> Servion, *Geste*, ii, 134-35.

<sup>89</sup> Id. 135-36. Cf. ATIYA 1938: 388. Për përfshirjen britanike në ekspeditë, shih LUTTRELL, 1988: 145.

<sup>90</sup> Servion, *Geste*, ii, 150-51. Për vlerësimin turk të impaktit të Kryqëzatës së Amadeut në historinë e Galipolit DEMIR, 2008: 637-51.

<sup>91</sup> *Computus* no. 86, 18.

<sup>92</sup> DATTA, 1826:, Doc. LIII, 204.

<sup>93</sup> *Computus* no. 434, 113. Cf. COX, 1967: 220 dhe n. 42

<sup>94</sup> Id., no. 613, pp. 146-47; tr. SETTON, 1976: 299.



[Amadeo], mbrojtjen e vendit që u përmend për pagat të cilat lordi i detyrohej njerëzve të mbrojtjes. Marrëveshja e kësaj shume u bë në datën 14 qershor [1367], në të cilën ditë ai e dorëzoi kështjellën dhe qytetin e Galipolit te forcat e lordit perandor të Kostandinopojës. Fillimisht ai e pagoi Mihalini, kapitenin e kështjellës së Galipolit, me faturë prej 1.168 florinj, të cilat lordi i detyrohej për paga prej nëntë muajsh dhe 22 ditë, duke filluar me 23 gusht, 1366, dhe duke mbaruar në 13 [duhet të jetë 14] qershor, 1367, gjatë së cilës kohë ai i shërbeu lordit duke e mbrojtur kështjellën e përmendur me një pagë prej 120 florinj për muaj.

Ai pagoi Xhejmsin e Lusernit, kapitenin e qytetit të Galipolit, me faturë prej 1782/3 florinj, të cilat lordi i detyrohej për paga prej tetë muajsh dhe 28 ditësh, duke filluar më 16 shtator, 1366, dhe duke mbaruar me 14 qershor, 1367, gjatë së cilës kohë ai i shërbeu lordit me një pagë prej 20 florinj në muaj...

Fitorja e Amadeos në Galipol, suksesi i parë i ekspeditave që nga Smirna, nuk ia largoi vëmendjen nga motivi i tij personal për kryqëzatën, që ishte ndihma për kushëririn e tij imperial, John Paleologu i V-të. Flota Savojard u nis nga Galipoli më 20 qershor 1367 dhe lundroi nëpër detin Marmara.<sup>95</sup> Mirëpo, para arritjes në Kostandinopojë, Amadeo kishte zbuluar se Gjoni i V-të John V ishte ndalur nga bullgarët gjersa ishte në kërkim të aleatëve të rinj në Ballkan. Pasi i detyroi bullgarët ta lirojnë kushëririn e tij, dhe pasi pati disa suksese të vogla kundër disa pikave të vogla osmane në Detin e Zi, 'Konti i Gjellbërt' u kthye në Galipol. Duke qenë mbrojtës i përhershëm i idesë për kthimin e Kishës Greke në rendin e Kishës Katolike, Amadeo vendosi Paulusin, Patriarkun Latin të Kostandinopojës, në Galipol.<sup>96</sup> Në vitin 1370, Papa Urbani i V-të, i cili kishte pranuar Gjon Paleologun e V-të në rendin katolik para një viti, do t'ia rekomandonte Ugloniusin si Peshkopin (Latin) të Galipolit gjersa Perandori ende ishte në Romë, një tregues i forcimit të vazhdueshëm të pranisë katolike në Galipol, edhe atëherë kur qyteti ju kishte rikthyer bizantinëve.<sup>97</sup>

Humbja e Galipolit pas dymbëdhjetë vitësh ishte një goditje e madhe por jo fatale për osmanët, të cilët kishin konsoliduar pronat e sapofituara në Evropë përmes kolonizimit. Përderisa Gjon Paleologu i V-të ishte i zënë në Romë me misionin e tij të dështuar, Adrianopoja, e cila kishte gëzuar statusin e një kryeqyteti të dytë të Perandorisë Bizantine gjatë kohës së

<sup>95</sup> COX, 1967: 220-39.

<sup>96</sup> *Computus* no. 500, 127.

<sup>97</sup> Demetrius Cydones, *Epistula ad Imperatorem Ioannem Palaeologum*, ed. HALECKI, 1972: 384.

Paleologëve, u pushtua nga forcat e Muratit rreth vitit 1369. Më vonë qyteti u transformua në kryeqytetin osman, Edrenea (nga gr. Ἐδρεναῶν) dhe mbeti në këtë kapacitet deri në vitin 1453, kur kryeqyteti u transferua në Kostandinopojën e sapopushtuar. Pushtimi i Adrianopojës i dha Muratit qasje në luginën Maritisa në perëndim të Filopol (Filopolis) dhe Sofia, dhe me datën 26 shtator 1371, Murati shënoi një fitore mbresëlënëse ndaj një ushtrie të madhe serbe në bregun e lumit Maritisa. Fitorja ishte edhe më e rëndësishme duke e pasur parasysh që Galipoli ishte në duar të krishtera, që tregon se forcat osmane tani ishin të pranishme me numra të mëdha në Evropë. Megjithatë, alternativa ndaj kalimit Lampsakos-Galipol sikurse portet e Detit të Zi ose Bosfori asnjëherë nuk ishin të përshtatshme ose të sigurta për osmanët. Galipoli me të drejtë nisi të njihet si ‘Fortesa e Kostandinopojës’ për bizantinët, si dhe ‘Çelësi i Anadollit ose Rumelisë’ (ose madje edhe Egjeut ose Detit të Zi) për turqit.<sup>98</sup> Filipe de Mezires, kancelar i Qipros në vitet 1360-73, e përshkroi ‘Perandorin e gjorë të Bizantit’ si udhëheqës efektiv të tre qyteteve: Kostandinopojës, Galipolit (të cilin me armë e kishte rikthyer për të Konti i Savojit), dhe Filadelfia,<sup>99</sup> bashkë vende tjera përgjatë udhëheqjes turke.<sup>100</sup>

Fitorja e Amadeos të VI-të të Savojit në Galipol, fitorja e fundit e një fuqie të krishterë në Gadishullin e Galipolit, nderohet me një statujë që tregon Kontin e Gjëlber në qendër të qytetit modern të Turinit (Augusta Taurinorum), kryeqyteti i mëparshëm i Mbretërisë së Savojit, si përkrahës i kryqëzatës në ditët e vona, duke triumfuar mbi sarakenët e vrarë e të plagosur. (Fig. 4)

Nëpër parzmoret dhe mburojat e tyre ishin të gdhendura vargjet kuranore në arabisht (Fig. 5).

Askund nuk përmendet se fama e fitores bazohej në faktin që prej të pabesëve ai e ripushtoi një qytet grek me një emër të qartë italian (Galipoli), e as që të mposhturit ishin turk osmanë dhe mercenarë frenkë.

<sup>98</sup> Cf. ZACHARIADOU, 1999: 10.

<sup>99</sup> Për një kohë Filadelfia kishte qenë qyteti më kryesor në lindje në Azinë e Vogël që ende ishte në duar bizantine. Qytetin ua ktheu bizantinëve katalonasit në vitin 1304, por pas tërheqjes së tyre, qytetin e kontestuan emiratet turke të Germjanit dhe Ajadinit, e në fund qyteti u morr nga Sulltani osman Bejazidi i I-rë në vitin 1390.

<sup>100</sup> Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pelerin*, ed. COOPLAND, 1969 (i): 234:.



*Fig. 4. Statuja e Amadeos të VI-të të Savojit (Konti i Gjellbër) në Turin (2009, foto nga Enrico Morano)*



*Fig. 5. Vargjet kuranore në mburojat e ushtarit otoman të mposhtur nga Amadeos i VI-të i Savojit, detaj nga fig. 4 (2015, foto nga autori)*

## DORËZIMI I GALIPOLIT TE SULLTAN MURATI (1377)

Ashtu siç rrodhën ngjarjet, osmanët arritën ta rikthejnë Galipolin nga bizantinët pa konflikt të hapur. Qyteti me port u bë një gur shahu në një lojë të komplikuar, kësaj radhe duke përfshirë mosmarrëveshje të brendshme edhe në oborrin bizantin e edhe në atë osman. Gjon Paleologu i V-të kishte kuptuar se kishte pak mundësi që Perëndimi të ofronte më shumë ndihmë, dhe me shkatërrimin e idesë për ndihmë nga serbët, ai u bë vasal për Sulltanin osman.<sup>101</sup> Nga vera e vitit 1373, ai po e shoqëronte Muratin në një fushatë në Anadoll. Djali i tij, Androniku, e shfrytëzoi mungesën e babait për t'u rebeluar kundër tij, dhe gjeti një aleat të papritur, Saudi Celebin, djalin e madh të Muratit, i cili ishte i pakënaqur me gjendjen, e që në atë kohë ka gjasë të ketë qenë guvernator i Rumelisë. Rezultati ishte një rebelim i dyfishtë mjaft i çuditshëm në të dyja mbretëritë nga ana e princërve drejtuar prindërve të tyre. Murati dhe Gjoni i V-të u ngutën për t'u kthyer e për ta ndaluar rebelimin. Murati urdhëroi që Saudi të verbërohet në Dimotkë në shtator të vitit 1373, dhe kërkoi që edhe Gjoni i V-të t'ia bëjë të njëjtën birit të tij. Duket se Saudi vdiq nga plagët e rënda, por Androniku u verbërua pjesërisht, dhe shikimin ia riktheu një mjek pas një kohe. Titulli i tij perandorak iu dha vëllait të tij më të ri, Manuelit, i cili u thirr nga Selaniku dhe iu dha kurora e mbretit.

Androniku iku me birin e tij Gjonin në vitin 1376 në Galata te gjenovezët, të cilët për një kohë të gjatë kishin qenë mirënjohës që nuk iu kishte nënshtruar kërkesave të babait të tij për dorëzimin e ishullit të Tenedos ndaj rivalëve të tyre, venecianëve, në vitin 1370. Megjithatë, Androniku e dinte se vetëm përkrahja nga gjenovezët nuk do të mjaftonte, dhe që i duhej ta shkëpuste Muratin nga përkrahja që i bënte babait të tij. Ai e kontaktoi Sulltanin, i ofroi nënshtrim, pagesa, ndoshta edhe dorëzimin e Galipolit.

Murati ishte i gatshëm të ndihmonte në nxitjen e grindjeve përbrenda familjes mbretërore bizantine. Me ndihmën e tij, Androniku u bë zot i Kostandinopojës pas një rrethimi tridhjetedy ditor (? tetor, 1376), dhe pas dorëzimit të tij, Gjoni i V-të u burgos në Kullën Anemas në Kostandinopojë bashkë me dy djemtë e tij më të rinj. Edhe ai arriti të ikë nga burgimi, dhe me ndihmën e Muratit si dhe me ndihmën e vonuar të venecianëve kundër rivalëve të tij gjenovezë, Gjoni i V-të u

<sup>101</sup> Sipas Dem. Cyd., *Oratio*, PG 154.1012D, Osmanët fillimisht ia imponuan një pagesë Perandorisë Bizantine brenda vitit të parë të pushtimit të Galipolit, d.m.th. sapo Gjoni i V-të u bë Perandor i vetëm.

rikthye; nisi një luftë e re civile në mes të John V, të cilin e përkrahte djali I tij më I ri, Manueli, dhe Andronicus-it e djalit të tij Gjonit të V-të, i cili kishte ikur prapë në Galata. Paqja më në fund u rikthye përmes ndërhyrjes gjenoveze dhe presionit nga Murati në prill të vitit 1381. Gjoni i V-të u desh të pajtohej që ta ndante Perandorinë në principata gjysmë të pavarura; ai, me sa duket, do të udhëhiqte nga kryeqyteti, djali i tij Manueli i II-të do të udhëhiqte nga Selaniku (r. 1382-1387), ndërsa Andronikut iu caktuar Selebria në Detin Marmara. Sistemi tatimor i Perandorisë Bizantine u rikthye në marrëveshje meqë dy anët ishin të obliguara nga kushtet e marrëveshjes ta ndihmonin njëra-tjetrën kundër cilitdo sulmuesi përpos ‘Muratit dhe turqve të tij’. Lufta civile përfundoi kur Andronik Paleologu i IV-të (r. 1376-79) bëri përpjekje për ta zgjeruar pjesën e tij dhe u mposht nga babai i tij, Gjoni i V-të. Atij iu morën titujt perandorak, dhe vdiq më 28 qershor, 1385.<sup>102</sup>

Menjëherë pas ndihmës që i dha Andronikut të IV-të për t’u rikthyer në kryeqytet në fund të vitit 1376, Murati kërkoi kthimin e Galipolit, të cilin me gjasë ia kishte premtuar Andronikut ose e kishte llogaritur Murati për përkrahjen në marrjen e pushtetit. Askush nuk e ndjeu më afërsisht këtë kërkesë sesa burri i shtetit dhe njeriu i letrave, Dimitrios Kadones (c. 1324 - c. 1398), që më herët kishte qenë edhe mësuesi i Manuel Paleologut. Ai shkroi një oratori plot emocion kundër rikthimi të Galipolit me një stil që i ngjante oratorisë “Rreth (mosdorëzimit) të Keronezit’ të oratorit athinas, Demostenit.<sup>103</sup> Në fjalimin e tij, Dimitrios Kadones e sheh Galipolin si mburojë e ‘grekëve që kanë mbetur në Evropë’ kundër piratëve dhe barbarëve (d.m.th. të huajve) – që në mënyrë interesante e bënë këtë koment një prej komenteve të para që e bën konfliktin në mes të Bizantit dhe osmanëve një konflikt jo vetëm në mes të Krishterimit dhe Islamit, por edhe në mes të Evropës dhe Azisë.<sup>104</sup> Ai gjithashtu thotë se thashethemet e pritjes së mbërritjes së turqve shkaktuan panik te qytetarët e Kostandinopojës të cilët ndjeheshin se ‘ishin të zënë në një rrjetë barbarësh’.<sup>105</sup> Një shqetësim tjetër ishte edhe mundësia e ndërhyrjes turke te furnizimi me misër nga Mesdheu, prej të cilit tani Kostandinopoja mbështetej në masë të madhe.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Burimi i vetëm i historisë së konfliktit të brendshëm në mes të Gjonit të V-të dhe djalit të tij Andronikut është Chalc. 40.18-52.22. Cf. CHARANIS, 1942-43: 292-94, DENNIS, 1960: 26-112, BARKER, 1967: 19-52 dhe IMBER, 1990: 32-33.

<sup>103</sup> Dem. Cyd., *Oratio*, PG 154.1009-36.

<sup>104</sup> Id. 1012C.

<sup>105</sup> Id. 1013A, shih edhe 1034C/D.

<sup>106</sup> Id. 1029B.

Në vitin 1376, Androniku më në fund u pajtua për dorëzimin e Galipolit te Murati, dhe fortesa u dorëzua para fundit të dimrit të vitit 1377.<sup>107</sup> Dimitrios Kadones, shumë i dëshpëruar, i shkroi një prej miqve të tij, Kaloferos, rreth krizës politike në një letër e cila citohet shpeshherë meqë e përshkruan gjendjen momentale të dëshpërimit.<sup>108</sup>

Po ju njoftoj se unë personalisht ndihem mirë, por po vuaj bashkë me qytetin (d.m.th. Kostandinopojën) për të cilin askush nuk ka ndonjë të mirë për ta treguar. Kjo për shkak se fatkeqësia e vjetër, turqit, të nxitur nga arroganca për shkak të aleancës së fundit që arritën me perandorin e ri kundër babait të vet,<sup>109</sup> janë bërë edhe më të tmerrshëm për ne. Ndonëse e morën Galipolin si kompensim dhe konfiskuan edhe shumë gjëra tjera që na përkisnin neve, e përveç këtyre kërkua edhe një shumë që s'mund ta numërojë askush me lehtësi, ata vazhdojnë të pretendojnë se ende nuk paguhen aq sa meritojnë për ndihmën e tyre. Ata kontrollojnë çdo gjë, dhe ne duhet ose t'i bindemi, ose ta shohim burgun. Kjo është fuqia që ata kanë fituar, dhe ne jemi shembur deri në skllavëri.

Për fat të mirë, bllokada e pritur e ngushticës nuk ndodhi meqë flota osmane e ndalur në Galipol rrallëherë kishte më shumë se 20 anije. Po qe se ngjante ndonjë gjë, tregtarët italianë zakonisht arrinin të kalonin, nganjëherë të mbrojtur nga anijet veneciane, përveç kohës kur Kostandinopoja ishte e rrethuar e që nënkuptonte që sigurimi përreth rritej në masë të madhe. Ndryshe nga dështimi i flotës aleate për t'i kaluar armët turke në vitin 1915, artileria ende nuk kishte përparuar aq shumë në shekullin e katërmëdhjetë sa të prekeshin edhe anijet tregtare nga artileritë osmane në breg. Mirëpo, kjo gjendje do të ndryshonte nga mesi i shekullit tjetër.

Një patrullë e rregullt detare ishte një prej mënyrave më praktike, mos qoftë edhe e vetmja, e fuqive komerciale të perëndimit me të cilat ngushtica mund të mbetej e hapur si dhe të mbahej nën kontroll numri i përforcimeve turke në Evropë. Për të qenë efektive kjo, duhej një bazë më afër Dardaneleve, dhe dy republikat rivale italiane, Venediku dhe Gjenova, kishin qenë të përqendruara nga ishulli i Tenedos, i cili kishte një pozitë të favorshme afër fundit jugor të Helespontit. Deri në shekullin e

<sup>107</sup> Rreth problemit të datës së dorëzimit të Galipolit shih veçanërisht BARKER, 1967: 458-61. Shumica e studiuesve tani pranojnë datën e dorëzimit të vitit 1377.

<sup>108</sup> Dem. Cyd., *Ep.* 25.11-23, ed. Cammelli, i, 58-59. Për përkthim të pjesës së dytë të letrës së famshme, shih NICOL, 1995: 279-80.

<sup>109</sup> Ishte e qartë për të gjithë që Galipoli ju dorëzua lehtësisht turqve për shkak që Androniku kishte nevojë për aleatë për rebelimin kundër babait të tij, Gjonit të V-të.

trembëdhjetë, ky ishull njihej vetëm si strofull e piratëve.<sup>110</sup> Në vitin 1352, Gjon Paleologu i V-të ua dha ishullin venedikasve si garanci për një hua që kishte marrë, dhe më e rëndësishmja është se në vitin 1370 ai ishte i gatshëm ta dorëzonte tërësisht si këmbim për kurorën mbretërore bizantine të lënë peng nga nëna e tij, Perandoresha trashëgimtare Anë. Mirëpo, Androniku e tërhoqi ofertën, dhe ua dorëzoi ishullin gjenovezëve, që rezultoi në nisjen e luftës në mes të dy rivalëve komercialë italianë në vitin 1377, luftë për pronësinë e ishullit me pak popullsi, e që nuk kishte as një liman mirë të punuar. Në këtë mënyrë, dy superfuqitë detare më të mëdha ishin në luftë në kohën e njëjtë të dorëzimit të Galipolit nga Androniku dhe asnjëra nuk mundi të ndërhyjë në dorëzimin e tij, ndonëse humbja e Galipolit do të kishte impakt më të pafavorshëm për tregtinë me Kostandinopojën sesa pronësia e Tenedosit. Tragjedia e shtuar e mungesës së ndihmës ndaj Perandorisë Bizantine nga ana e aleatëve kryesorë të krishterë dhe partnerëve të tregtisë në kohën kur asaj i duheshin më së shumti, vetëm për shkak të grindjeve që kishin për ishullin e Tenedosit, përmendet në letrën e njëjtë të shkruar nga Dimitrios Kadones për Kaloferon.<sup>111</sup>

Kësaj i janë shtuar edhe dallimet në mes të gjenovezëve dhe venedikasve. Perandori u kishte premtuar Tenedosin gjenovezëve kur kishte qenë me ta pasi kishte ikur nga burgu. Por venedikasit, të cilët e kishin parashikuar këtë ngjarje, e pushtuan ishullin, dhe tani që e kanë siguruar ishullin dhe fortesën me mure, ushqim, burra dhe çdo gjë tjetër që e bën një fortesë të pathyeshme, kanë shkuar në shtëpi, duke shpresuar të kthehen në pranverë me galera. Por gjenovezët nuk mund ta mbajnë paqen përderisa rivalët e tyre e kanë Tenedosin, sepse besojnë se në këtë mënyrë ata do ta humbin qasjen për në det si dhe profitet e tregtisë detare, që për ta është më e tmerrshme sesa humbja e vendit të tyre. Andaj ata kanë për qëllim të investojnë në ishull me galera, anije, motorë lufte dhe gjithçka tjetër që investojnë njerëzit që hyjnë në luftë. Ata e bindin edhe perandorin të bashkëpunojë me ta meqë sipas tyre po qe se ai nuk bashkëpunon me ta, ai do të bënte komplot me venedikasit në vjedhjen e tyre dhe do t'i preferonte ata e jo gjenovezët. Për t'i ikur dyshimeve, perandori është pajtuar të bashkëpunojë me ta, dhe në këtë gjendje mjerimi, ai po përgatit armë, municione, motorë lufte e anije, dhe është i obliguar të punësojë ushtarë, që për të është më e vështirë se fluturimi.

Lufta në Chioggia në mes të Venedikut dhe Gjenovës, e cila u luftua tërësisht në ujërat italiane e jo në Egje, i erdhi fundi me shpejtësi përmes

<sup>110</sup> Pachym. X,29, iv, 377.20-23.

<sup>111</sup> Dem. Cyd., Ep. 25.23-44, pp. 59-60

Traktatit të Turinit (8 gusht, 1381). Sipas kushteve të Traktatit, Tenedosi u demilitarizua dhe fortifikimet u rrëzuan. Siç do ta shohim më vonë, Venediku vazhdoi ta përdorte si bazë detare, që ia mundësoi një pozitë të favorshme për ndikimin e ngjarjeve në ngushticë.<sup>112</sup>

Me rikthimin e Galipolit nën kontrollin osman, Khairaddin, bejlerbegu i Rumelisë, ndërtoi një prej xhamive të para të qytetit për ta konsoliduar udhëheqjen islamike.<sup>113</sup> Murati arriti që vjedhurazi ta kalojë një anije të madhe turke anash syrit të patrullës detare venedikase në Dardanele në vitin 1389, dhe efekti i arritjes së këtij përforcimi të madh në Evropë ishte i menjëhershëm dhe vendimtar për politikën ekspansioniste të Muratit në Ballkan. Forcat e kombinuara të serbëve, boshnjakëve, shqiptarëve dhe bullgarëve, që u mbledhën shpejt, u takuan me forcat osmane në të njëjtin vit në Fushën e Kosovës ('fusha e mëllenjave') (15 qershor 1389).<sup>114</sup> Në betejën që pasoi u vra krali serb, por vetë Murati vdiq në kamën e një vrasësi serb gjatë betejës. Megjithatë, pasardhësi i tij, Bajaziti i I-rë (r. 1389-1402), mbledhi forcat e babait të tij, duke lejuar të dyja anët të pretendonin fitoren.

## GALIPOLI SI NJË ARSENAL DHE BAZË DETARE OSMANE

Pasi konsolidoi pushtimet e babait të tij para betejës me pasoja të mëdha, Bajaziti i I-ë u kthye në Azi përmes Galipolit në vitin 1391 për ta fuqizuar bazën e tij kundër rivalëve të tjerë për Sulltanatit. Përderisa ishte në Galipol, ai urdhëroi ndërtimin e një forte të re, 'meqë fortesa e vjetër ishte shembur nga katalonasit dhe turqit'. Në Galipol ai gjithashtu nisi ndërtimin e mirëfillt të një stacioni detar afër një kulle për të mbrojtur 'galerat' e tij, që në fund doli të jetë fatale për Bizantin.<sup>115</sup> (Fig. 6)

Një arsenal i madh u ndërtua më vonë në Galipol, që do të mbetej funksional për pjesën më të madhe të periudhës osmane.<sup>116</sup> Sulltani i ri nisi ta bllokojë Kostandinopojën në vitin 1394, duke e bërë Perandorin Manuel Paleologun e II-të (1391-1425) gati të burgosur në kryeqytetin e vet. Ky rrethim osman i Mbretëreshës së Qyteteve do të zgjaste tetë vite (1394-1402) me pasoja rrënuese për jetën ekonomike edhe të kryeqytetit e edhe të

<sup>112</sup> Rreth Tenedosit shih veçanërisht NICOL, 1988: 296-316 dhe THIRIET, 1952: 323-332.

<sup>113</sup> Cf. DENNIS, 1960: 127.

<sup>114</sup> Shih. INALCIK, *History*, 24 dhe RADOJČIĆ 1931: 241-46.

<sup>115</sup> Ducas, IV,3, p. 41.8-11 (19.11-17; trans. MAGOULIAS 1975: 63.

<sup>116</sup> Rreth kësaj shih kontributin e shkëlqyer të PEPPER, 2000: 300-01.



zonave të tjera të saj.<sup>117</sup> Bajaziti gjithashtu ndërtoi dy prej fortesave osmane më të mëdha në Bosfor për ta dëshmuar praninë osmane në këtë rrjedhë qenësore të ujit. Anadolu Hissar (d.m.th. fortesa e Anadollit) në bregdetin Aziatik të Bosforit gjendej në pikën më të ngushtë ku dy lumenj të vegjël – ‘ujërat e ëmbël të Azisë’- hyjnë në Bosfor. Ndonëse nuk ishte asgjë më shumë se ndërtesë me mure afër një fshati të peshkimit, ajo mund të mbronte limanet e anijeve që përdorshin për zbarkim në Evropë si dhe të funksiononte si ‘syri dhe veshi’ i Sulltanit për shkak të afërsisë me kryeqytetin bizantin.<sup>118</sup>



*Fig. 6. Mbetjet e kullës së madhe otomane që mbronte portin e Galibolit (2010, foto nga autori)*

Ndërtimi ushtarak osman në Dardanele sigurisht se shihej si kërcënim për tregti, dhe dy shtetet e mëdha komerciale, Venediku dhe Gjenova, të hyrat vjetore të të cilave vitin kryesisht nga tregtia me Kostandinopojën dhe regjionin e Detit të Zi, i duhej të nisnin lëvizje parandaluese për ta mbajtur ngushticën të hapur ndaj trafikut komercial.<sup>119</sup> Më 23 qershor 1395, Senati i Venedikut e urdhëroi Kapitenin ose

<sup>117</sup> Rreth këtij pushtimi të Kostandinopojës, i pari pushtim osman i përmasave të mëdha, shih studimin e plotë të HATZOPOULOS, 1995: *përcjell* me bibliografi të detajuar.

<sup>118</sup> PEPPER, 2000: 288-89.

<sup>119</sup> IMBER, 1990: 50-51.

Admiralin (*amiral*) të Gulfit ta shoqëronte ‘varganin e Rumanisë’ nëpër ngushticë meqë anijet e armatosura të turqve tani përbënin një rrezik për tregti.<sup>120</sup> Sipas historianit venedikas Antonio Morosini, Bajaziti armatosi diku rreth gjashtëdhjetë galera dhe galera të vogla me vela. Kjo e shpjegon arsyen përse zona detare, e sidomos vendi për ankorim në Galipol, duhej të zgjeroheshin shumë në mënyrë që të akomodohej ky reparat i madh detar i osmanëve.<sup>121</sup> Në shtator të vitit 1395 gjendja ishte aq kritike saqë Senati I Venedikut vendosi urdhrin për armatosjen e dhjetë galerave me bazë në Negroponte dhe Kretë në mënyrë që të mos humbej kontrolli në det dhe të mos humbej Perandoria e Kostandinopojës. U dha urdhri që flota t’i patrollojë ujërat jashtë Tenedosit, ishulli i cili kontrollonte afrimin me Galipolin.<sup>122</sup>

Para se ta rrethonte Kostandinopojën, Bajaziti kishte pushtuar Mbretërinë e Bullgarisë dhe kishte zënë kryeqytetin Trnovo, duke e vrarë edhe Carin bullgar. Mbreti I Hungarisë, Sigismundi, me dëshpërim bëri lutje për ndërhyrje ushtarake në formë të kryqëzatës për ta larguar valën turke të pushtimeve. Kalorësit që ju përgjigjën thirrjeve të tij ishin kryesisht nga Hungaria dhe Vllahi, por një pjesë e madhe përfshinte edhe kalorës nga Franca dhe Gjermania. Pasi u mblodhën në Hungari, ata marshuan poshtë nëpër luginën e Danubit. E rrethuan Nikopolisin në Danub, ku Bajaziti erdhi me ushtrinë e tij kryesore. Fitorja e tij vendimtare ndaj pjesëmarrësve të kryqëzatave në Betejën e Nikopolisit (25 shtator 1396) edhe një herë e vërtetoi dominimin osman në Ballkan.<sup>123</sup> Sigismundi iku nga masakra e kalorësve të krishterë që ndodhi menjëherë pas humbjes, dhe lundroi poshtë Danubit deri në Det të Zi, duke i dhënë lajmet e hidhura personalisht Perandorit në Kostandinopojë. Në Helespont, osmanët nuk ia ndaluan lundrimin anijes së tij, por atij iu desh ta duronte poshtërimin e parakalimit të të burgosurve të krishterë nga Beteja e Nikopolisit, të cilët u mbajtën si shpërblim në muret e Galipolit, ku u mbajtën për një kohë para se të niseshin për në Azi. Një shqytar i ri, Johan Shiltberger nga Bavaria, shënoi këtë ngjarje në ditarin e tij të detajuar.<sup>124</sup>

Unë isha një prej atyre që mbreti (d.m.th. emiri) i morri si hise të tij, e numri i njerëzve që u vranë atë ditë ishin dhjetë mijë burra. Të burgosurit

<sup>120</sup> *Misti* 43, ff. 73-73v; trans. (French) THIRIET, 1958-61: 207-08 (no. 881)

<sup>121</sup> *Chronique d'Antonio Morosini*, Vol. 1, 4.

<sup>122</sup> *Misti* 43, f. 95; tr. THIRIET, 1958-61: 209-10 (no. 891) dhe *Secr. cons. rog.*, E, f. 120; tr. THIRIET, 1958-61: 210 (no. 892). Cf. HATZOPOULOS, 1995: 33. Rreth demonstrative tjera detare të venecianëve në ngushticë në mes të viteve 1397-99 shih THIRIET, 1959: 364-45.

<sup>123</sup> Shih. NICOL, 1988: 334-35 dhe ATIYA, 1934: 82-97.

<sup>124</sup> Schiltberger, *Reisebuch*, §2, ed. LANGMANTEL 1885: 7.9-26; tr. TELVER, 1879: 6.

e mbretit më pas u dërguan në Greqi në një qytet kryesor të quajtur Adrianopojë, ku u mbajtëm si të burgosur për pesëmbëdhjetë ditë. Pastaj përmes detit na dërguan në një qytet të quajtur Kalipoli (*sic*); ky është qyteti nëpërmjet të cilit turqit kalojnë në det, e aty treqind burra prej nesh u mbajtëm të mbyllur në një kala. Duka i Burgundit (d.m.th. Burgundy) ishte në pjesën e sipërme të kalasë bashkë me të burgosurit që i kishte shpëtuar, e përderisa ishin atje, Mbreti Sigmund (d.m.th. Sigismund) kaloi përderisa shkante në Windisch. Kur turqit e morën vesh, na nxorën nga kalaja dhe na dërguan drejt detit, dhe njëri pas tjetrit e abuzuan dhe përqeshën mbretin, dhe i bënë thirrje të dilte nga varka e të dorëzonte njerëzit e tij; vepronin kështu që ta përqeshnin, e ndërkohë përlësheshin me njëri-tjetrin në det. Mirëpo mbretin nuk e lënduan, dhe kështu ai u largua.

Johani e përmend Galipolin përsëri në një përmbledhje të itinerarit të tij, duke dhënë edhe një përshkrim të shkurtër të qytetit Bursa (Prusa):<sup>125</sup>

Ka një qytet dhe fortesë të quajtur Kalipoli (*sic*); aty kalohet deti i lartë. Unë vet kam kaluar atje për në Turqi. I njëjti det kalohet për të shkuar në Kostandinopojë. Qëndrova tre muaj në qytetin e përmendur, ku njerëzit kalojnë për të shkuar në Turqinë më të madhe. Kryeqyteti i Turqisë quhet Wursa (d.m.th. Bursa). Qyteti ka dyqind mijë kuaj dhe tetë spitale ku pranohen njerëzit, qofshin të krishterë, të pabesë apo hebrenj. Treqind kështjella varen nga ky qytet pa i përjashtuar qytetet kryesore të cilat po i përmend më poshtë...

Një i burgosur nga familjet fisnike ishte Zhan le Meingre, që u burgos nga disfata në Nikopolis por u lirua me kusht nga Galipoli për ta rritur vlerën e shumë sës paguar; ai njihej më shumë si Marshal Busiko meqë më vonë e fitoi titullin e lartë të Marshallit (*Mareschal*) të Francës.<sup>126</sup> Duke pasur shpirt aventurieri, ai ishte i vendosur për hakmarrje për disfatën që përjetuan të krishterët në Nikopolis. Gjatë negociatave për lirimin e të burgosurve, ai mund të jetë takuar me Manuelin e II-të në Kostandinopojë. Kur u kthye në Perëndim, nga Mbretit Charles VI të Francës ai morri mbështetjen për një kryqëzatë të re, dhe ndonëse arriti të mbledhë vetëm një grup prej 1200 burrash, papritmas ju dërguan tetë galera nga Venediku. Pasi lanë Francën në vitin 1399, ekspedita e vogël u rigrupua në Tenedos dhe u përpoq ta kalonte ngushticën.

<sup>125</sup> Id. §33, p. 53.11-20; tr. TELVER, 1879: 39. Një tjetër kalorës francez që u burgos në Galipol pas Nikopolisit dhe më vonë edhe në Bursë ishte Zhan de Nevers, djali i Dukës së Burgundisë. Rreth Zhanit dhe të burgosurve të tjerë nga familjet aristokrate shih VAUGHAN, 1962: 72-73, AITYA, 1934: 98-112 dhe NICOLLE, 1999: 72-76.

<sup>126</sup> *Le livre des fais du Bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut, Mareschal de France et Gouverneur de Jennes*, I, XVI.1-20, ed. LALANDE 1985: 61-62

Osmanët kishin bërë një pritë të dyfishtë në ngushticën e Galipolit. Flota e kryqëzatës ishte tërësisht e rrethuar në ujërat jashtë qytetit me port,<sup>127</sup> ku pas luftimeve të ashpra Busiko u desh të tërhiqej në Tenedos ku flota e kryqëzatës u përforcua edhe me tetë galera gjenoveze dhe dy nga kalorësit e Shën Gjonit.<sup>128</sup> Me flamurin e Notre Dame-it, flota lundroi nëpër ngushticë dhe arriti në Kostandinopojë. Duket se osmanët e kishin parë se nuk duhej ndërhyrë me flotën e përforcuar. Perandori Maunel Paleologu i II-të (r. 1391-1425) me entuziazëm e priti Busikon dhe e nderoi me titullin e Kryeoficeri i Lartë. Perandori bashkë me Kryeoficerin e tij nisën disa sulme të suksesshme kundër disa pikave turke pak të mbrojtura jashtë kryeqytetit,<sup>129</sup> duke treguar çka ende mund të arrihej me forcë perëndimore të mjaftueshme të luftëtarëve të trajnuar e të pajisur mirë, dhe që kontrolli osman i ngushticës në Galipol nuk ishte absolut.<sup>130</sup> Mirëpo, pas një viti (1400) osmanët e forcuan bllokadën<sup>131</sup> dhe Kryeoficeri u obligua të ikë bashkë me Perandorin në një prej anijeve të tij që u nis njëherë për në Venedik e më pas në Francë, ku këta të dy kaluan dy vite duke kërkuar ndihmë nga fuqitë perëndimore, pa ndonjë rezultat.<sup>132</sup> Kështu, Manueli ishte larg kryeqytetit të tij kur një ndryshim i papritur në fatin e osmanëve ndodhi pas dy vitesh, një ndryshim që do të niste një seri ngjarjesh internacionale dhe transkontinentale, e në të cilat Galipoli do të luante një rol të rëndësishëm.

Natyrisht që ngjarja e përmendur ishte mposhtja e papritur e Sulltan Bajazitit në Betejën e Ankarasë në 28 qershor 1402, i cili më pas edhe u zu rob nga udhëheqësi mongol, Timurlane. Bijtë e tij të cilët i ikën robërisë u nisën drejt ngushticës, dhe ata u obliguan ta nënshkruanin një traktat poshtërues me Bizantin përkohësisht të rigjallëruar më 20 shkurt, 1403, në Galipol (Dennis 1967: 79-81). Megjithatë, në këtë kohë fuqia osmane në Evropë (Rumelia) ishte aq e fortë falë kontrollimit të kalimit strategjik në mes të Lampaskosit dhe Galipolit, sa që Kostandinopoja mbeti e përthekuar nga territore të kontrolluara nga osmanët në Evropë e në Azi, ndaj udhëheqësit bizantinë nuk mundën ta përdorin si duhej këtë përmirësim në fatin e qytetit. Fakti që Galipoli mbeti në duar osmane nënkuptonte që Perandoria Osmane mund të vazhdonte të ishte një fuqi detare, ndaj ishte flota e saj ajo që kishte rolin kryesor në pushtimin e fundit të

<sup>127</sup> Id. I, XXXI.45-67, 136-37.

<sup>128</sup> Id. II. 98-105.

<sup>129</sup> Id. I,XXXII.6-XXXIII.167, ff. 139-47.

<sup>130</sup> Për vlerësim të kundërsulmit Franko-Bizantin të vitit 1399 shih NICOL, 1988: 338-39, BARKER, 1967: 162-63 dhe HATZOPOULOS, 1995: 84-92.

<sup>131</sup> *Le livre des fais* I,XXXV.6-54, 12-53.

<sup>132</sup> Id. I,XXXVI.4-74, 154-56.

Kostandinopojës. Ndonëse viti 1354 mund të mos ketë qenë aq i theksuar si datë e rëndësishme në kronikat e Historisë Botërore sikurse viti 1453, pushtimi osman i kalimit strategjik në Galipol në vitin 1354 në fund do ta vuloste fatin e Bizantit si dhe të Ballkanit deri në fillimin e shekullit të kaluar.

*Arta Hallaçi*, përktheu nga anglishtja.

## SHKURTESAT

- CFHB Corpus Fontium Historiae Byzantinae (Washington, D.C. *et al.* 1967-).
- Cantac. Cantacuzenus, John, *Historiae*, ed. L. Schopen, *Ioannis Cantacuzeni ex imperatoris historiarum libri IV*, 3 vols. CSHB (Bonn, 1828-32).
- Chalc. Laonicus Chalcocondyles, *Laonici Chalcocondylae Historiarum Demonstrationes*, 2 vols. ed. E. Darkó (Budapest, 1922-23).
- Chron. Chronica Byzantina Breviora*, ed. P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken*, 3 vols. CFHB XII/1-3 (Vienna, 1976-78).
- Chronique d'Antonio Morosini*  
*Chronique d'Antonio Morosini, Extraits relatifs à l'histoire de France*, Introduction et commentaire par G. Lefèvre-Pontalis, ed. Dorez, 1898 (see Bibliography).
- Computus Computus Anthonii Barberii de expensis passagii Vltramariini*, ed. F.-E. Bollati de Saint Pierre, *Bibliotheca Storia Italiana*, 5 (Rome, 1900).
- CSHB Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, 50 vols. (Bonn, 1828-78).
- Dem. Cyd., *Ep*  
 Demetrius Cydones, *Epistulae*, ed. G. Cammelli, *Démétrius Cydonès Correspondance*, i, Collection Byzantine (Paris, 1939).
- Dem. Cyd., *Oratio*  
 Demetrius Cydones, *Oratio de non reddenda Callipoli*, PG 154. 1009-36.
- Ducas Michael Ducas, *Historia Byzantina (Historia Turco-Byzantina)*, ed. V. Grecu, *Istoria Turco-Bizantina“ (1341-1462)* (Bucharest, 1958).
- Greg. Palam., *Epistula*  
 Gregorius Palamas, *Epistula ad ecclesiam suam*, ed. and trans. Philippidis-Braat 1979: 135-165.
- Greg. Palam., *Dialexis*  
 Gregorius Palamas, *Dialexis*, ed. and trans. Philippidis-Braat 1979: 167-85.
- Misti Misti Senatus* see Thiriet 1958: 10 in Bibliography.
- Niceph. Greg.  
 Nicephorus Gregoras *Historia Byzantina*, eds. L. Schopen and I. Bekker, CSHB (Bonn, 1829).

- Pachym. Georgius Pachymeres, *Historiae Relationes*, eds. and transs. A. Failler, and V. Laurent, *Georges Pachymères, Relations Historiques*, 5 vols. CFHB XXIV/1-5 (Paris, 1994-2000).
- PG *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, ed. J.P. Migne, 166 vols. (Paris, 1857-1866).
- Schiltberger, *Reisebuch*  
Schiltberger, *Reisebuch*, ed. V. Langmantel, *Hans Schiltbergers Reisebuch* (Tübingen, 1885).
- Secr. cons. rog*  
*Secreta consilii Rogatorum* see Thiriet 1958:12 in Bibliography.
- Servion, *Gestez*  
Jehan Servion, *Gestez et chroniques de la Mayson de Savoye*, ed. Bollati di Saint-Pierre, 1879 (see under Bibliography).

## BIBLIOGRAFIA

- Arnakis, G. 1925. 'Gregory Palamas among the Turks', *Speculum* 26: 104-18.
- Anarkis, G., 1952 'Gregory of Palamas, the Χίovες and the fall of Gallipoli', *Byzantion* 22 () 305-12.
- Atiya, A.S. 1934. *The Crusade of Nicopolis* (London: Methuen).
- Atiya, A.S. 1938. *The Crusade in the Later Middle Ages* (London: Methuen).
- Bakirtzis, Ch. 1987. 'Western Thrace in the early Christian and Byzantine periods: results of archaeological research and the prospects, 1973-87', *Byzantinische Forschungen* 14/1: 43-58.
- Barker, J.W. 1967. *Manuel Palaeologus (1391-1425) - A study in Byzantine Statesmanship* (New Brunswick: Rutgers University Press)
- Bollati de Saint Pierre, F.-E. 1900 (ed.) *Computus Anthonii Barberii de expensis passagii Vltramarinii*, Bibliotheca Storia Italiana, 5 (Turin: Fratelli Booca Librai di S. M.).
- Bapheidēs, K.D. (Βαφειδης, Κ.Δ.) 1970. 'Ανάλεκτα Καλλιπόλεως', *Thrakika* 44: 32-135.
- Bryer, A.A.M. 1981. 'Greek historians on the Turks: the case of the first Byzantine–Ottoman marriage', in R.H.C. Davis and J.M. Wallace-Hadrill (eds.), *The writing of history in the Middle Ages. Essays presented to R.W. Southern* (Oxford: Clarendon Press) 471-93.
- Cammelli G. 1939 (ed.) *Démétrius Cydonès Correspondance*, i, Collection Byzantine (Paris: Les Belles Lettres)
- Carr, M. 2015: *Merchant Crusaders in the Aegean 1291-1352* (Woodbridge: The Boydell Press).
- Charanis, P. 1938. 'Les *Brax<sup>o</sup>a Xronikā* comme source historique', *Byzantion* 13: 335-62.
- Charanis, P. 1942-43. 'The strife among the Palaeologi and the Ottoman Turks, 1370-1402', *Byzantion* 26: 286-314.
- Charanis, P. 1955. 'On the date of the occupation of Gallipoli by the Turks',

- Byzantinoslavica* 16: 113-17.
- Coopland, G. (ed.) 1969. *Philippe de Mézières, Le Songe du Vieil Pelerin*, ed. 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press)
- Couroupou, M. 1981. 'Le siège de Philadelphie par Umur Pacha d'après le manuscrit de la Bibl. Patriarcale d'Istanbul, Panaghias 58\*', in *Geographica Byzantina sous la direction d'Hélène Ahrweiler* (Paris: Centre de recherches d'histoire et de civilisation byzantines) 67-77.
- Cox, E.L. 1967. *The Green Count of Savoy - Amadaeus VI and the Transalpine Savoy in the Fourteenth Century*, (New Jersey: Princeton University Press).
- Datta, P. 1826. *Spedizione in Oriente di Amadeo* (Turin: Per Aliana e Paravia).
- Demir, M. 2008. 'B'izans devleti'nin Osmanlılara karşı Gelibolu Yarımadası ile ilgili son umudu: Kont Amadeo', in idem (ed.), *Çanakkale Savaşları Tarihi*, II (Istanbul: Değişim Yayınları) 637-51.
- Dennis, G.T. 1960. *The reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica, 1382-1387* *Orientalia Christiana Analecta* 159 (Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum),
- Dennis, G.T. 1967. 'The Byzantine Turkish Treaty of 1403', *Orientalia Christiana Periodica* 33: s72-88.
- Dorez, L. 1898. *Chronique d'Antonio Morosini, Extraits relatifs à l'histoire de France*, Introduction et commentaire par G. Lefèvre-Pontalis, texte établi et traduit par L. Dorez (Paris: Librairie Renouard).
- Failler, A. 1999 (ed.) *Georges Pachymères, Relations Historiques* IV (Paris: Institut Français d'Études Byzantines)
- Gibbons, H.A. 1916. *The Foundation of the Ottoman Empire - A history of the Osmanlis up to the death of Bayezid I (1300-1403)* (Oxford: Clarendon Press)
- Greco, V. 1958. *Istoria Turco-Bizantina (1341-1462)* (Bucharest: Editura Academiei Republicii Populare Romine)
- Halecki, O. 1972. *Un Empereur de Byzance à Rome*, 2nd edn (London: Variorum Reprints)
- Hasluck, F.W. 1914 (publ. 1916). 'Distribution of the Bektashi', *Annual of the British School at Athens* 21: 84-124..
- Hatzopoulos, D. 1995. *Le premier siège de Constantinople par les Ottomans (1394-1402)* (Montréal: Université de Montréal)
- Housley, N. 1996. *Documents of the Later Crusades* (Basingstoke: Macmillan)
- Housley, N. 2002. *Religious Warfare in Europe, 1400-1536* (Oxford: Oxford University Press).
- Housley, N. 1992. *The Later Crusades 1274-1580 - From Lyons to Alcazar* (Oxford: Oxford University Press).
- Imber C., 1990. *The Ottoman Empire 1300-1481* (Istanbul: Isis Press).
- Inalcik, H. 1970. 'The emergence of the Ottomans' in P.M. Holt *et al.* (eds.) *The Cambridge History of Islam, Vol. 1 The Central Islamic Lands* (Cambridge: Cambridge University Press) 263-91
- Inalcik, H. 1985. 'The rise of the Turcoman maritime principalities in Anatolia, Byzantium, and Crusades', *Byzantinische Forschungen* 9 (1985) 179-217.

- Inalcik, H. 1989. 'The Ottoman Turks and the Crusades' in H.W. Hazard and N.P. Zacour (eds.), *A History of the Crusades VI The impact of the Crusades on Europe* (Madison: University of Wisconsin Press).
- Jacoby, D. 1974. 'Catalans, Turcs et Vénitiens en Roumanie (1305-1332): un nouveau témoignage de Marino Sanudo Torsello', *Studi Medievali*, 3rd Ser. 15: 217-61.
- Jireček, C.J. 1876. *Geschichte der Bulgaren* (Prague: F. Tempsky).
- Jorga, N. 1906. 'Latins et grecs d'Orient et l'établissement des ue, Turcs en Europe', *Byzantinische Zeitschrift* 15: 179-222.
- Külzer, A. 2008. *Ostthrakien (Eurōpē)*, TIB 12 (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).
- Körpe R. and Yavuz, M.F. 2009. 'The location of Aigospotamoi' in C.Ö. Aygün (ed.) *SOMA 2007: Proceedings of the XI Symposium of Mediterranean Archaeology, Istanbul Technical University, 24-29 April 2007*, British Archaeological Reports International Series no. 1000 (Oxford: British Archaeological Reports) 226
- Laiou, A.E. 1972. *Constantinople and the Latins* (Cambridge MA: Harvard University Press).
- Lalande, D. 1985 (ed.) *Le livre des fais du Bon messire Jehan le Maingre, dit Bouciquaut, Mareschal de France et Gouverneur de Jennes*, I, XVI.1-20 (Paris and Geneva: Droz).
- Langmantel V. 1885 (ed.), Schiltberger, *Hans Schiltbergers Reisebuch*, (Tübingen: Litterarischer Verein in Stuttgart)
- Lemerle, P. 1957. *L'Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident: recherches sur "La Geste D'Umur Pacha"* (Paris: Presses universitaires de France).
- Lieu, S.N.C. 2017: 'From Kallipolis to Gallipoli- What is in a Name' in E. Minchin and H. Jackson (eds.), *Text and the Material World, Essays in Honour of Graeme Clarke*, Studies in Mediterranean Archaeology, PB 185 (Uppsala: Astrom Editions): 243-54.
- Lieu, S.N.C. and Sheldon, J.S. 2016. "'Damn the Dardanelles!' (Admiral Lord Fisher, 5<sup>th</sup> May, 1915) – Vel Onomastica Callipolitana" in S.N.C. Lieu and P. McKechnie (eds.) *Aspects of the Roman East. Volume II – Papers in Honour of Professor Sir Fergus Millar FBA* (Turnhout: Brepolis): 146-191.
- Luīzu K.G. (Λουϊζου, Κ.Γ.) 1956. "Ιστορία Καλλιπόλεως Ανατολικής Θράκης", *Thrakika* 25: 7-148.
- Lowe, A. 1972. *The Catalan Vengeance* (London: Routledge Kegan Paul).
- Luttrell, A. 1988. 'English Levantine Crusaders, 1363-1367', *Renaissance Studies* 2/2: 143-53
- Luttrell, A. 1993. 'Latin responses to Ottoman expansion before 1389', in Zachariadou (ed.), 1993: 122-23.
- Magoulias, H.J. 1975. *Decline and Fall of Byzantium to the Ottoman Turks by Doukas* (Detroit: Wayne State University Press)
- Mélikoff-Sayar, I. 1954: *Enveri, Le Destān d'Umūr Pacha (Düsturnāme-i Enverī)* (Paris: Presses universitaires de France)



- Miller W. 1921. 'The Gattilusj of Lesbos (1355-1462)', in idem, *Essays on the Latin Orient* (Cambridge: Cambridge University Press) 313-353..
- Milton, G. 2008. *Paradise Lost: Smyrna 1922 - The Destruction of Islam's City of Tolerance* (London: Sceptre)
- Necipoğlu, N. 2009. *Byzantium between the Ottomans and the Latins - Politics and society in the Late Empire* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nicol, D.M. 1968. *The Byzantine Family of Kantakouzenos (Cantacuzenus) ca. 1100-1460. A Genealogical and Prosopographical Study* (Washington DC).
- Nicol, D.M. 1988. *Byzantium and Venice - A study in diplomatic and cultural relations* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nicol, D.M. 1994. *The Byzantine Lady: Ten Portraits 1250-1500* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nicol, D.M. 1995. *The Last Centuries of Byzantium 1261-1453*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nicol, D.M. 1996. *The Reluctant Emperor - A biography of John Catacuzene, Byzantine Emperor and monk* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Nicol, D.M. 1997. *Theodore Spandones, On the origin of the Ottoman emperors* (Cambridge: Cambridge University Press)
- Nicolle, D. 1999. *Nicopolis 1396 - The Last Crusade* (Botley, Oxford: Osprey History)
- Oikonomides, N. 1994. 'From soldiers of fortune to Gazi warriors: The Tzympe affair' in C.J. Heywood and C. Imber (eds.), *Studies in Ottoman history in honour of Professor V.L. Ménage* (Istanbul: Isis): 239-48.
- Ostrogorsky, G. 1963. *Geschichte des byzantinischen Staates*, 3rd edn. Handbuch der Altertumswissenschaft XII.1.2 (Munich: C.H. Beck)
- Ousterhout, R. 1989. 'The Palaeologan Architecture of Didymoteicho', *Byzantinische Forschungen* 14/1: 431-442,
- Ötügen, Y. 1996: *Forschungen im nordwestlichen Kleinasien. Antike und byzantineische Denkmäler in der Provinz Bursa*, Istanbulur Mitteilungen, Beiheft 41 (Tübingen: Ernst Wasmuth Verlag).
- Pepper, S. 2000. 'Ottoman military architecture' in J.D. Tracy (ed.) *City Walls: the urban enceinte in global perspective* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Philippidis-Braat, A. 1979. 'La captivité de Palamas chez les Turcs: dossier et commentaire', *Travaux et Mémoires*, 7 (Paris: Éditions E. de Boccard) 109-221.
- Radojčić N. 1931. 'Die griechischen Quellen zur Schlacht am Kosovo Polje', *Byzantion*, 6: 241-46.
- Rohde, (Lt.) H. 1914. *Die Operationen an den Dardanellen im Balkankriege, 1912/13* (Berlin: Verlag von R. Eisenschmidt).
- Sahas, D. 1980. 'Captivity and Dialogue: Gregory of Palamas and the Muslims', *Greek Orthodox Theological Review*, 25: 409-436.
- Setton K.M. 1976. *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, Vol. 1, *Memoirs of the American Philosophical Society* 192 (Philadelphia: American

- Philosophical Society).
- Shaw, J. and Shaw, E.K. 1976: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II: Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (New York: Cambridge University Press).
- Smet, J. 1954. (ed.) with introduction and commentary, *Philippe de Mézières, The Life of Saint Peter Thomas* (Rome: Institutum Carmelitanum).
- Soustal, P. 1991. *Thrakien (Thrakē, Rodopē und Haimimontos)*, TIB 6 (Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften)
- Strauss, B.S. 1987. 'A note on the topography and tactics of the battle of Aegospotami', *American Journal of Philology* 108: 741-45.
- Telver, J.B. 1879. *The Bondage and Travels of Johann Schiltberger, a native of Bavaria, in Europe, Asia and Africa, 1396-1427*, (London: The Hakluyt Society).
- Thiriet, F. 1952. 'Venise et l'occupation de Ténédos au XIVe siècle', *Byzantion* 22: 323-332.
- Thiriet F. 1958 (ed.) *Régestes des délibérations du Sénat de Venise concernant la Romanie*, Vol. 1, Documents et recherches sur l'économie des pays byzantins, islamiques et slaves et leurs relations commerciales au Moyen-Âge, 1, 2 and 4 (Paris-The Hague: Mouton).
- Thiriet F. 1959. *La Romanie vénitienne au Moyen Âge - Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénétien (XIIIe-XVe siècles)* (Paris: E. de Boccard).
- Trone, R.H. 1979 *The History of John Kantakouzenos (Book 1): Text, Translation and Commentary*, PhD thesis (Catholic University of America).
- Vaughan, R. 1962. *Philip the Bold* (London: Longman and Co.)
- Werner, E. 1965. 'Johannes Kantakuzenos, Umur Paşa und Orhan', *Byzantinoslavica* 26: 255-76.
- Wittek, P. 'Χίους', *Byzantion* 21 (1951) 121-23,
- Zachariadou, E.A. 1981. 'Note sur l'article de Matoula Couroupou' in *Geographica Byzantina sous la direction d'Hélène Ahrweiler* (Paris: Centre de recherches d'histoire et de civilisation byzantines): 78-80.
- Zachariadou, E.A. 1983. *Trade and Crusade: Venetian Crete and the Emirates of Menteshe and Aydin (1300-1415)* (Venice: Istituto ellenico di studi bizantini e postbizantini).
- Zachariadou, E.A. 1987. 'Lauro Quirini and the Turkish sandjaks' in B. Lewis et al. (eds.), *Raiyyet Rûsûmu: Essays presented to Halil İnalcık on his Seventieth Birthday by his Colleagues and Students* (Cambridge, MA.; Harvard University Press): 239-247.
- Zachariadou, E.A. 1989. 'Holy War in the Aegean during the Fourteenth Century', in Arbel, B., Hamilton B. and Jacoby, D. (eds.) *Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204* (London: Frank Cass): 212-25.
- Zachariadou, E.A. 1992. 'Religious dialogue between Byzantines and Turks during the Ottoman expansion' in B. Lewis and F. Niewöhner (eds.) *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz) 289-304.

- Zachariadou, E.A 1993a. (ed.). *The Ottoman Emirate (1300-1389)* (Rethymnon: Crete University Press).
- Zachariadou, E.A. 1993b. 'The Emirate of Karasi' in Zachariadou (ed.) 1993a: 225-236.
- Zachariadou, E.A. 1999. 'Natural disasters: Moments of opportunity', in eadem (ed.) *Natural Disasters in the Ottoman Empire, Halcyon Days in Crete III - A Symposium held in Rethymnon 10-12 January 1997* (Rethymnon: Crete University Press) 7-11.

Muhamedin KULLASHI

## A KA ARDHMËRIA NEVOJË PËR NJERIUN?

### *Abstrakt*

*Prania e teknikës, me format e saj të shumëllojshme dhe zhvillimi i teknologjive në shoqëritë e sotme janë bërë tema të theksuara të filozofisë bashkëkohore, duke nxitur refleksione e debate brenda rrymave të ndryshme. Në këtë artikull do t'i marrim në shqyrtim disa nga konceptet filozofike (Heideggerit, Stieglerit, Habermasit, veç tjerëve) që na duken pertinente e që merren, në veçanti, me trajtimin sfidave që teknika dhe teknologjia e reja përbëjnë për shoqëritë bashkëkohore. Disa nga aspektet shqetësuese të evoluimit të teknologjive më të reja shpërfaqen, në dy deceniet e fundit, në siber-hapësirë ku shoqatat që quhen “transhumaniste” bëjnë fjalë për “humanizimi i automatit dhe robotizimin e njerëzve”, për autonomizimin e makinave dhe orvaten ta bindin opinionin se pritet lindja e një njeriu të ri, në saje të teknologjive të reja të cilat vejn theksin te zotërimi i së gjallës dhe ritës së aftësive njohëse të një post-njeriu si trashëgimtar i njeriut .*

Filozofi bashkëkohor francez Bernard Stiegler (Shtigler) është njeri nga mendimtarët më të shquar bashkëkohor që shtjelloi raportet midis teknikës dhe njeriut dhe teknikës e kohës në botën e sotme. Vepra e tij Teknika dhe koha konsiderohet si njëra nga veprat e çmuara të të sotmes për këtë tematikë. Botimi i dytë, i ripunuar e i zgjeruar i kësaj vepre doli vitin e kaluar (Fayard, 2018), ndahet në tri pjesë: 1. Gabimi i Epimeteut 2. Dezorientimi dhe 3. Koha e kinemasë dhe çështja e të qenit të keq.<sup>1</sup>

Në fillimin e vëllimit të parë të Teknikës dhe kohës autori vë në pah një shqetësim të thellë i nxitur nga teknika. Në njërin nga konstatimet e para, Stiegler cekë se ndonëse teknika vazhdon të mendohet si “mjet” në shërbim të një “qëllimi” (njeriu, kultura), që nga revolucioni industrial, ky definicion tani është gjithnjë e më pak i qartë. Ngase “qëllimi” të cilit ajo duhet t'i shërbejë është transformuar thellësisht, kurse dija teorike e cila duhet të shpjegoj njeriun dhe botën nuk është në nivelin e obligimit që ka në përballjen me këto fenomene. Sipas tij, arsyeja qëndron te vazhdimi i ndarjes midis shkencës, si diskurs i vërtetë

---

<sup>1</sup> Bernard Stiegler, *La technique et le temps*. 1. La faute d'Epiméthée 2. La Désorientation, 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être, Fayard, Paris, 2018, 970 f.

mbi atë që është dhe teknikës, si zbatim i zbulimeve shkencore. Ai vë në pah se në emër të modernizimit, rregullat që drejtonin proceset ekonomike dhe sociale-politike janë ndryshuar nën ndikimin e inovacioneve teknoshkencore. Stiegler konstaton një përmbysje thjesht të paparë të qëllimit dhe mjeteve: koha publike dhe private nuk zhvillohet më sipas “kalendarit” njerëzor por sipas ritmit të “risive” teknike dhe zbatimit të një rregulle të vetme të liberalizimit: duhet të adaptohesh ose të zhdukesh. Stiegler shton se këtë situatë bashkëkohore e cilëson edhe zëvendësimi i pyetjes filozofike “ç’është njeriu?” me pyetjen “çka mundet teknoshkenca?”, pyetje kjo e bartur me vrapin kah inovacionet. Mirëpo, ky filozof i teknikës mendon se refleksioni doemos duhet të ballafaqohet me sfidat që i shtron zhvillimi teknologjik. Ai mendon se refleksioni duhet të kthehet te origjina ku u sajua çifti techno (mjeti)-logjikë (logos, fryma apo mendja) në mënyrë që të vihet në pah “ndryshimi i tmerrshëm i cili ka filluar, jo para një shekulli por para 4 milion vitesh së paku<sup>2</sup>.”

### Teknika zbulon njeriun?

Stiegler kërkon përgjigjen në disa pyetje të së sotmes mbi teknikën dhe teknologjinë, sado paradoksale që kjo mund të duket, duke u mbështetur në kërkimet e paleontologut Leroi-Gourhan (Lërua-Guran), ashtu si i zhvilloi ai në veçanti në veprën *Gjesti dhe fjala (në dy vëllime: 1. Teknika dhe ligjërimi. 2. Kujtesa dhe Ritmet)*<sup>3</sup> (*Le Geste et la Parole, T. I: Technique et Langage; T. II: La Mémoire et les Rythmes*), ku hetohet nisma e raportit njeriu/teknika. Sipas tij “jeta” mbi tokë merr një formë njerëzore, duke organizuar jo-organiken, me gdhendjen e gurit silex. Ndryshe nga kafsha ku kushtet e mbijetimit -grabitja dhe mbrojtja – sigurohen nga programi gjenetik (i brendshëm), te njeriu, sipas Gourhan, mbijetimi sigurohet me “organe” artificiale, me “proteza” teknike. Stiegler vë në pah se *hominizimi* (të bërit njeri) për Leroi-Gourhan shënon një shkëputje në lëvizjen e çlirimit i cili cilëson jetën, si proces i jashtësimit, ku “paraqitja e njeriut është paraqitje e teknikës”. Ai nënvizon aspektin paradoksal të këtij procesi të jashtësimit duke theksuar se “është mjeti, do të thotë *tekhné* ajo që zbulon njeriun e jo njeriu ai që zbulon teknikën.” Ose me një formulim tjetër: “njeriu e zbulon veten brenda teknikës duke zbuluar mjetin, ose duke u jashtësuar në mënyrë tekno-logjike”. Në interpretimin e Stieglerit, Leroi-Gourhan e shikon *brendinë* e njeriut si diçka që është shpikur nga lëvizja e njëkohshme e *jashtësimit*: “E brendshmja dhe e jashtmjja konstituohen brenda një lëvizje e cila i sajton

<sup>2</sup> André-Leroi-Gourhan, *L'homme et la technique: évolution et technique*, Albin Michel, 1943.

<sup>3</sup> Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, T. I: Technique et Langage; T. II: La Mémoire et les Rythmes*.

njëherësh edhe njërën edhe tjetrën, si “lëvizje ku ato zbulohen njëra brenda tjetrës<sup>4</sup>.”

Në analizat e Leroy-Gourhan “jashtësimi” zhvillohet brenda dy etapave kyçe gjatë miliona viteve, duke shkuar prej *australopitekut* te *neandtrali*. Stiegleri saktëson pikëpamjen e vet edhe duke cekur se nuk dëshiron të luftoj karakterin instrumental të mendimit, e as industrializimin e tij. Ndryshe nga ajo qasje filozofike të cilën e quan metafizike e platoniane, Stiegler mendon se “çdo formë e dijes supozon një *instrumentim*: një tekno-logjikë e cila e mbështet dhe e kushtëzon atë.” Pra, për të problemi i epokës sonë nuk është “instrumentimi” i dijes por tendenca kah “instrumentalizimi”, proces ky që implikon “ta shikosh dijen si një instrument”, “ta reduktoshë atë në diçka thjesht utilitare”. Për Stiegler dija, të menduarit, fryma, synojnë sot të bëhen një *mjet në luftërat ekonomike*, në veçanti ato të tregut e nuk janë një mundësi për t’u ngritur. Kësisoj, teknologjia informatike, synon para së gjithash *zotërimin* e një informacioni i cili përbën një *vlerë tregtare*.

Njeri nga mendimtarët te i cili ai gjen mbështetje për këto tema është Heideggeri, përkatësisht tekstet e tij “Çështja e teknikës”, “Epoka e koncepcioneve mbi botën” dhe “Koha dhe qeniesimi.” Heideggeri mendonte se çështja e teknikës është e rrënjosur në shtresat e thella të kohësisë. Kjo çështje lidhet te ai me mundësinë e *dekonstruktimit* të historisë së metafizikës. Karakteri metafizik kulmon me projektin e një *mathesis universalis* i cili synon që një *subjekt* të bëhet “zotëri dhe posedues i natyrës”, e ku esenca e arsyes del të jetë *llogaritja*, duke bërë që kjo kthesë e metafizikës të paraqitet si një “hyrje në kohën teknike të mendimit filozofik, me çka teknika, e cila u bë moderne, përmbushë subjektivitetin si objektivitet. Koha *moderne* është thelbësisht kohë e teknikës moderne<sup>5</sup>.” Teknika moderne për Heideggerin është një dhunë që i bëhet natyrës (si *phusis*) e jo zbulim i natyrës si *rritë e qeniesimit (sein)*. Mirëpo, njeriu modern nuk është, sipas tij, aq në situatë të *përsundimit* të natyrës me anë të teknikës sa është vet i *nënshtruar* ndaj imperativave të teknikës e cila i takon natyrës<sup>6</sup>.

Më vonë Habermasi, duke vijuar debatet e Adornos dhe Horkheimerit, brenda Shkollës së Frankfurtit, ndërton konceptin e “aktivitetit komunikues”, i cili i kundërvihet teknikës<sup>7</sup>. Habermasi e transformon konceptin e racionalizimit të Max Weberit duke e zgjeruar

<sup>4</sup> B. Stiegler, po aty, f. 67.

<sup>5</sup> Stiegler, f.27.

<sup>6</sup> Po aty, f. 30.

<sup>7</sup> Po aty, f. 31.

“aktivitetin racional në raport me një qëllim” i lidhur me institucionalizmin e progresit shkencor e teknik<sup>8</sup>. Stiegler vë në pah se Habermasi konstaton të njëjtin paradoks si Heideggeri sa i takon modernitetit teknik: teknika e cila duket të jetë një fuqi e njeriut, në fakt *autonomizohet* nga ajo që është fuqia, në atë mënyrë që ajo e pengon njeriun si qenie e cila komunikon, vendosë dhe individualizohet<sup>9</sup>. Mirëpo, pas kësaj konvergjence të dy mendimtarëve, Stiegler vë në pah një divergjencë midis tyre. Ndërkaq, Habermasi e analizon ende teknikën si kategori e mjetit, kurse Heideggeri e shikon si përcaktim metafizik. Për të, meqë teknika nuk është një mjet, atëherë s’është fjala që të hapet një debat mbi teknikën në saje të një komunikimi të çliruar, i cili do të bënte të mundur, siç mendonte Habermasi, që të sigurohet një formë e zotërimit të teknikës, në mënyrë që institucionet demokratike të bëjnë të mundur të kufizohet zhvillimi i shfrenuar teknologjik, me vendime që mbështeten në argumentime publike midis subjekteve. Për Heideggerin çështja është që të sajohet një raport tjetër ndaj teknikës duke “rimenduar nyjën e formuar burimisht nga njeriu, teknika dhe ligjërimi<sup>10</sup>.” Stiegler ndahet nga pozicioni i Habermasit dhe trajtimi i teknikës përmes kategorive “mjeti” dhe “qëllimi”, të cilat u zhvilluan me revolucionin industrial dhe ndryshimet sociale që e shoqëruan.

Përveç mbështetjes të kërkimit të Heideggerit mbi teknikën, Stiegler merr në shqyrtim edhe hulumtimet e Gilbert Simondon, filozof francez që merret, veç tjerash, me raportet e teknikës me artet. Tekstet e tij ndikuan edhe në kërkimet e filozofit Gilles Deleuze mbi teknikën. Në veprat e tij *Mbi mënyrën e ekzistimit të objekteve teknike, Individuimi dhe gjeneza e tij fiziko-biologjike në dritën e nocioneve të formës dhe informimit*, si dhe *Individi dhe gjeneza e tij fiziko-biologjike*, Simondon shtron çështjen e zhvillimit të një *dije të re*, “teknologjisë” ose “mekanologjisë”, e cila themelon një kompetencë, jo atë të inxhinierit, që merret me tërësitë teknike apo elementet teknike, por me kompetencën e specialistëve teknik. Ai e kupton teknikën si “proces të konkretizimit” të cilin e bëjnë të mundur “zhvillimet e reja” të teknikës<sup>11</sup>.

Simondon e kishte cilësuar kulturën e sotme si “reaksion mbrojtës

<sup>8</sup> Stiegler, f.33.

<sup>9</sup> Po aty, f. 34.

<sup>10</sup> Po aty, f.34.

<sup>11</sup> Po aty, f.44 G. Simondon, *Mënyra e ekzistimit të objekteve teknike*, Aubier-Montaigne, Paris, 1958 ; *Individuimi dhe gjeneza e tij fiziko-biologjike në dritën e nocioneve të formës dhe informimit*, Aubier, Paris, 1989 ; *Individi dhe gjeneza e tij fiziko-biologjike*, PUF, Paris, 1964.

kundër teknikës, e kuptuar si jonjerëzore, pasi e kishte kritikuar këtë kulturë, e cila i kundërvihet realitetit teknik, e kësodore ia kundërvë makinën njeriut. Stiegler vë në pah se Simondon kërkon që të formohet një kulturë e re teknike, një *raport i ri* midis kulturës dhe teknikës. Ai mendon se objekti teknik nuk mund të shikohet si një vegël dhe se procesi i konkretizimit “përjashton një raport të thjesht qëllimi-mjetet, por edhe ndarjen thjeshtëzuese forma-materia<sup>12</sup>.”

Stiegler zhvillon refleksionet dhe analizat e veta mbi evolucionin e teknikës, e shikuar në përgjithësi si sistem i cili shpie te “sistemi teknik bashkëkohor”. Ai thekson se Simondon, sikurse edhe Bertrand Gille në librin *Historia e teknikave (Histoire des techniques)*, kërkojnë një dije të re dhe një kompetencë të re por edhe një “pushtet të ri”, në mënyrë që të mund të kuptohet “specificiteti i teknikës moderne, përkatësisht i sistemit teknik modern, dhe i cili ka të bëjë me faktin se hapë një epokë të re të sistematicitetit teknik<sup>13</sup>.”

Specificitetin e teknikës moderne Stiegler e sheh, për një arsye thelbësore, te *shpejtësia* e evolucionit të saj, gjë e cila na shpie, sipas tij, te lidhja midis çështjes së teknikës dhe çështjes së kohës. Është fjala për përpjekjen që të kuptohet specificiteti i teknikës moderne nga një pikëshikim i historisë së përgjithshme të teknikës, e kuptuar si një histori e “*përshpejtimit* i cili përcaktonte po kështu sipas historianit Ferdinand Braudelit (Brodeli), vet *historinë*<sup>14</sup>”. Stiegler përkujton se Simondon kishte cilësuar teknikën moderne me paraqitjen e “individëve teknik që marrin trajtën e makinave” kurse sot ai bëhet “qoftë shërbyes, qoftë pjesë e një tërësie, kësioj raporti i tij ndaj objektit teknik del thellësisht i çrregulluar<sup>15</sup>”.

Të përkujtojmë këtu se Heideggeri i kishte bërë vërejtje definicionit të Hegelit mbi makinën si instrument i pavarur. Ndryshe nga veglat e artizanatit, makina e menduar nga esenca e teknikës del krejtësisht e varur nga sistemi teknik, por edhe njeriu është i varur. Stiegler nënvizon praninë te Gille të konceptit i cili orvatet të jap një “përgjigje historike” duke e shtruar çështjen e vendimit dhe të anticipimit, përkatësisht atë të kohës. Gille e ka parasysh konceptin e programimit dhe planifikimit, në të cilin theksi vihet te “logaritja” e jo te “projekti<sup>16</sup>.” Ai thekson se ky orientim shënon një shkëputje brenda kushteve të evolucionit teknik. Madje ai vë në

<sup>12</sup> Po aty

<sup>13</sup> Po aty, f. 45.

<sup>14</sup> Po aty

<sup>15</sup> Po aty, f.45.

<sup>16</sup> Po aty, f.47.



pah se “planifikimi tekno-ekonomik shkakton rrjedhoja “të pakalkuleshme” mbi sistemet tjera përbërëse të shoqërisë (“socialja” dhe “kulturorja”). Meqë ka munguar një planifikim për të gjetur zgjidhje për këto rrjedhoja, programimi i evolucionit teknik përmban në vete rrezikun e një çekuilibrit të përgjithshëm<sup>17</sup>.

Domosdoja për një teknologji si shkencë e evolucionit teknik apo *teknogjenezës* është shtruar nga Marxi si kritikë e një pikëshikimi tradicional mbi zbulimin e teknikës. Në Kapitali I, ku bën fjalë për temën “Industria e madhe”, Marxi nënvizon se “Teknologjia e zhvesh mënyrën e veprimit të njeriut karshi natyrës, procesin e prodhimit të jetës materiale, dhe, rrjedhimisht, origjinën e raporteve shoqërore dhe të ideve apo koncepcioneve intelektuale që dalin nga ai.” Pikën e përbashkët midis Gille, Simondon, Leroi-Gourhan dhe Marxit, Stiegler e sheh te lidhja midis karakterit shkencor të një teknologjie me një kritikë të tillë. Stiegler e trajton raportin e teknikës dhe kohës si çështje e zbulimit (invencionit)<sup>18</sup>.

Stiegler, më tutje zhvillon tezën se teknika transformon horizontin e çdo *mundësie* të ardhshme. Ai citon këtu një tekst të mendimin shkrimtarit të shquar Maurice Blanchot ku thuhet se “rreziku nuk është te zhvillimi i çuditshëm i energjive dhe teknikës, ai është së pari te refuzimi për të parë ndryshimin e epokës dhe për ta marrë parasysh kuptimin e kësaj kthese<sup>19</sup>”. Stiegler mendon se në historinë e perëndimit, përfshirë edhe brenda filozofisë, ka qenë e pranishme prirja për ta shtyrë në harresë (*refouler*) teknikën si *objekt i mendimit*, duke harruar figurën e Epimeteut, vëllaut binjak të Prometeut. Të dy vëllezërit, siç dihet, ishin titanë. Zeusi, sipas mitit, ngarkoi Prometeun (ai që mendon përpara, që anticipon) që të krijoi njeriun kurse Epimeteun (ai që mendon pas, retroaktivisht) kafshët. Asnjëri nuk i dëgjoi si duhet udhëzimet e Zeusit. Epimeteu u dha kafshëve të gjitha atributet e nevojshme dhe vitale: forcën, shpejtësinë, qimet, krahët, kthetrat, instiktet, tipare me të cilat këto u bën *autonome*. Pasi i ndau gjithë këto attribute kafshëve, asgjë nuk u mbeti njerëzve. Mu për këtë Prometeu vendosi të vjedhë zjarrin dhe artet te zotat dhe t’ua japë ato njerëzve. Zeusi u tërbua dhe ndëshkoi Prometeun duke e lidhur përjetësisht për një shkëmb, aty ku shqiponja e kaukazit përditë ia hante mëlçinë<sup>20</sup>.

Stiegler mendon se është i nevojshëm një ndryshim radikal i pikëshikimit dhe qëndrimit ndaj teknikës, aq më tepër pse ky ndryshim është i pashmangshëm. Ndërkaq, qëndrimet që cilësohen me resantimanin

<sup>17</sup> Po aty, f.47.

<sup>18</sup> Po aty, f.48-49.

<sup>19</sup> Po aty, f.17.

<sup>20</sup> Stiegler, f.226.

dhe mohimin janë “faktorë të qelbosjes dhe tendenca të pareduktueshme”, të cilat para një shekulli Nietzsche (Niçe) dhe Freud (Frojdi) i vunë në shënjestër të meditimeve të tyre. Stigler e sheh rrezikun të reagimit “epidermike” apo të kalkuluara, që shkaktohen nga tronditjet tekniko-shkencore, të drejtpërdrejta apo të ndërmjetësuara dhe të mediatizuara.

### Kibernantropi i Henri Lefebvreit

Vlen të merren në shqyrtim, në suazë të këtij tematizimi të teknikës e teknologjisë, disa kërkime të filozofit francez Henri Lefebvre (Lëfevrë). Në librin e tij *Kah Kibernantropi (Vers le Cybernanthrop)*<sup>21</sup> ai pat diktuar disa aspekte sfiduese të teknologjisë së re, para Stieglerit dhe Besniersë. Në këtë libër ai vë pah, në saje të hulumtimeve lucide e origjinale mbi shoqërinë e re, nga vitet gjashtëdhjetë, pra më se gjysmë shekulli më parë. Njëra nga kategoritë me të cilat zhvillon një analizë kritike të shoqërive bashkëkohore është ajo e *mimesistit* dhe *uniformizimit* mimetik. Ndryshe nga domethënia që *mimesisi* merr në shoqëritë bashkëkohore, Lefebvre përkujton se në Greqinë antike, *mimesisi* nuk është imitim i thjesht por ka karakter krijues, ngase nënkupton gërshetimin e lojës, njohjes, poezisë, mimesistit dhe poiesistit. Këtë gërshetim Lefebvrei e vë në pah brenda tragjedive antike, mimesis nuk është “realizim i një aparence të thjesht”, ngase ka domethënie më të thellë. Sipas tij, *mimësis* në antikë riprodhon aktin krijues, aktin e themelimit (*fondation*). Karakteri krijues i tij shfaqet me rastin e krijimit të asociacioneve e tubimeve, të veprave artistike dhe veprave të mendjes (filozofi, shkenca) por edhe të themelimit të qyteteve në bazë të një “*imago mundi*”. Lefebvrei mendon se në mitologjinë antike më së miri hetohet se në ç’mënyrë *mimesisi* buron nga *poiësis*, duke riprodhuar kreacionin poetik.

Në analizat e tij mbi disa fenomene të shoqërive bashkëkohore, që kanë të bëjnë me mënyrat e pranisë së *mimësis* në bashkëkohësi. Kësisoj, ai ndjek lëvizjet dhe transformimet e mimesistit prej trajtës në të cilën paraqitet si imitim i aktit krijues, si riprodhim i poiësis-it deri te trajta në të cilën paraqitet si parodi ose si karikaturë e poiësisit. Në botën e sotme ai dikton një proces të përgjithshëm të kompleksifikimit por edhe të homogjenizimit<sup>22</sup>. Rita sasiore e objekteve, e veprimeve dhe e situatave është e përcjellë me llojshmërinë e tyre të theksuar. Me zhdukjen ose me

<sup>21</sup> Henri Lefebvre, *Vers le Cybernanthrope*, Denoel-Gonthier, Paris, 1971.

<sup>22</sup> Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Minuit, Paris, f.213-2015.

reduktimin e *stilit* (veshje, ushqimi, mobilet), humbin dallimet e gjithnjë e më tepër mbisundon homogjenizimi, ose mimësisë në kuptimin e dytë, si parodi, ku humbet begatia e dallimeve: “Imponohen teknika të cilat janë jo vetëm analoge por edhe gati identike: vetura të ngjashme në tërë botën nëpër rrugë të ngjashme, aeroërte të ngjashme në aeroporte analoge. E po ashtu edhe: maskulinizimi i femrave, feminizimi i meshkujve, infantilizimi i të rriturve, pjekuria e parakohshme e të rinjve<sup>23</sup>.” Lefebvrei heton se i njëjti ligj i *rritës sasiore* dhe njëtrajtësimit mimetik” i cilëson objektet, aktivitetet, situatat, të cilat paraqiten të privuara nga stili<sup>24</sup>.

Njeri nga mjetet më të fuqishme me të cilat *mimësisë* përhapet, duke u bërë i gjithpranishëm, për Lefebvrein është teknika. *Techné* nuk vepron më, sikurse dikur në antikitet, sipas *poiesisit*, duke e vazhduar *phusisin*, por sipas *mimesisit*. Teknikën, racionalitetin teknik dhe veprimtarinë teknike Lefebvrei i shesh të përshkruar nga *mimësisë*. Mirëpo, kjo veprimtari teknike nuk paraqitet vetëm si një veprimtari e veçantë, e cila do të dallohej nga veprimtaria poetike, por ajo synon që në vete të absorbojë të gjitha veprimtaritë dhe të paraqitet si esencë e çdo krijimtarië. Njeriu i teknikës dhe i technicizmit, të cilin Lefebvrei, duke u shërbyer me shprehjen e R. Barthesit, e quan ndryshe edhe “njeriu struktural”, ia shton botës natyrore një botë të fabrikuar, e cila nuk e kopjon natyrën por e bën të mundshëm inteligjibilitetin e saj. Natyra zhduket ngase atë e përpinë ambienti teknik<sup>25</sup>.

Në konceptcionin e vet për teknikën Lefebvrei dëshiron t’i tejkalojë njëanshmëritë sa të ideologjisë teknokratike, nga njëra anë, aq edhe të “pseudo-humanizmit”, në anën tjetër, i cili shteret në protestë të thjesht kundër teknikës dhe technicizmit<sup>26</sup>. Teknika, sipas Lefebvreit, synon ta mbyll shoqërinë, ta rrethojë horizontin, veçanërisht në saje të kibernetikës, “e cila e përkryen *kozmosin* e kuantitetit dhe kuantifikimin e kozmosit”. Technicizmi (*technicité*) përfshinë të menduarit dhe veprimin, duke ua përcaktuar kahen. Teknika e ngushton “fushën e papërsunduar” të natyrës por njëherazi kërcënohet me shkatërrim kësaj bote, ku e vetmja mundësi del të jetë funksionimi automatik dhe strukturimi i drejtpeshimit të përsosur. Lefebvrei i bën vërejtje ideologjisë teknokratike se i fsheh shumë kundërthënie e sidomos kundërthënien ndërmjet “mbylltësisë dhe çeltësisë së një shoqërie të ngurtësuar nga strukturat për mbajtjen e

<sup>23</sup> Po aty, f. 210.

<sup>24</sup> Po aty, f.206.

<sup>25</sup> Po aty, f.222.

<sup>26</sup> Po aty

drejtpeshimit dhe çeltësisë së një shoqërie, e cila shkon kah e mundshmjia nëpërmjet kontestimit dhe vrullit krijues.<sup>27</sup> Pra, për Lefebvrein, teknika e mbyll por edhe e hap horizontin.

Mirëpo, vlen të ceket këtu se Lefebvrei nuk e shesh *homogjenizimin* e shoqërisë aq si rezultat të veprimit të teknikës dhe teknikizmit, sa të pushtetit shtetëror, të ideologjive shtetërore dhe atyre religjioze. Ky qëndrim implikon teorinë mbi teknikën vetëm si mjet<sup>28</sup>.

Në këtë kontekst, Lefebvrei ia njeh Heideggerit meritën se ka zbuluar esencën e teknikës dhe teknikën si problem esencial, por njëherësh i bën vërejtje se e ka lënë anash një aspekt të rëndësishëm e “shqetësues” të teknikës: simulimin e jetës dhe të të menduarit në saje të mjeteve teknike - makinave<sup>29</sup>. Kësisoj, shihet se Lefebvrei godet këtu pikën nevralgjike të teknikës dhe teknologjive të reja, para Stieglerit dhe Besniersë.

### Humanizimi i automatit dhe robotizimi i njerëzve

Një aspekt i rëndësishëm i analizave kritike të Lefebvreit paralajmëron, para gjysmë shekullit, aspektet që do të trajtohen nga Stiegler e Besnier. Lefebvrei mendon se karakteri mimetik i automatit dhe i automatizmit në teknikën bashkëkohore e shtron *në mënyrë të re* çështjen e *raportit* ndaj *veprave* të tij. Lefebvrei vë në pah se, sipas ideologjisë kibernetike, makina ia zbulon njeriut të vërtetën për strukturat e trupit, të trurit, të ligjërimit, të veprimtarisë së vetëdijes. Njeriu, kësodore, kupton se “sistemi” i tij nervor dhe “sistemet” e tjera biologjike dhe fiziologjike nuk janë gjë tjetër veçse *sisteme vetrregullative*. Në saje të këtyre zbulimeve mbi vetveten, njeriu më tutje i përsosë makinat<sup>30</sup>. Këtu Lefebvrei nxjerr një implikim të rëndësishëm: ky koncepton, kësijoj, implikon pikëpamjen sipas së cilës aparenca dhe imitimi (*mimësis*) i të menduarit dhe jetës shpien kah e vërteta e të menduarit dhe e jetës<sup>31</sup>. Ky luciditet i bashkohet kërkimeve të çmuara mbi këto tema, madje duke i anticipuar këto. Më tutje, ai thekson se raporti ndërmjet njeriut dhe veprës së tij për këtë koncepton (kibernetik e teknokratik) nuk është më problematik. *Njeriu nuk humbet dhe nuk tëhuajsohet më në*

<sup>27</sup> Po aty, f.23.

<sup>28</sup> Po aty, f.9.

<sup>29</sup> *Métaphilosophie*, f. 140.

<sup>30</sup> *Vers le cyberanthrope*, f.23.

<sup>31</sup> Po aty, f.33.

veprën e vet, por në të e gjen veten<sup>32</sup>. Këtu Lefebvrei e sheh shkallën më të largët të reifikimit, kufirin ku zhduket vet reifikimi, aty ku bëhet kundërvënia e sendit dhe josendit (f.175)<sup>33</sup>. Lefebvrei nxjerr përfundimin se nga kjo qysh tani mund të flitet për *humanizimin e automatit* (Taillard de Chardin) dhe *robotizimin e njerëzve*. Duke persiatuar për kuptimin e këtij raporti dhe për pasojat që dalin nga kjo Lefebvrei thotë: “Qenia njerëzore, në mënyrë parodike e ngjashme me zotin e Gjenezës, a nuk e ka krijuar automatit sipas imazhit të vet për veten, për ta gjetur veten në të ? Këtë takim, këtë lidhje, këtë çift të çuditshëm dhe prodhimin e tij do të mund ta quanim kibernantrop<sup>34</sup>.”

Në librin e vet *Kah kibernantropi*, Lefebvrei zhvillon një konceptin të thellë mbi transformimet që pëson njeriu në shoqëritë bashkëkohore, si rrjedhojë e ndikimeve që ushtrojnë mbi të prodhimet që i ka prodhuar vet (makinat e automatizuara, teknologjitë e reja). Kibernantropi, si prodhim i njeriut, synon ta gëlltisë njeriun bashkëkohor, duke u bërë gjithnjë e më i pranishëm; ky nuk është robot por është krijues i robotit, i imazhit të vet adekuat me të cilin entuziasmohet<sup>35</sup>. Kibernantropi nuk është automat, por e kupton veten në saje të automjetit dhe jeton në “simbiozë” me të, siç e kishte theksuar më parë edhe Norbert Wiener, autor i veprës me peshë *Kibernetika dhe shoqëria* (1948), në të cilën kibernetika analizohet si shkencë e kontrollit të sistemeve (shoqëria, ekonomia ej.)<sup>36</sup>

Synimet e kibernantropit janë të orientuara kah mënjanimi i të metave njerëzore: gabimeve, dështimeve, harresës, emotivitetit, ankthit, dhimbjes, iluzionit mbi kreativitetin, marrëzinë, ambiguitetin: “Kibernantropi, shkruan Lefebvre, e përkufizon veten si organizëm i ndërlikuar, i cili i nënshtrohet ligjeve të thjeshta (i rezistencës më të vogël, i ekonomizimit, i stabilitetit etj.) dhe ka një sistem integruar e të integruar të sistemeve të pjesërishme të vetërregullimit që përbëjnë një tërësi (sistemin nervor, frymor, atë të tretjes etj.)<sup>37</sup>. Kibernantropi çdo

<sup>32</sup> *Métaphilosophie*, 220.

<sup>33</sup> Po aty, f.220. Koncepti i reifikimit, i zhvilluar në veçanti nga filozofi Georg Lukacs, ka të bëjë këtu me funksionimin autonom e të tëhuajuar të sistemeve të kulturës dhe shoqërisë moderne dhe shndërrimin e tyre nga mjete në qëllim për vete. Transformimi i asaj që nuk është send e që vjen e duket si send, si diçka e sendësuar (reifikuar ; res lat. sendi). Reifikimi emërton situata kur prodhimet (jo vetëm gjërat) e bëra nga njeriu i paraqiten si sende që i kundërvihen, që marrin karakter dehumanizues.

<sup>34</sup> Po aty, f.222-223.

<sup>35</sup> *Métaphilosophie*, f.224.

<sup>36</sup> Po aty, f.225.

<sup>37</sup> *Vers le Cyberanthrope*, f. 191.

herë synon të ruajë drejtpeshimin dhe stabilitetin e mjedisit të vet dhe të vetvetes. Ai nuk e njeh dëshirën, por vetëm nevojat e përkufizuara e të klasifikuara mirë me të cilat arrin satisfaksionin por jo edhe kënaqësinë (*jouissance*). Dëshira për të shndërrohet në konsumim të shenjave të erotizmit, të domethënieve erotike (filmat pornografik etj.<sup>38</sup>)

Duke vepruar sipas sistemit të ekonomizimit, kibernantropi nuk i lejon vetes që ta kaplojnë emocionet dhe flak çdo gjë që nuk i përgjigjet racionalitetit të tij teknik: dramatikën, historikën, dialektikën, imagjinaren, të mundshmen. Lumturia për të gjendet në një varg të pandërprerë satisfaksionesh. Për të është e huaj fryma apoloniane dhe ajo dioniziane<sup>39</sup>. Këtu hetohet qartazi ndikimi i filozofisë poetike të Nietzsches. Lefebvrei e shtjellon më hollësisht këtë ndikim edhe në veprën e tij *Hegeli-Marxi-Nietzsche ose mbretëria e hijeve*, Casterman, Paris, 1975.

Kur është fjala për ndikimin e Marxit te Lefebvrei, të përmendim këtu në veçanti konceptin e tëhuajimit dhe peshën e tij për mendimin bashkëkohor, përfshi edhe për refleksionet e analizat mbi *raportet e njeriut me teknikën si raport i qëllimit me mjetin*.

Një shekull më parë Marxi e shtron në terma të ngjashme, si Russell, çështjen e punës së domosdoshme, të mundishme, për të siguruar mbijetimin biologjik. Ngjashëm, ai përmend mundësinë që të shkurtohet koha e punës në 5 orë për të gjithë, duke marrë parasysh nivelin e zhvillimit industrial e teknik. Gjë që do të bënte të mundur zgjerimin e hapësirës për kohën e lirë, për aktivitete që zhvillojnë mundësitë krijuese të njeriut në fushën e kulturës dhe artit, në veçanti. Këto ide ai i zhvillon në *Dorëshkrimet ekonomiko-filozofike 1844*, por edhe në tekste që i paraprijnë *Kapitalit*, (*Hyrje në kritikën e ekonomisë politike*) si dhe në vëllimin e III të *Kapitali III* ku bëhet analiza e raporteve midis sferës së domosdoshmë (puna e detyrueshme për të mbijetuar) dhe lirisë, e cila shikohet si hapësirë për zhvillimin e trajtave të ndryshme të *praxis-it* si aktivitetet e shuamanshëm dhe krijues (“mbretëria e domosdoshmë” dhe “mbretëria e lirisë”).

Mëvetësia e konceptit filozofik të Marxit mbi tëhuajimin shpërfaqet edhe në dallimin e tij me konceptin e Hegelit mbi këtë çështje, ndonëse që të dytë përdorin të njëjtin term “*Entfremdung*”. Ky term do të thotë jashtësim ose objektivim.

Ky koncept u zhvillua në shekullin e XIX (si “*Sebstentfremdung*”, *vetëhuajim*, kurse në shekullin e XX, u përvetësua në veçanti nga filozofët e Shkollës së Frankfutit. Heideggeri, në *Letër mbi humanizmin* vë në pah

<sup>38</sup> Po aty, f.173.

<sup>39</sup> Po aty, f. 197.

se me këtë koncept Marxi ka arritur të ndërtojë një konceptcion të thellë mbi historinë, madje më të thellë se ai i Sartreit dhe Husserlit.

Derisa për Hegelin çdo *jashtësim* e *objektivim* i forcave të njeriut (bie fjala duke punuar), që nënkupton veprimin mbi natyrën dhe gjërat është *tëhuajsim*, për Marxin tëhuajësimi lind brenda raporteve të caktuara socio-ekonomike.

Thën me dy fjalë, në *Dorëshkrime ekonomiko-filozofike 1844* të Marxit, gjejmë analiza të thella mbi aspekte të ndryshme të tëhuajësimit, e në veçanti të punës së tëhuajësuar, e cila shpalohe në këtë tekst në katër aspekte: njeriu bëhet i huaj ndaj prodhimit të punës së vet, ndaj aktivitetit të vet vital, ndaj qenies së vet gjinore dhe fundja si rrjedhojë e këtij procesi ai bëhet i huaj edhe ndaj njeriut tjetër por edhe ndaj vet *njerëzisë* së vet. Puna është e tëhuajësuar ngase gjatë ushtrimit të saj njeriu nuk zhvillon as fuqitë e veta fizike, as ato intelektuale (vullnetin, imagjinatën, të menduarit, por edhe ndijimet). Duke e *degraduar në rangun e mjetit*, aktivitetin e vet si *aktivitet i lirë e krijues* (të cilin ai e emërton me termin *praxis*), puna e tëhuajësuar bën nga jeta gjinore e njeriut vetëm *një mjet* për ekzistencën e tij<sup>40</sup>. Pra, mu këtu kemi të bëjmë me përmbysjen e raportit qëllimi-mjeti. Ndonëse analizat kritike të Marxit, në *Dorëshkrime 1845*, si dhe në *Kapitali*, mbi raportin teknika-njeriu (si raport mjeti-qëllimi) shkojnë përtej kësaj problematike, ngase hulumtojnë mundësitë e transformimit të një bote të kapluar me *teknicizimin* dhe *automatizimin* e veprimeve e mendimeve.

Një aspekt i këtyre refleksioneve kritike të Marxit mbi praktikën historike, ka të bëjë me nxjerrjen në shesh të tendencës që të zhvillohet te njeriut shtytja për të poseduar, ajo *të kesh* në dëm të asaj *të jesh*. Këtë pikëpamje, e kishte paralajmëruar në modernitet J.J. Rousseau në analizat e tij mbi historinë universale të njeriut. Kurse më vonë edhe filozofi dhe psikanalisti amerikan Erich Fromm, nën ndikimin e Marxit, në veçanti në librin *Të kesh apo të jesh. Një zgjedhje nga e cila varet ardhmëria e njeriut* (Laffont, Paris, 1993). Fromm mendon se *mbijetimi* i njeriut varet se në ç'masë ai do t'i *përkushtohet* dimensionit "të jesh" të vetes, si mënyrë e të jetuarit, duke reduktuar prirjet e veta për posedim e shfrytëzim, që mund ta shpion njeriun te katastrofa sa psikologjike e tij aq edhe ajo ekologjike. Në *Dorëshkrime*, Marxi theksonte: "Njeriu përvetëson qenien e vet universale në një mënyrë universale, pra si njeri total. Çdonjëri nga raportet e tij njerëzore me botën, të shikuarit, të dëgjuarit, të nuhaturit, të shijuarit, prekja, të menduarit, meditimi, ndjenja, vullneti, aktiviteti, dashuria, shkurt

<sup>40</sup> Karl Marx, *Manuscripts 1844*, Flamarion, Paris, 1999, f.117.

të gjitha organet e individualitetit të tij, si organe të cilat, në formën e tyre janë drejtpërdrejti organe sociale (pasi që zhvillohen brenda një shoqërie dhe në raport me njerëzit tjetër), në veprimin e tyre objektiv apo në raportin e tyre ndaj objektit janë *përvetësim* (e jo posedim) i këtij objekti, përvetësim i realitetit njerëzor; *raporti i tyre ndaj objektit është manifestim i realitetit njerëzor*<sup>41</sup>.

Ndërkaq, shtytja dhe prirja për *posedim*, për akumulim gjithnjë e më të madh të gjëseneve, absolutizimi i prirjes të kesh ka shkaktuar *tëhuajsimin* e të gjitha prirjeve e shqisave tjera fizike e intelektuale, ka lënë në harresë dimensionin e asaj *të jesh*, në plotninë e manifestimeve të veta. Kjo ka shpie te varfërimi absolut, te varfërimi i shqisave sa fizike aq edhe intelektuale, edhe nëse posedojmë një pasuri në kuptimin e ekonomisë politike. Mund ta ilustrujmë këtë qëndrim të Marxit duke e vënë në pah dallimin midis aktivitetit të shqisës së *të shikuarit* për ta “përvetësuar” një pikturë të Rubensit, e jo për ta *poseduar* atë duke e blerë. Ndryshe nga posedimi i kësaj pikturë, në saje të blerjes me një sasi të parave, përvetësimi i saj kërkon një përpjekje intelektuale e artistike, përvetësim i njohurive dhe përvojave që na bëjnë të mundur të komunikojmë me këtë pikturë. Pasuria në kuptimin filozofik, për Marxin, është e ndryshme ngase ka të bëjë me *begatinë e shumëfishtë* të shqisave, ndijimeve e ndjenjave dhe të menduarit në raportet tona të shumëfishta me objektet, natyrën dhe njerëzit tjerë. Është fjala për procesin e çlirimit si proces i *emancipimit të të gjitha shqisave dhe kualiteteve njerëzore*: “Syri është bërë sy njerëzor në të njëjtën mënyrë që objekti i tij është bërë një objekt social, njerëzor, që vjen nga njeriu dhe që i destinohet njeriut<sup>42</sup>“. Duhet të theksojmë se këto refleksione filozofike të Marxit nuk kanë si të kuptohen nëse nuk vendosen brenda zhvillimit të filozofisë klasike gjermane, nga Kanti deri te Hegeli.

T’i kthehemi tani shqyrtimeve të Lefebvreit mbi këto çështje në shoqërinë bashkëkohore. Konsumi masiv në këtë shoqëri, sipas tij, paraqitet si shkatërrim gjëllitës (“*destruction dévorante*”) jo vetëm të prodhimeve materiale por edhe i veprave të artit dhe kulturës. Lefebvrei bën dallimin midis përmbushjes së nevojave (*satisfaction*) dhe kënaqësisë (*jouissance*), duke konsideruar se e para karakterizon konsumin e prodhimeve, i cili dallohet esencialisht nga përvetësimi (*appropriation*). Pas përmbushjes së konsumit gjëllitës, së shpejti shfaqet *mërzia*, e cila vjen e bëhet sëkëlldi e përgjithësuar (*malaise généralisée*), e cila, sipas Lefebvreit shpreh krizën e përgjithshme të “vlerave”, të ideve, të

<sup>41</sup> Po aty, f. 135-137.

<sup>42</sup> Po aty, f.139.



filozofisë, të artit, të kulturës. Lëvizja e procesit përmbushje e nevojave - nxitje e nevojave të reja -përmbushje e re, bëhet gjithnjë e më e shpejt (procesi i përshpejtimit ose akcelerimit). Sa më të llojlojshme, sa më shkëlqyese e sa më zbavitëse që të jenë produktet e konsumit dhe sa më i shpejtuar që të jetë procesi i gëlltitjes së tyre, njerëzit do të kenë më pak kohë e mundësi që të hetojnë zbrazetinë dhe pakuptimësinë e këtij procesi, i cili redukton ekzistencën e tyre në gllabërim të pandërprerë<sup>43</sup>.

Shkakun e karakterit zhgënjyes të konsumit Lefebvri e sheh jo vetëm në faktin se vlerat janë *vlera për konsum* vetëm nëse nxiten nga shenjat por edhe ngase konsumi më i madh ka të bëjë me gëlltitjen e shenjave të “vlerave” pa këto vlera. Kësisoj, akti i të konsumuarit nuk është vetëm akt real, por edhe akt imagjinar.

Derisa reklama e shekullit XIX kishte kryesisht për qëllim që ta përshkruajë mallin në atë mënyrë që të nxisë blerësin në aktin e blerjes, ajo e gjysmës së dytë të shekullit XX, si “ligjërim i mallit” është bërë më subtile: “Në saje të reklamës asgjë (objekt, individ, grup shoqëror) nuk vlen pa dyfishin e vet: imazhin e vet të reklamës si aureolë të veten. Ky imazh e dyfishon jo vetëm materialitetin e ndjeshëm të objektit, por edhe dëshirën, kënaqësinë. Në të njëjtën kohë ai i bën fiktive dëshirën dhe kënaqësinë. I vendosë brenda imagjinare<sup>44</sup>.”

Postnjeriu si trashëgimtar i njeriut?

Të shohim tani disa aspekte të tjera të veprimit të teknologjive të reja në shoqëritë e sotme. Njeri nga filozofët që vuri në dukje në mënyrë lucide disa aspekte shqetësuese të evoluimit të teknologjive më të reja, është Jean-Michel Besnier<sup>45</sup>. Në librin e tij *Nesër post-njerëzit. A ka e ardhmja ende nevojë për ne?*, ai e bën një analizë kritike të ndryshimeve që paralajmërojnë një *shkëputje* brenda procesit në të cilin njeriu i ka prodhuar mjetet teknike dhe teknologjinë (*téchné* -mjeti dhe *logos*-mendja, ligjërimi). Ne do ta kemi parasysh këtu edhe një studim të tij, me titull *A do ta rizbulojnë njeriun teknologjitë e reja?*, i botuar në vitin 2011 në revistën

<sup>43</sup> Henri Lefebvre, *Kritika e jetës së përditshme në botën moderne*, Rilindja, Prishtinë, 1980, f.106-7

<sup>44</sup> Po aty, f. 203.

<sup>45</sup> Jean-Michel Besnier, profesor në Universitetin Sorbona IV, në Departamentin e Filozofisë së teknologjisë së informimit dhe komunikimit. *Demain les post-humains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?*, Fayard, Paris, 2010.

e shquar nga fusha e shkencave humane, *Etudes*, që botohet në Paris<sup>46</sup>.

Në fillim të këtij studimi Besnier përkujton se në dy deceniet e fundit në siber-hapësirë shoqatat që quhen “transhumanist” e dhe që orvaten ta bindin opinionin se pritet lindja e një njeriu të ri, në saje të teknologjive të reja të cilat e vejnë theksin te zotërimi i së gjallës (asaj që është e gjallë) dhe ritës së aftësive njohëse. Ai përkujton se midis këtyre shoqatave *Asociacioni transhumanist botëror* u shfaq në vitin 1998 në SHBA dhe e bëri publik Manifestin e vet i cili afirmon “të drejtën morale të atyre që dëshirojnë të shërbehen me teknologjinë për t’i rritur aftësitë e tyre fizike, mentale apo riprodiktive dhe të bëhen më shumë zot të vet jetës së tyre. Redaktorët e këtij Manifesti shtojnë se ata dëshirojnë të zhvillohen duke transcenduar kufizimet aktuale biologjike të tyre. Para këtij Manifesti, me 1991, Lëvizja e themeluar nga Max More, “Extorpianët”, synonte të përmbysë *entropinë* (në termodinamikë, një madhësi që bën të mundur të cilësohet çrregullimi i një sistemi) e universit për t’i ofruar njerëzve një *përmirësim të pakufishëm*. Në fund të viteve 2000, u themelua *Instituti i Veçantisë*, i drejtuar nga Ray Kurzweil dhe i financuar nga Googli dhe NASA, e i cili kishte si projekt të përgatisë ardhjen e një inteligjence jobiologjike e cila *do ta bënte njerëzimin të vjetruar (obsolehtë)*. Në vitin 2010, një Asociacion francez transhumanist, i quajtur *Technoprog*, e mbajti Konferencën e vet të parë në Paris, pak kohë pasi në Angli, nën drejtimin e një lëvizje të quajtur “Humanity+” u mbajt një konferencë e ngjashme. Në internet përhapej bindja se jemi afër *rizbulimit të njeriut* në saje të teknologjive të reja. Është fjala për një iluzion të kotë apo për një prospektivë të mbështetur?, kjo është pyetja të cilën e shtron autori përball këtyre paralajmërimeve.

Besnier e vë në pikëpyetje përdorimin e sotëm të disa temave të *paleo-antropologjisë* e në veçanti supozimin sipas të cilit teknika do ishte antropologjikisht konstitutive për njeriun. Pohimin se teknologjitë e kanë zbuluar njeriun Besnier e bën çështje duke e riformuluar problemin: në fakt, pasi njeriu t’i ketë zbuluar makinat, fjala vjen, ato kanë mundur të veprojnë retroaktivisht mbi njeriun duke ndikuar mbi gjestet e tij dhe duke e disiplinuar njeriun. Të përkujtojmë këtu se kërkimet e Foucaultsë mbi teknologjitë disiplinore vejnë në pah kushtëzimet e veprimeve dhe reagimeve të njeriut edhe nën ndikimin e mekanizmave të prodhuara nga vet njeriu.

Besnier e vë në pah këtu dallimin midis tezave tradicionale, përfshi ato të Leroy Gourhan, për mënyrat e ndikimit mbi njeriun nga mjetet që i

<sup>46</sup> Jean-Michel- Besnier, *Etudes*, Paris, 2011/6, 763 à 772.

kishte zbuluar më parë e që kishin ndikuar në të bërit e njeriut -në *hominizimin* e tij - dhe pretendimeve të lëvizjeve transhumaniste mbi mundësitë e një *rizbulimi të njeriut* në saje të teknologjive të reja. Ai thekson se njeriu, gjatë historisë vazhdimisht e ka rizbuluar veten brenda një procesi të bashkë-evoluimit me mjedisin të cilin e ka modifikuar përherë<sup>47</sup>.

Do të përkujtoja në këtë kontekst teorinë e Kantit mbi raportin njeriu-natyrë në tekstin e tij mbi historinë: “Ide mbi historinë universale të njeriut”. Këtu ai nxjerr në shesh se njeriu duke vepruar mbi natyrën me mjetet që i ka sajuar vetë njëherazi e ka *ndryshuar* veten. Në propozicionin e tretë, ai shkruan: “Zbulimi i mjeteve për t’u ushqyer, për të banuar, për të pasur sigurinë dhe mbrojtjen (për të cilat natyra nuk i kishte dhënë njeriut as brinjët e kaut, as kthetrat e luanit, as dhëmbët e qenit, por vetëm duart; [është ky një aludim te miti i Prometeut dhe Epimeteut]; pastaj të gjitha zbatimet që mund ta bëjnë jetën të këndshme, madje edhe inteligjencën e tij dhe maturinë e tij, vullnetin e mirë, të gjitha këto ishin tërësisht *vepër* e tij.” Kanti vijëzon këtu rrugëtimin e njeriut nga jokultura më e madhe te shkathhtësia më e madhe, te përsosmëria e brendshme e mënyrës së të menduarit, e me këtë edhe aq sa kjo është e mundshme, te lumturia, dhe të gjitha këto janë kryekput meritë e tij e plotë, krejt e pavarur; duke shtuar se kësajsoj thuhetse njeriu e çmon më shumë respektin ndaj vetes se sa mirëqenien<sup>48</sup>.

Paralajmërimet mbi ardhjen e *postnjeriut*, brenda rrymave bashkëkohore të mendimit mbi teknikën dhe teknologjitë, vijëzojnë një lloj të ri të “utopisë” dhe mundësinë e “triumfit ende enigmatik të një inteligjence jobiologjike”. Skenari i këtij transformimit të njeriut në një qenie të re, i ndërmjetësuar me teknologjitë e reja parashikon, sipas Besniers, ardhjen e “postnjeriut”: në saje të nanorobotëve të cilët do të qarkullojnë në gjakun tonë, në organet tona, në trurin tonë. Këta nanorobotë do “të shkatërrojnë agjentët patogjen, do t’i korrigojnë gabimet e ADN-it tonë, do të eliminojnë toksinet dhe do të bëjnë gjithfarë llojesh të detyrave të tjera për të përmirësuar mirëqenien tonë fizike<sup>49</sup>”. Ata do të ndërveprojnë me neuronet tona biologjike, para se të arrijnë t’i zëvendësojnë këto dhe të prodhojnë organizma më afatgjatë, më

<sup>47</sup> *Etudes*, f.767-768.

<sup>48</sup> Immanuel Kant, *Idée d’une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Paris, Gallimard, 2009, f.

<sup>49</sup> Po aty. Nanoteknologjitë kanë të bëjnë me shkencën e manipulimit të materies në nivel molekular.

performantë. Brenda kësaj perspektive të teknologjisë së re organet biologjike (si zemra, mushkëritë, etj.) do të zëvendësohen me “resurset e tjera të nevojshme për funksionimin e sistemeve nanorobotike”. Kësisoj, tiparet e njeriut të ri, të formësuar nga teknologjitë e reja, do të hapin një kohë të re të njeriut të transformuar thellësisht, *cyborg-ut*.

Jean-Michel Besnier mendon se kjo perspektivë e *fundit të njeriut* është “tmerruese”. I duket se vullneti i njeriut modern, me Iluminizmin në shekullin e XVIII, për autonomi të plotë (nga të tjerët, nga natyra, nga tradita dhe e kaluara), duke u mbështetur mbi shkencën dhe *teknikën, ka pësuar transformim të theksuar*. Tani njeriu zbulon *varësi* të reja, të cilave u nënshtrohet gjithnjë e më shumë me zhvillimin e teknologjive të reja, të cilat sikur e shpiten të një perspektivë ku paralajmërohet *fundit i njeriut* e jo emancipimi i tij.

Besnier e sheh si ironi të modernitetit dhe Iluminizmit faktin që mjetet për autonomi bëhen vet gjithnjë e më autonome duke e bërë njeriun të jetë i varur nga prodhimet e tij, nga “aventura teknologjike” e cila arsyetohet edhe me kërkimin e lumturisë së njeriut e jo vetëm mirëqenien e tij<sup>50</sup>.

Besnier citon analizat e Peter Sloterdijk e cili, në njëren anë, vë në pah kufizimet e humanizmit tradicional (antik grek dhe modern), i paafte që ta ndalojë rrjedhën kah një perspektivë e posthumanizmit, e cil parqet një shkallë të re vlerash, që lidhen me transformimet e shkaktuara me teknoshkencat më të reja.

Rritja e ndikimit të bioteknologjivee, gjithnjë e më të sofistikuara, klonimi riprodhues i cili, duke hapur rrugën për “fabrikimin teknik” të njeriut, si krijesë artificiale, cenon vet nocionin tonë të *njerëzisë së njeriut*<sup>51</sup>.

Duke dalë te kufijtë e njerëzisë së vet, njeriu tani sikur “e imagjionon ardhmërinë e vet, brenda një “qenie tjetër nga vetvetja” e tij (e dikurshme) duke “e skicuar, me mjetet fantastike teknike që i ka sajuar vet<sup>52</sup>”. Shqetësuese është për autorin fakti se ky imagjinim i ardhmërisë së njeriut bëhet në kohën dhe rrethanat kur njerëzit janë “të shpërvetësuar nga realiteti dhe pushteti i tyre”<sup>53</sup>. Përballë rreziqeve që paraqet evolucioni i “paparashikueshëm i teknoshkencave”, Besnier mendon se nuk janë të frytshme përfytyrimet që dalin nga një vizion moralist i botës. Mu për këtë

<sup>50</sup> *Etudes*, po aty.

<sup>51</sup> Po aty.

<sup>52</sup> Po aty, f. 786.

<sup>53</sup> Po aty.

arsye ai mendon se reagimet e Habermasit lidhur me këto probleme e rreziqe janë të kufizuara e të pamjaftueshme. Kësisoj, Habermas e kundron perspektivën e *klonimit riprodhues* si një “shembje të natyrës njerëzore.” Ai mendon se brenda hapësirës së “intersubjektivitetit” si hapësirë e komunikimi ndërnjerëzor nuk ka vend për klonet si krijesa që duan të simulojnë njeriun. Gjinia njerëzore, për Habermasin, e përbërë nga qenie specifike njerëzore që komunikojnë mes veti dhe mbajnë n[ mes veti *lidhje miqësore*, s’ka si të hapet ndaj kloneve, meqë këta nuk kanë mundësi e aftësi të formësojnë një identitet personal dhe nuk kanë asnjë autonomi ngase janë të paracaktuar nga teknologët që i kanë sajuar<sup>54</sup>.

Besnier pajtohet me filozofin gjerman Peter Sloterdijk, ashpër i kritikuar nga Habermasi, se zbulimet shkencore, siç pat vërë në pah edhe historiani Bruce Mazlich, e kanë hequr gradualisht idenë se bota e njeriut është e ndarë nga natyra, nga kafsha dhe nga makina dhe se duhet parë një *kontinuitet* midis tyre. Besnier përkujton se pikërisht zbulimet shkencore i patën bërë të mundur Freudit të nxjerr në shesh se njerëzimi kishte njohur në historinë e vonshme të tij një “përçmim të trefishtë”: atë që e solli Koperniku me zbulimin e vet se toka nuk është qendër e universit, atë të Darwinit se njeriu ka një prejardhje shtazore, dhe pastaj atë Freudit (Frojdi), i cili zbuloi me psikanalizën e tij se njeriu është i përcaktuar nga forcat e pavetëdijshme. Kësodore, “përçmimi i trefishtë” e ka çliruar njeriun nga disa iluzione dhe e ka shtyrë të ballafaqohet me realitetet brenda të cilave jeton: hapësira më e gjerë, prejardhja, forcat e pavetëdijshme që e përkufizojnë njeriun, e që del i pareduktueshëm në arsyen e vet.

Historiani Bruce Mazlich shkruante lidhur me këtë çështje: “Bariera metafizike midis botës tokësore dhe hapësirës qiellore ishte hequr nga Galileu, duke vërë në pah se në të dy anët e Hënës sundonin të njëjtat ligje të natyrës. Me Darwinin, është dallimi metafizik midis njeriut dhe kafshës i cili është relativizuar dhe zëvendësuar me një vazhdimësi të historisë e cila i përfshinë që të dytë. Në anën tjetër, Freudi i ka shpuar barrierat metafizike që ndajnë proceset e vetëdijshme dhe racionale nga proceset e pavetëdijshme dhe irracionale duke vërë në pah, edhe aty, një vazhdimësi<sup>55</sup>.”

Besnier e citon formulimin e Sloterdijk “kibernetiko-bioteknikja” e cila emërton *konvergjencën* e organizmit, e “asaj që është e lindur” dhe makinës, “asaj që është fabrikuar”. Kësodore ai mendon se njeriu

<sup>54</sup> Po aty, f.769.

<sup>55</sup> Po aty

“bionik” apo “cyborg”, si qenie e cila ka dalë nga *hibridimi* i organikes me kibernetikën, nëse zhvillohet në këtë drejtim, sidomos në saje të përdorimit gjithnjë e më të madh” të protezave apo implanteve elektronike”, do ta godiste edhe më shumë përfytyrimin që njerëzimi ka mbi veten. Këtu do të shtrohej problemi i *komunikimit* midis qenieve të gjalla, si çështje e *intersubjektivitetit* (Habermas). Del se etika klasike humaniste është sot e paaftë të ballafaqohet me sfidat që i shtron teknologjia, bioteknika etj. Besnier mendon se do të duhej të elaborohej një etikë e cila do të jetë në gjendje të matet me këto sfida, t’i kuptoj dhe të propozojë qëndrime gjegjëse.

Të kthehemi tani te disa analiza të Besnier-së mbi ndryshimet që vejnë në pah një *shkëputje* brenda procesit me të cilin njeriu i ka prodhuar këto teknika, duke hap një perspektivë tjetër. Këtë ndryshim autori e shikon te *karakteri i ri* i teknologjisë e cila shpaloset sot para syve tonë. Ai pranon të marrë riskun ta shtrojë tezën sipas së cilës teknika tani ka tipare që *çrregullojnë* ndërtimin antropologjik të njeriut të cilin e garantonin deri më tani. Ai citon në këtë kontekst analizat e historianit Bertrand Gilles, nga libri i tij *Historia e teknikave*<sup>56</sup>. Është fjala për tiparet që shërbejnë si argumente për *transhumanizmin*. Theksohet, fjala vjen, se teknika i nënshtrohet *imperativave të shpejtësisë* që çrregullojnë kohësinë së cilës njerëzit i nënshtrohen natyrshëm. Këtë aspekt e shfrytëzojnë autorët që paralajmërojnë transformimet transhumaniste për *veçantinë si pikë e moskthimit*, te e cila do të lind *një ardhmëri ku ne nuk do të ishim më të rëndësishëm*, thuhet duke u shkëputur nga gravitacioni me “shpejtësinë e çlirimit”, siç thuhet në astronautikë.

Besnier cekë më tutje se tani, pas disa etapave të zotërimit të natyrës nga njerëzit, ato që kishin të bëjnë me materien dhe energjinë, tani del nevoja për *zotërimin e informacionit* si shtytës thelbësor në realizimet teknike. Obsesioni me kohën e quajtur reale, del si prirje e pranishme jo vetëm te ata që merren me internet, e që i quajnë “geeks” (persona të pasionuar me risitë informatike), që aspirojnë të *dematerializohen* e madje edhe te vendimmarrësit ekonomikë e politik. Ai vë në pah po kështu prirjen në politikat e sotme të kërkimeve shkencore, në nivelin e BE-së, për ta matur efikasitetin *vetëm* me kriterin e reaktivitetit: *inovacioni me çdo kusht* del si argumenti kryesor i programit. Kësisoj ANR (*Agjencia Nacionale e Kërkimeve*) i BE-së u imponon kërkuesve kriterin “gjithnjë e më shpejt për ta përmbushur

<sup>56</sup> Bertrand Gille, *Histoire des techniques*, Gallimars, Paris, 1977.

imperativin e kompetitivitetit i cili bëhet qëllim për vete.” Besnier shtron këtu pyetjen: njerëzit që janë të detyruar t’i nënshtrohen kësaj logjike a mund të mbeten ata që ishin më parë<sup>57</sup> ? Do t’i shtonim kësaj pyetje një pyetje tjetër: çka humbet ? çfarë bëhet me kohësinë e refleksionit, atë të kërkimit shkencor e artistik, e sidomos me atmosferën, për të cilën flet Nietzsche, ku zhvillohen meditimet dhe krijimtaria artistike dhe ajo filozofiko-poetike ?

### Rrjedhojat e autonomizimit të makinave

Një karakteristikë tjetër e teknologjive që huton bashkëkohësit tonë, për Besnier, ka të bëjë me disa elemente që shkojnë në drejtim të pritjeve e shpresave të *transhumanistëve*: objektet teknike që i prodhon njeriu cilësohen gjithnjë e më shumë me *autonominë* e tyre. Kibernetika, së paku nga vitet 50, orvatet të zhvilloj makina të afta të *vetërregullohen* dhe të funksionojnë si sisteme të hapura, që do t’i ngjnin gjithnjë e më shumë organizmave. Koha e objekteve inteligjente po paralajmërohet. Besnier shtron pyetjet përballë këtij realiteti: çfarë do të jenë njerëzit nga të cilët kërkohet të jenë pasivë karshi *komunikimit që do të zhvillojnë vet makinat midis tyre*, siç vërehet qysh tani në aeronautikë dhe në centralet nukleare. Kësisoj, pasi deshën të realizojnë autonominë e tyre në saje të makinave që ua siguronin zotërimin e mjedisit të tyre, njerëzit tani u kanë dhënë këtë autonomi vet makinave, duke ua deleguar – deri në atë shkallë *sa dalin në plan të dytë në raport me to*.

Një aspekt tjetër shqetësues, të cilin e vë në pah Besnier ka të bëjë me lëkundjen e *drejtpeshimit*, në favor të teknikës, i cili u ruajt midis teknikës dhe fjalës (ligjëritimit), mjeteve dhe fjalës, në procesin e zotërimit të natyrës dhe emancipimit ndaj saj, në procesin e ndërtimit të *njerëzisë* së njeriut. Tani, në rrethana të mbizotërimit të teknologjive të reja të komunikimit, *ligjërimi gjithnjë e më shumë reduktohet dhe varfërohet nën presionin e makinave që duan ta thjeshtësojnë atë, ta transformojnë e madje edhe ta bëjnë të panevojshëm*, fjala vjen në teknologjitë e uebit, si SMS etj. Pastaj fantazmat që mbijnë në fushën e neuroshkencave, e të cilat sipas disa *transhumanistëve* (si Kevin Warwick) do të duhej të kontribuonin ta bëjnë të *tepërt këmbimin me fjalë* për hir të realizimit të dispozitivave të komunikimit me valët elektromagnetike, duke sendërtuar kështu ekuivalentin e një relacioni telepatik. Autori i quan këto teknika si *dehumanizuese* dhe shprehje e tendencës për të hequr nga vetja

<sup>57</sup> *Demain les post-humains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?*, f.5.

kompleksitetin e perceptimeve dhe shprehjeve që e bëjnë njeriun të dallohet thelbësisht nga makinat<sup>58</sup>.

Do përmendja, në këtë kontekst, një vepër madhore të shekullit XVIII, *Ëndërrimet e shëtitesit të vetmuar* të Jean-Jacques Rousseau-së: kompleksiteti dhe begatia e pafund e perceptimeve dhe shprehjeve të një subjektiviteti tejte të thellë, që shpalosen në këtë vepër, dëshmojnë sa për begatinë e botës së brendshme të autorit, aq edhe për kompleksitetin e ligjëritimit të tij, me nuanca të shumta (të ndijimeve, përfytyrimeve, mendimeve etj.) me të cilat kapë edhe kompleksitetin e pafund të natyrës brenda së cilës ai shëtiti dhe mediton.

Besnier zhvillon më tutje tezën se teknologjitë e reja rizbulojnë një njeri sipas formatit dhe kërkesave të tyre funksionale. Pikërisht kjo botë në formim e sipër e arsyeton përshtypjen për një *shkëputje* në procesin e bashkë-evoluimit i cili cilësonte procesin e formësimit të njerëzimit dhe njerëzisë (humanitetit) të tij. Aspekti shqetësues ka të bëjë me paralajmërimet se njeriu i ri do të dijë t'i adaptohet *aq shumë* makinave të veta sa *do të bëhet i pavrejtëshëm*. Ai përkujton këtu se që në fillim të shekullit XX, Francis Galton, i cili shpresonte që biologjia të ofrojë mjetet për përmirësimin e gjinisë njerëzore në atë mënyrë që ajo të jetë në nivelin e makinave. Ky është eugenizmi i cili rrezikon të bëhet ideal i imponuar nga një shoqëri e teknologjizuar<sup>59</sup>. Besnier cek se Habermasi në librin *Ardhmëria e njeriut. Kah një eugenizëm liberal ?* (me 2002 në gjuhën franceze) kritikonte “eugenizmin liberal” i cili zhvillohet sot si një ofertë e bioteknologjive e vënë në treg, përfshi edhe klonimi riprodhues. Besnier përkujton njëherëshëndrën e Marinettit dhe futuristve italian të viteve 1920: si të ndërtohet, në saje të siderurgjisë *një njeri i çeliktë*, i “çliruar” nga trupi dhe pasivitetet e tij. Dihet se pak se në ç’mënyrë më vonë fashizmi e shfrytëzoi këtë ideal të njeriut të çeliktë. Kjo na kujton edhe disa filma të Andzej Vajda, në vitet 80, për “Njeriun e hekurt” (pas “Njeriut të mermertë”), brenda një modeli tjetër të totalitarizmit.

Filozofi gjerman Gunthers Anders, ndërkaq, në librin *Obsolesenca e njeriut. Mbi shpirtin në kohën e revolucionit të dytë industrial*.(2002) shkruante, në vitet 50: ne vrapojmë mbrapa makinave dhe ndjejmë një “turp prometean” karshi dobësive tona<sup>60</sup>.

*Në kërkimet e veta filozofike Jean-Michel Besnier problematizon projektet dhe Manifestet e transhumanistëve për teknologjitë e reja dhe*

<sup>58</sup> Etudes, f.767.

<sup>59</sup> Po aty.

<sup>60</sup> Po aty, f. 777.



angazhimin e tyre për një tranzicion i cili do të shpinte te fuzioni i njeriut me makinën, për ta hapur rrugën e një triumfi të një *postnjerëzore* ose edhe përgatitjet për një *trashëgimtari të njeriut*, siç e predikon Jean-Michel Truong në Francë. Ai zë në gojë, në shkrimet e veta edhe programin amerikan (NBIC) i cili synon një konvergencë midis Nanoteknologjive (N), Bioteknologjive (B), Shkencave të Informimit(I) dhe shkencave kognitive (njohëse)(C).

### Përshpejtimi i pandalur në botën e njeriut

Viteve të fundit, janë riaktualizuar analizat kritike të urbanistit dhe filozofit Paul Virilio, ashtu si i zhvilloi në disa libra të tij, veç tjerash te *Përshpejtuesi i madh* (2010), që patën jehonë të konsiderueshme. Ai shpjegon se në ç'mënyrë përshpejtimi i kohës njerëzore ndryshon raportin tonë ndaj botës, se si *shpejtësia bëhet vet realiteti* nën ndikimin e inovacioneve teknologjike dhe në ç'mënyrë ajo që është imediate (e ashtuquajtura kohë reale) shkakton një sëkëlldi të thellë brenda civilizimit. Ndërkaq, Gilles Finchelstein, nën ndikimin e Virilios zhvillon teorinë e *Diktaturës së urgjencës* (Fayard, 2011). Shpejtësia dhe *akcelerimi i pandalur* kaplon të gjitha sferat e të ekzistuarit të njeriut në atë mënyrë që vet *shpejtësia* bëhet *simbol* i inovacionit, i suksesit dhe *lumturisë* së njeriut. Mutacionet e hapësirës dhe kohës ndikojnë në çrregullimin e raportit tonë ndaj kohësisë. Këta autorë në veçanti vejnë në pah reduktimin e kohës së lirë.

Tani mund të themi se ndonëse kritika e Habermasit mbi teknologjitë e reja, mund të ketë disa kufizime, ajo është e ngjashme me këtë të Besniersë, e sidomos me qendrimn kritik ndaj disa fenomeneve që vet Besnier i quan “tmerruese”.

Në veprën e vet të fundit, Bernard Stigler problematizon në mënyrë më të theksuar rrjedhojat e *përshpejtimit të inovacioneve teknologjike*. Titulli i këtij libri është mjaft shprehës: *Brenda disruptimit. Si të mos çmendemi* ?<sup>61</sup> Bëhet fjalë për inovacionin disruptiv, si inovacion i *shkëputjeve* dhe *shthurjeve*, të cilat çrregullojnë rregullat e lojës jo vetëm në sferën e teknologjisë por edhe në atë të ekonomisë dhe *mënyrat e të jetuarit* të njeriut në botën e sotme. Stiegler tani e cilëson disruptimin si *përshpejtim të inovacioneve*, i cili shpreh hiç pak se një “formë të re të barbarisë”, e *papajtueshme* me forma të ndryshme të socializimit (lidhjet

<sup>61</sup> Bernard Stiegler, *Dans la disruption. Comment ne pas devenir fou ? Les liens qui libèrent*, Babel, Paris, 2016.

sociale) por edhe si diçka që i kundërvihet civilizimit. Në fakt, sipas tij, përshpejtimi i inovacioneve *ndërprenë* gjithë atë që ndikon në *elaborimin* e një civilizimi. Kjo ndërprerje, që nga vitet 90, është specifike dhe e ndryshme nga ndërprerjet e mëdha teknologjike të mëparshme; tani ndërprerjet teknologjike janë gjithnjë e më të shpeshta dhe destabilizimi i shoqërisë është bërë permanent. Me rrjetëzimin numerik (*crosslinking*) jemi brenda një dispozitivi i cili bën që gjithçka të lëvizë në mënyrë permanente, që asgjë më të mos jetë stabile. Dhe *shoqëria* tani nuk mundet më të ushqehet me këto ndryshime e ndërprerje, por përkundrazi gjendet *e dezintegruar* në vend se të jetë më mirë e lidhur. Ne nuk po arrijmë të elaborojmë dituritë. Epoka si ndërprerje teknologjike, gjatë historisë ka prodhuar gjithherë një epokë e cila ka ndikuar te jeta e frymës, te arti, shkenca, filozofia, politika dhe e drejta. Mirëpo, aktualisht, ndërprerjet e shkaktuara me teknologjitë më të reja prodhojnë *disruptimin* si copëzim, shkëputjet brenda mënyrave të jetuarit dhe lidhjeve midis tyre. Stigler tani i shpjegon rrjedhojat, në rrafshin individual dhe kolektiv, me nocionin e çmendisë:

Akcelerimi i theksuar dhe gjithnjë e më i madh, në të gjitha lëmenjtë, na bën të çmendur, thekson ai. E kjo çmenduri kolektive i ngjet çuditërisht asaj që Michel Foucault (Fuko) përshkruante në *Historinë e çmendisë në kohën klasike*: mbarimi i mesjetës është një moment i lëkundjeve të mëdha, të cilat prodhojnë diskurse të shumta që thonë “bota është bërë e çmendur, gjithçka ecën keq etj. Stigler citon shkrimtarin dhe filozofin Maurice Blanchot: kohën tonë e cilëson mungesa e epokës, përkatësisht veçoritë që shquajnë një kulturë e qytetërim.

Rrugëdalja e mundshme do të mund të vijëzohej, nëse, së pari nuk do të mohoheshin fenomenet e rënda që e cilësojnë kohën tonë e njëherazi sikur të mblidhnim guximin por të ballafaqohemi me to. Brenda disruptimit prodhohet *përbushja e nihilizmit* si rrënim i të gjitha vlerave, ashtu si i paralajmëronte Nietzsche. Për autorin, nuk është fjala që të dalim nga shoqëria industriale por si ta transformojmë shpejtësinë e kohës së fituar për të menduar dhe për ta vënë automatizimin në shërbim të *çautomatizimit*, i cili e cilëson të menduarit. “Kemi nevojë për një ekonomi të re politike, një politikë të re industriale, shkencore e sociale, një racionalitet të ri ekonomik<sup>62</sup>.”

Artistët tanimë shtrojnë pyetjet: a mundet *rrjetëzimi automatik* i botës të luftohet me rrjetëzimin artistik të botës, duke propozuar një senzibilitet të ri dhe një imagjinare të re mbiindividuale?

<sup>62</sup> Po aty, f. 2.

Autori propozon të zhvillohet një “kritikë ekologjike” e teknologjive dhe industrive dhe të mendjes (frymës”, të cilat tani shfrytëzohen pamëshirshëm nga industritë kulturore), të vihet në pah se shfrytëzimi i pakufizuar i mendjeve si tregje shpie te një shkatërrim i krahasueshëm me shkatërrimin e resurseve natyrore dhe të ambientit, i cili bëhet i pabanueshëm. Stigler përkujton se Horkheimeri dhe Adorno kishin vënë në syprinë dukurinë e një *barbarie të re* e prodhuar nga industritë kulturore. Kurse nga fundi i shekullit XX, përmasat e kësaj barbarie janë shtuar e intensifikuar dukshëm. Shoqëria e rrjetëzuar përbën një fuqi të integritimit automatik, në saje të informacionit digjital i cili qarkullon me fibrat optike, me shpejtësi të dritës. Shoqëria e rrjetëzuar dhe automatike bëhet kështu “faktor planetar i një dezintegrimi kolosal social”<sup>63</sup>.

### Çështja e disruptimit dhe epoka e mungesës së epokës

Fenomeni i disruptimit emërton shtrirjen e këtij pushteti automatik të dezintegritimit të rrjetëzuar, shtrirjen mbi tërë botën. Rrjetëzimi numerik depërton, kaplon, paraziton dhe fundja rrënon marrëdhëniet shoqërore (relacionet sociale) me shpejtësi enorme (të jashtëzakonshme), duke i neutralizuar dhe asgjësuar nga brenda dhe duke i gëlltitur nga brenda ato. Ai e quan “*nihilizëm automatik* fenomenin i cili bën që të sterilizohet dhe shkatërrohet gjithë ajo që buronte nga kultura dhe jeta shoqërore; nga ajo që ai *dezintegron*, ai shfrytëzon jo vetëm pajisjet, infrastrukturën dhe trashëgimit lokale, që nxjerrën nga territoret e tyre sociopolitike, por edhe energjitë psiko-sociale”<sup>64</sup>.

Individët dhe grupet sociale transformohen në *furnizues* të të dhënave (data); këta përpunohen nga rrjetet e quajtura “sociale”; këto të dhëna personale bëjnë të mundur shpërvetësimin e tyre nga projektet e tyre, përkatësisht nga “dëshirat e tyre vetanake, pritjet, *vullneti* i tyre etj.”<sup>65</sup>

Stigler në shtjellimin e këtyre problemeve përdor edhe dy terma që i merr nga fenomenologjia huserliane mbi kohësinë: mbamendjet, kujtimet (retentions, frëngjisht) dhe pritjet (shpresat, dëshirat) si “protentions, frëngjisht. Të cilat i elaboron hollësisht në librin e tij *Shoqëria automatike* (Fayard, 2015)<sup>66</sup>. Stiegler zhvillon trajtime për relacionet midis mbamendjes, vëmendjes (e cila në të tashmen çilet kah e kaluara dhe e

<sup>63</sup> Po aty, 22.

<sup>64</sup> Po aty, f. 23.

<sup>65</sup> Po aty

<sup>66</sup> Po aty ; B. Stiegler, *La Société automatique*, Fayard, Paris, 2015.

ardhmja) dhe pritet të cilat përbëjnë *jetën e vetëdijes*, të cilat i merr fenomenologjia e kohësisë së Husserlit. *Automatizimi* i këtyre del si varfërim dhe deformim i këtyre mundësive thelbësore të vetëdijes së njeriut.

Disruptimi është, për Stieglerin, “ajo që shkon më shpejt se çdo vullnet, individual apo kolektiv, si konsumuesit po ashtu edhe “udhëheqësit” politik e ekonomik; fenomen ky që përmbush dëshirat të cilat nuk janë shprehur ndonjëherë, ngase i imponon, duke u paraprirë vullnetit të tyre; dobëson dhe varfëron racionalitetin e dijeve, funksionon me shpejtësinë marramendëse, nuk lë kohë për hamendje, përsiatje mbi dëshirat dhe synimet e mirëfillta por as për kujtimet dhe asaj që ato mbujnë në vete. Por kësioj dobësohet edhe vullneti, meqë ky del i *paracaktuar* (humbja e mundësisë për ta shprehur vullnetin) me proceset e disruptimit. E me këto paraqitet edhe “humbja e ndjenjës së ekzistencës”, që godet jo vetëm individët por grupe të tëra të shoqërisë<sup>67</sup>.

Ndryshimi një sistemi teknik prodhon, sipas Stiegler, një shpërputhje me sistemet sociale. Kur një sistem teknik prodhon një epokë të re, lindja e formave të reja të të menduarit gjen shprehje te rrymat religjioze, spirituale, artistike, shkencore dhe politike, me adete dhe stile, me institucione të reja dhe organizata të reja shoqërore, me ndryshime në fushat e arsimit, të së drejtës, në format e pushtetit dhe në vet themelet e dijeve, si dije konceptuale, po ashtu edhe si dituri për të bërë (*savoir-faire*) dhe dituri për të jetuar (*savoir-vivre*). Mirëpo, këto zhvillohen vetë pasi të jetë vendosur njëherë epoka e një teknologjie të re.

Epokën si *épokhë* Stieglerë e përkufizon si kohë në të cilën individët sajojnë raporte të reja me një bashkësi dhe brenda saj (*transindividuim* i ri); një ndërprerje që inauguron një rifillim dhe një risi brenda së tashmes e cila aktualizohet. Ndërkaq, *disruptimi* i cili përbën sistemin teknik *numerik* është një epokë e tillë ku suspendohen të gjitha mënyrat e mëparshme të të menduarit, të cilat u elaboruan me përvetësimin e ndryshimeve të mëparshme të sistemeve teknike. Mirëpo, sipas Stiegler, risia e kësaj epoke disruptive është se ajo nuk sjell fare një mënyrë të re të të menduarit, madje fare nuk e shquan të menduarit; ajo sjell një “zbrazëti absolute tët ë menduarit”. Kjo është ajo që Nietzsche quante, ardhjen me hapa të pëllumbit të sprovës së nihilizmit. Deleuze et Guattari e hapën këtë çështje, nga viti 1990, si çështje të shoqërive të kontrollit dhe të “dividuimit” të individëve<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> Po aty, f.24.

<sup>68</sup> Po aty, f.35.

Ajo që cilëson një epokë, saktëson atë që bën të mundur vendosjen e pritjeve (*protentions*) si projekte kolektive me ndërtimin e qarqeve të reja të transindividuumit; dalin procese të reja të individuumit kolektiv (grupe, sisteme, organizata sociale). Qarqet dalin nëpërmjet relacioneve afektive të rendeve të ndryshme – miqësore, familjare, të bashkëpunimit, ludike, fetare, të dijes – duke formësuar ëndrra, qëllime, qëllimësi dhe horizonte të përbashkëta në të cilat miqtë dhe miku intim kanë një rol të pazëvendësueshëm<sup>69</sup>.

Për Stiegler pritjet (projektet) kolektive janë të mundshme në atë masë sa ka kujtime e kujtesa kolektive. Këto përbëjnë dituri, që transmetohen kolektivisht përmes një sistemi të arsimit. Në këtë kontekst, Stiegler pohon se Heideggeri e ka transformuar fenomenologjinë huserliane në një analitikë ekzistenciale, atëherë kur i ka lidhur shprehimisht dhe plotësisht mbamendjet psikike – elementet e kujtesës që sajajnë psyché-n e një individ apo asaj që Heidegger e quan *Dasein*, dhe projektet kolektive<sup>70</sup>. Ai do t'i merr në shqyrtim, format e kundërvënies ndaj rrjedhëve të proceseve të disruptimit, shthurjes së lidhjeve, rrënimit të tyre, demoralizimit, braktisje të vullnetit për të përvetësuar (njohuri e praktika, projekte, dëshira).

Në librin *Shoqëria automatike*, duke marr parasysh edhe hulumtimet e disa autorëve të tjerë (Crary, Berns, Rouvroy), Stiegler vë në pah se njëra nga pasojat e rënda të të proceseve të disruptimit: bie fjala humbja e *narcisizmit primordial* i “un” dhe “ne”<sup>71</sup> të tele-vizuara nga televizioni, por edhe “eliminimi i projekteve (synimeve, dëshirave, pritjeve) individuale e kolektive. Këto janë zëvendësuar me pritjet (protention) automatike që kanë dalë nga pritjet automatike të internetëve dhe të dokompozuar me një proces të ndarjeve të automatizuar nga gjurmët numerike të çdonjërit frekuentues<sup>71</sup>.

Stigler zhvillon këtu tezën se është “forma e re e barbarisë” e cila u përhap me racionalizimin e Iluminizmit – duke e ndryshuar, e kësisoj duke diskredituar tërë kulturën perëndimore, e cila përmbysi kahen e tij e në të njëjtën kohë edhe projektin e modernitetit, sikurse edhe afirmimin e parimeve të laicitetit, të drejtës në edukim, të drejtave ekonomike, mbrojtjes së lirisë politike themelore. Ai mendon se “të gjitha këto prodhuan reagime që u bënë në fakt gjithnjë e më barbare, në veçanti në Lindjen e Afërt dhe në Lindjen e Mesme, ku

<sup>69</sup> Po ary, f.36

<sup>70</sup> Po aty

<sup>71</sup> Po aty, f. 49.

Perëndimi zhvilloi gjatë decenieve një politikë krejtësisht të papërgjegjshme<sup>72</sup>.”

Kjo formë e re e barbarisë, për Stieglerin, e shoqëruar me konsumerizmin dhe venalitetin e përgjithësuar (gjithçka mund të blihet e shitet) që nuk kujdeset *fare* për botën në të cilën jetojnë megjithatë konsumuesit dhe spekulatorët, është kjo verbëri e marrëzisë (*bëtise*) e cila shpie të “çmendia e atyre që i privohen nga ndjenja e të ekzistuarit, do të thotë nga respekti për veten e tyre, kjo ka shkakuar eksplodimin e barbarisë së atyre që nuk e respektojnë jetën – prej të cilëve disa paraqiten si “islamistë”<sup>73</sup>.”

Stiegler vë në pah nevojën që të thellohen kërkimet mbi rrjedhojat që dalin me shkatërrimin e mbamendjeve (*retention*) dhe pritjeve psikike dhe kolektive (*protention*) si dhe me shkatërrimin e të gjitha diakronive, të gjitha singulariteteve, të gjitha dëshirave të atilla që përbëjnë aftësitë e qenieve mendore. Është për kushtet që u bën të mundur atyre të ruajnë konsistencën e ekzistencës<sup>74</sup>.

Stiegler mendon se lufta e Bushit junior në Irak nuk ishte luftë e së Mirës kundër së Keqes, por luftë midis *Thanatosit* dhe *Erosit*, ngase këto kishin qenë të të shkëputura aty, sepse ishin të privuara nga lidhjet që krijojnë identifikimin, idealizimin dhe sublimimin, e të cilat përbëjnë kësisoj një sistem dinamik. Në *mbështetje të kërkimeve psikanalitike të Freudit*, ai cekë se kur ndahet *Thanatosi* nga *Erosi*, kjo prodhon doemos “çmëndinë e dhunshme me vrasje, dhunime, vetëvrasje individuale apo kolektive (me motive fetare apo të tjera).” Këto trajta të dhunës, ndonjëherë, paraqiten ndonjëherë, në mënyrë halucinuese si “sakrifica” ,”duke projektuar dhe konkretizuar një plan të konzistencave negative nëpërmjet formave negative të idealizimit, identifikimit dhe sublimimit të të gjitha llojeve<sup>75</sup>.

Dija për të jetuar, sipas Stiegler, duhet të mbështetet në njohuritë mbi botën në tërësi, e jo vetëm të një regjioni, si dhe mbi gjithë atë që e sajton orientimin e saj kundër botës çnjerëzore<sup>76</sup>.

Një kulturë e hapur ndaj kulturave të tjera, merr pjesë me të tjerat në kultivimin e fushave transkulturore që sajojnë dijet njerëzore përtej dijeve-për të jetuar me karakter partikular.

Analizat e Stieglerit, ndriçojnë, veç tjerash, edhe procesin e

<sup>72</sup> Po aty, f. 52.

<sup>73</sup> Po aty, f. 52.

<sup>74</sup> Po aty, f. 53.

<sup>75</sup> Po aty, f. 127.

<sup>76</sup> Po aty, f.129.

*dezinhibimit*, si njëra nga rrjedhojat e shkëputjes së lidhjes midis *Erosit* dhe *Thanatosit*. Është fjala për flakjen e normave që ndalojnë përhapjen, në hapësirën publike, të formave të ndryshme të urrejtjeve (etnike, racore etj.) që lëndojnë rëndë lidhjet sociale të grupeve të ndryshme që përbëjnë një shoqëri. Këto trajta të dezinhibimit, të përhapura publikisht, me mjetet e komunikimit masiv “mund të çojnë jo vetëm te krimi por edhe te çmendia” që favorizojnë pulsonin e vdekjes. Autori thekson rëndësinë e kultivimit të njohurive nga filozofia morale për t’iu kundërvënë këtyre tendencave vdekjeprurëse.

### Mungesa e epokës si demoralizim

Tretja e vlerave morale, në shoqëritë bashkëkohore, bën që të dëmtohen arsyet e të jetuarit, pra edhe arsyet e veprimit. Duke e humbur ndjenjën e të ekzistuarit, veçanërisht të rinjtë, nuk shohin asnjë ardhmëri as për veten e tyre e as për gjeneratën e tyre<sup>77</sup>.

Stigler vë në pah me luciditet se përmbushja e nihilizmit që cilëson disruptimin është radikalizim i procesit të dezinhibimit, siç e përshkruajnë edhe Peter Sloterdijk dhe Jean-Baptiste Fressoz. Kjo tendencë në shoqëritë bashkëkohore shpie te demoralizimi ekstrem i përshkruar këtu si “ajo që na shpie te kufiri i çmendisë, humbje e arsyes e cila shkakton humbjen e shpresës për çfarëdo arsyeje që të shpresohet<sup>78</sup>.”

Duke e bërë të pamundur *transindividuumin* i cili do të shpinte te një epokë e re, disruptimi *radikalizon* procesin e dezinhibimit duke likuiduar të gjitha format e sistemeve shoqërore, në atë masë sa ato janë gjithherë sisteme morale *metastabilizuese* të rregullave për veprime(sjellje). Pengesat për të formuar dhe transmetuar dijet për të jetuar, për të kuptuar dhe për të vepruar, shpiten te dezintegrimi i cili rëndon solidaritetet organike pa të cilat nuk mund të ketë shoqëri<sup>79</sup>.

Të hapet perspektiva për një erë të re, e jo vetëm epokë e re, që krijon mundësinë për procese të reja të solidaritetit organik, pra forma të reja sociale që sajojnë forma të reja të jetës.; ndërkaq përmbushja disruptive e nihilizmit nuk shpie gjetiu veç te shpërthimi i një dhune vdekjeprurëse të madhe, shumëformëshe dhe të paparashikueshme, ngase e zhveshur nga çdo racionalitet, do të thotë nga çdo përkushtim për jetën<sup>80</sup>.

Përball këtij *demoralizimi*, Stiegler mendon se është e domosdoshme

<sup>77</sup> Po aty, f. 319.

<sup>78</sup> Po aty, f.320.

<sup>79</sup> Po aty, f. 320.

<sup>80</sup> Po aty

të mendohet kuptimi, historia dhe fati i filozofisë morale. Morali i njeriut si qenie morale, duke qenë qenie mendore (noetike), (pa të cilin ne ndonjëherë e humbim arsyen), është diçka që kultivohet, diçka që përbën një kulturë. Morali kërkon kujdesin, e ky kujdes buron nga ajo që grekët quanin *aidos* dhe *dike*. *Aidos*, turpi dhe nderi nuk bëjnë pa *dike*, drejtësinë. Drejtësia kërkon të drejtën si dallim nga fakti, dallim nga faktet e pulsionit për vdekje, nga çmendia dhe krimi.

Kultivimi i të menduarit etik që kërkon udhët për veprime me të cilat njeriu e afirmon njerëzinë e vet përball tjerëve, kalon përmes “të mësuarit e jetës”, që nënkupton se të jetuarit nuk është thjesht një fakt i natyrshëm ngase kërkon dimensionin kozmologjik i noezës. Stigler mbështetet këtu te kërkimet e Husserlit. *Noeza* sipas Husserlit është veprim i vetëdijshëm i trurit, akt i të menduarit, kurse *noema* është një objekt intencional (i qëllimshëm) i të menduarit. Dimensioi moral i qenies mendore nuk është parashkuar në vetëdijen e njeriut, por ai duhet të mësohet dhe të kultivohet. Stiegler përkujton analizat e Kantit në *Kritika e mendjes së pastër*, përkatësisht në kaptinën mbi “Deduksionin transcendent të kategorive”. Aty, *fuqia e unifikimit të asaj që mbetet për të ardhur* përbën sintezën e tretë të imagjinatës, e quajtur “sintezë e rinjohjes”. Kjo ka për funksion të regjistroj fluksin e e fenomeneve që arrijnë te vetëdija, fluks ky gjatë të cilit formësohet vetëdija; vetëdija brenda unitetit të këtij fluksi- do të thotë si unitet i afirmuar i së kaluarës, së tashmes dhe së ardhmes, dhe kjo njëherazi si “unitet i apercepcionit” dhe “afinitet transcendent”<sup>81</sup>.

Procesi i idealizimit, ndërkaq, bën që individimi psikik (të bërit individ) të prodhohet si individim kolektiv – do të thotë njëherësh brenda individimit kolektiv, dhe si kontribut për këtë individim, në atë masë sa ky është të ndodhurit i orientuar kah një ardhmëri, idealizimi i së cilës është pritje (projekt, protention), që përmban edhe realizimin e përgjegjshëm të ëndrrave të veta si qenie mendore<sup>82</sup>. Stiegler i referohet këtu edhe kërkimeve psikanalitike të Fethi Benslama<sup>83</sup>.

<sup>81</sup> Po aty, f. 328. Procesi i individimit, ndërkaq, është njëri prej termeve themelore të Jungut. Ka të bëjë me rrugën, të cilën personaliteti e kalon ne zhvillimin e tij për të arritur në cakun përfundimtar, ndjenjën e lumturisë, mirëqenies dhe baraspeshës së brendshme. Individimi është qëllimi i fundit i secilit personalitet dhe kështu e shënon zhvillimin e kapacitetit të personalitetit në kuptim të plotë. Secili person synon të zhvillojë potencialet e tij dhe të ndjehet i plotësuar, me qëllim dhe me kuptim.

<sup>82</sup> Po aty, f.332.

<sup>83</sup> Ky thekson se me anë të idealeve lidhen individualja dhe kolektivja në formimin e subjektit njerëzor. «Oferta xihadiste i kaplon të rinjtë që janë në dëshpërim për shkak të plasaritjeve (të çarave) të mëdha identitare. Dhe u propozon një ideal total i cili i mbushë këto të çara., bën të mundur një riparim të vetes, madje krijimin e një vete të re, thënë ndryshe një protezë të besimit i cili nuron asnjë dyshim. Ai shton se për të



## BIBLIOGRAFIA

1. Bernard Stiegler, *La technique et le temps*. 1. La faute d'Epiméthée 2. La Désorientation, 3. Le Temps du cinéma et la question du mal-être, Fayard, Paris, 2018, 970 f.
2. Bernard Stiegler, *Dans la disruption*, Babel, 2016, Paris.
3. Jean-Michel Besnier, *Demain les post-humains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?*, Fayard, Paris, 2010.
4. André-Leroy-Gourhan, *L'homme et la technique: évolution et technique*, Albin Michel, 1943.
5. Henri Lefebvre, *Vers le Cyberanthrope*, Denoel-Gonthier, Paris, 1971.
6. Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Minuit, Paris, 1965.
7. Gaston Bachelard, *Le Nouvel esprit scientifique*, PUF, 1978.
8. Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme "Idéologie"*, Gallimard, Paris, 1973.
9. Jean-François Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galilée, Paris.

Muhamedin KULLASHI

## L'AVENIR A-T-IL BESOIN DE L'HOMME?

## Résumé

*La présence de la technique, avec ses formes multiples et avec le développement des nouvelles technologies dans les sociétés contemporaines sont thématiques de plus en plus par les recherches et les réflexions philosophiques d'aujourd'hui. Dans cet article, intitulé "L'avenir a-t-il besoin de l'homme", nous avons examiné quelques-unes des conceptions de Heidegger, Stiegler, Habermas et Besnier qui cernent les défis que la technique et technologie nouvelles présentent pour l'homme et la société d'aujourd'hui. Nous nous sommes efforcés de souligner certains des aspects inquiétants de l'évolution des technologies nouvelles, dont « l'humanisation des robots et la robotisation des hommes », les visées « transhumanistes », dont celle des "post-humains" et d'un « héritier de l'homme ».*

---

dëshpëruarit, islamiozmi radikal është një prodhim ngacmues. Stiegler shton se proceset e identifikimit, idealizimit dhe sublimimit negativ, kjo « protezë e besimit » plotëson atë që u mungonte, të rinjve që nuk arrijnë të bëhen të pjekur. »f. 333.

Patrice VERMEREN\*

## LA PENSEE DE L'EXIL

Adorno, Miguel Abensour et les institutions philosophiques

### Abstrakt

*Në këtë artikull jam marr me pyetjen “në ç’mënyrë të menduarit mbi ekzilin arrin në mendimin e filozofit Miguel Abensour të bëhet e pranishme në institucionet filozofike ? Dihet se Miguel Abensour, si lexues i Saint-Justit, rreth kësaj çështje ia mban anën institucioneve. Ndryshe nga teoritë mbi ligjin që e vjen anën pozitive përtej sociales (të drejtat natyrore) kurse socialen të negativja(kufizimi kontraktues), teoria e institucionit e vë negativën jashtë sociales(nevojat), për ta paraqitur shoqërinë si thelbësisht pozitive, si inventive(mjete origjinale të përmbushjes). Një teori e tillë na jap, fundja, kriteret politike: tirania është një regjim ku ka shumë ligje e pak institucione, kurse demokracia një regjim ku ka shumë institucione e pak ligje. Institucioni sipas Deleuze et Abensour, përmban një fuqi imagjinare të anticipimit e cila ndikon te morali, qëndrimet dhe sjelljet që hapin rrugën e lirisë dhe emancipimit, ndërkaq ligji është i tëri në anën e obligimit dhe sanksionit.*

Horacio Gonzalez, qui fut directeur de la bibliothèque Nationale Argentine, a conceptualisé le geste d’auteur et d’éditeur de Miguel Abensour comme un “processus de libération des textes”. Il s’agit moins pour lui, nous dit-il, de théoriser sur l’utopie que de l’invoquer avec des textes propitiatoires afin de discerner ses mécanismes et son fonctionnement. Le terme *propitiatoire* signifie selon Littré: qui a la vertu de rendre propice. Gonzalez précise qu’il s’agit de créer chez le lecteur des sentiments “qui, d’un côté, révèlent l’existence de pensées motivées par les actes de l’imagination libertaire, et de l’autre des sentiments qui poussent le lecteur lui-même à reprendre, dans sa dynamique affective, la bizarrerie d’une lecture qui prend sa force dans l’acte même de se faire”. La tâche d’auteur et d’éditeur de Miguel Abensour serait donc toute entière dans ses effets: avoir créé un lecteur d’exception, un lecteur lisant en ce moment: un lecteur émancipé.

Je prendrai la question par un autre biais, étant entendu qu’il s’agit toujours de lire Abensour lisant ou éditant des textes oubliés ou retrouvant

le fil conceptuel perdu d'autres textes, non pas en tant qu'il en proposerait une interprétation nouvelle qui donnerait matière à légitimer le dispositif spéculatif de son propre système philosophique qu'il chercherait à nous imposer, mais en ceci qu'il nous incite à penser par nous-mêmes avec lui. Soit la dimension d'une nouvelle exigence de la pensée, qui déplace la question de son rapport au politique. Miguel Abensour nous a invités à lire Pierre Leroux. Dans *La grève de Samarez*, celui-ci met en scène sur l'île de Guernesey, un dialogue imaginaire entre lui, le prince des philosophes, et Victor Hugo, le prince des poètes<sup>1</sup>. Après le coup d'Etat du 2 décembre 1851, qui signe la dissolution de l'Assemblée Nationale et provoque l'arrestation et la mise en jugement de 27000 républicains qui tentent de résister à l'abolition de la Constitution et au plébiscite, s'ouvre le temps des proscrits. Qu'est-ce qu'un proscrit ? Chez les Romains, c'était celui dont le nom était simplement inscrit sur une affiche, condamné à mort sans autre forme judiciaire, et dont les biens étaient confisqués. Par extension, et en l'occurrence après les événements qui portent Napoléon le petit – Louis-Napoléon Bonaparte – à substituer l'Empire à la République dont il était le Président, le proscrit est celui qui ne peut pas retourner dans son pays pour des considérations politiques: parce qu'il a choisi, comme Victor Hugo, l'exil, plutôt que de se soumettre à l'empereur: "Je resterai proscrit, voulant rester debout (Victor Hugo: *Ultima verba*)". Celui que Marx avait nommé

\* Patrice Vermeren është profesor i filozofisë në Universitetin Parisi 8. Ka drejtuar gjatë shumë viteve katedrën e filozofisë pranë UNESCO-s. Është autor i shumë veprave filozofike të çmuara, kryesisht në gjuhën franceze dhe gjuhën spanjolle.

<sup>1</sup> *La Chronique de Jersey*, 1853. Voir Pierre Leroux : *La grève de Samarez*, (1863), réédition J.P.Lacassagne, Paris, Klincksieck, 1979, tome II, pp493 sq.

<sup>2</sup> « Mes nobles compagnons, je garde votre culte  
Bannis, la république est là qui nous unit.  
J'attacherai la gloire à tout ce qu'on insulte  
Je jetterai l'opprobre à tout ce qu'on bénit !  
Je serai, sous le sac de cendre qui me couvre,  
La voix qui dit : malheur ! la bouche qui dit : non !  
Tandis que tes valets te montreront ton Louvre,  
Moi, je te montrerai, César, ton cabanon.  
Devant les trahisons et les têtes courbées,  
Je croiserai les bras, indigné, mais serein.  
Sombre fidélité pour les choses tombées,  
Sois ma force et ma joie et mon pilier d'airain !  
Oui, tant qu'il sera là, qu'on cède ou qu'on persiste,  
"Ô France ! France aimée et qu'on pleure toujours,  
Je ne reverrai pas ta terre douce et triste,  
Tombeau de mes aïeux et nid de mes amours !  
Je ne reverrai pas ta rive qui nous tente,

le génial Leroux, qui avait donné à la philosophie la tâche majeure de constituer et d'organiser "la raison collective de l'Humanité vivante", qui avait prôné une alliance de la raison pure et de la raison pratique contre la neutralité électrique de Victor Cousin et l'abdication positiviste, contemple désormais l'écume des vagues qui viennent s'échouer sur la plage de Samarez, y voyant comme l'image des petites perceptions de Leibniz, et écrit: "Je considérai Hugo: il était calme et sombre (...) en ce moment, j'entendis sortir de ses lèvres ces vers inachevés: "Je t'aime, exil ! douleur, je t'aime. Tristesse, soit mon diadème... J'aime cette île solitaire... J'aime le malheur qui m'éprouve... J'aime le deuil, grave statue, Qui vient s'asseoir à mes côtés" (*Les châtiments*, II, 5). - Ecoute, lui dis-je, ce que notre ignorance nous faisait regarder comme un mal a souvent contribué à notre avancement". Pour Leroux, il ne s'agit pas d'agir, comme le clament les Mazzini et les Ledru-Rollin, mais au contraire de réfléchir, de ne pas délaissier ou réprouver les idées pour ne s'occuper que de fureur et de combats. Et il cite *De la sagesse* de Charron (1601), "*Qu'importe être né dans un lieu et vivre dans un autre ! Notre mère ne pouvait accoucher ailleurs ! Davantage toute terre porte, produit et nourit des hommes, fournit tout ce qui est nécessaire; toute terre porte des parents; la nature nous a tous conjoints de sang et de charité. Toute terre porte des amis à qu'en faire, et se les concilie par vertu et sagesse. Toute terre est pays à l'homme sage, ou plutôt nulle terre ne lui est pays. C'est faiblesse et bassesse de cœur de se porter étranger en quelque lieu. Il faut user de son droit et partout vivre comme chez soi et sur le sien*"<sup>3</sup>. A l'épreuve de l'exil, ces pensées de Charron sont devenues belles aux yeux de Pierre Leroux, car ce qui est beau est l'idéal. La politique nouvelle substitue à la petite patrie des nationalités de Mazzini et de Ledru-Rollin la patrie de l'Humanité de Charron. Peu importe que Leroux aille chercher un philosophe comme

---

France ! hors le devoir, hélas ! j'oublierai tout.  
 Parmi les éprouvés je planterai ma tente.  
 Je resterai proscrit, voulant rester debout.  
 J'accepte l'âpre exil, n'eût-il ni fin ni terme,  
 Sans chercher à savoir et sans considérer  
 Si quelqu'un a plié qu'on aurait cru plus ferme,  
 Et si plusieurs s'en vont qui devraient demeurer.  
 Si l'on n'est plus que mille, eh bien, j'en suis ! Si même  
 Ils ne sont plus que cent, je brave encor Sylla ;  
 S'il en demeure dix, je serai le dixième ;  
 Et s'il n'en reste qu'un, je serai celui-là !"

Victor Hugo: *Les Châtiments* - Livre septième.

<sup>3</sup> Pierre Charron : *De la Sagesse* (1601), réédition Paris, Fayard, Corpus des œuvres philosophiques de langue française, 1990, III, 24.

Charron, qui contrairement à lui s'autorise de la sagesse de la résignation, de même qu'il avait naguères eu recours au vieux Schelling, honni de tous les hégéliens de gauche pour illustrer sa propre conception de la dimension religieuse de toute philosophie digne de ce nom. Quand le chant du poète s'accompagne de l'action ou d'un semblant d'action, le songe du philosophe proscrit devient une doctrine de l'Humanité: comme le chien lâche sa proie pour l'ombre.

Cette pensée de l'exil qui *déplace* la question du politique, on en retrouve trace dans les écrits d'Adorno tel qu'ils sont saisis par Miguel Abensour. Dans "La théorie critique: une pensée de l'exil ? (1982)"<sup>4</sup>, Abensour écrit en effet: "A l'écart de toute résignation, la pensée qui se mesure à ce qu'il y a de plus extérieur retrouve dans son mouvement même l'impulsion utopique: la pensée libre et qui résiste vise au-delà de lui-même: pour autant qu'elle ne se réifie pas dans une nouvelle utopie". C'est à dire que le refus de la praxis et de son primat va de pair avec le refus de la résignation, puisque se découvre dans ce double refus (de la praxis et de la résignation) une nouvelle exigence de la pensée. Adorno écrit dans *Dialectique négative*: "Ce qui, chez Hegel et chez Marx, restait pratiquement insuffisant se transmet à la praxis historique". Comme si, écrit Abensour, le discours émancipatoire devait nécessairement se redoubler d'un discours sur les conditions de l'émancipation, *comme si* le discours émancipatoire devait requérir comme condition de possibilité un discours sur les conditions de l'émancipation. (Il faut prêter attention à cet usage du "comme si", dont Derrida a montré ailleurs et dans un autre contexte qu'en disant "comme si" nous faisons une chose troublante qui ressemble à un simulacre: nous supposons qu'un événement a eu lieu). Commencer par déconstruire les mythologies politiques et les positivités illusoire qu'elles visent à répandre, pour pouvoir pratiquer sans relâche le rejet des idoles et des fétiches. Si Adorno est, plus que tous les membres de l'école de Francfort, un penseur de l'exil, c'est parce qu'il a fait le choix de ne se rattacher à rien, de faire fi de tout retour à une quelconque patrie, de l'illusion d'un nouvel habiter, au sein d'une société fautive: car "il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas" (*Minima Moralia*<sup>5</sup> page 36). Abensour y revient à plusieurs occasions, et toujours pour souligner la singularité et la leçon du déplacement de la question du politique opéré par Adorno contre le défaitisme de la raison à l'œuvre chez Horkheimer: l'échec du projet révolutionnaire libère un temps pour la pensée. Un temps

<sup>4</sup> Miguel Abensour: « La théorie critique, une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie*, 45, 1982, page 198.

<sup>5</sup> Adorno : *Minima moralia*, Paris, Payot. 1980, page 36.

qui requiert un travail de la théorie sur et contre elle-même, qui est condition de possibilité d'un accès au politique: *comme si* le discours politique se transformait en discours sur les conditions d'une politique de la liberté et de l'émancipation. Et seule l'affirmation d'aller jusqu'au bout de cet exil (il n'y a ni absolu, ni fondement premier, ni invocation à l'être) peut préserver la possibilité, sans garantie de l'autre, d'une vie transformée, d'une société juste. Abensour montre qu'Adorno se préserve de toute eschatologie, que ce soit l'Etat, l'humanité, la classe sociale, parce que ceux-ci sont autant d'instances d'autodestruction du moi; l'utopie négative de Adorno est toute entière dans les directions et les tendances, et contre le primat de l'objectif est tournée vers une individuation de la conscience et de la résistance. Contre le mensonge de la totalité, les actes de dissidence ouvrent un horizon d'espérance qui ne saurait exister sans bannissement de l'avidité et de l'assujettissement. Constatant que le temps de la maison est passé, refuser d'habiter chez soi, aller jusqu'au bout de l'exil, c'est préserver la possibilité de vivre autrement, dans une société qui réaliserait idéalement l'individu dans une vraie dimension sociale. La pensée de l'exil procède donc d'une inspiration utopique. "Le penser libre et qui résiste vise au-delà de lui-même", sans se réifier dans une nouvelle utopie, dans l'illusion d'un retour au foyer.

Miguel Abensour se plaît à citer un texte d'Adorno qui s'appelle "Résignation" et qui a été traduit dans *Tumultes* n°17-18 page 2002. Adorno y rappelle qu'on reproche aux représentants de l'école de Frankfort d'avoir développé des éléments d'une théorie critique de la société, mais de n'être pas prête à en tirer les conséquences politiques. Et il réplique que ceux qui veulent abolir la distinction entre la théorie et la praxis aboutissent le plus souvent à une interdiction de penser. En face, Adorno place le penseur critique sans compromis, celui qui ne se paye pas de mots, qui se tient à l'écart de la reproduction intellectuelle de ce qui existe, et par là-même s'interdit la sagesse de la résignation, et Adorno écrit: "dans la pensée, le facteur d'utopie est d'autant plus fort qu'elle s'objective moins en utopie – également une forme de régression – et sabote par là la possibilité de sa réalisation"<sup>6</sup>. Une pensée ouverte fait signe vers ce qui la dépasse. Elle-même une attitude, une figure de la praxis, elle est plus proche de celle qui transforme qu'elle ne l'est d'une pensée qui obéit au nom de la praxis. En fait, la pensée est avant toute chose le fait de résister, quelque soit son contenu: "Le bonheur qui pointe dans l'œil du penseur est le bonheur de l'humanité". Ce qui signifie que contre la tendance universelle à la répression, la pensée est bonheur, et

<sup>6</sup> Adorno : « Résignation », revue *Tumultes*, n°17-18, 2002.

même si elle détermine le malheur, car elle est ce qui permet d'exprimer celui-ci. Le bonheur peut ainsi pénétrer jusque dans le malheur universel. "Celui qui ne se laisse pas prendre ce bonheur, celui-la ne s'est pas abandonné à la résignation". On peut interpréter ce geste philosophique à partir de la lecture que fait Abensour du texte d'Adorno sur l'actualité de la philosophie (1931), critiquant l'illusion qui accompagnait autrefois les projets philosophiques: à savoir qu'il est possible d'appréhender la totalité du réel par la force de la pensée, ou que celle-ci puisse se croire adéquate et conforme à l'Être. Contre la mauvaise universalité (proclamer la souveraineté absolue de la pensée), le bon universel maintient la non-identité de soi et de la chose<sup>7</sup>. Adorno lit Marx à la lumière de ce geste philosophique critique. Et Abensour lit ainsi Adorno lisant la XI<sup>e</sup> thèse sur Feuerbach de Marx ("Il ne s'agit plus d'interpréter le monde, il s'agit de le transformer"), une thèse qui permet selon lui à n'importe quel agent de l'exécutif, à n'importe quel ignare de traiter la philosophie en "chien crevé" et qui a légitimé la mise au pas des intellectuels par les bureaucrates de l'Est, ou leurs pires contorsions au nom de la primauté de la praxis<sup>8</sup>. Et Abensour peut écrire dans le texte qu'il republie en post-face à *l'Imagination dialectique* de Martin Jay: "L'émancipation exige d'émanciper la philosophie de la désuétude portée par Marx. C'est une décision en faveur de la possibilité de la philosophie qui constitue l'ouverture de la *Dialectique Négative*: "La philosophie qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manquée"<sup>9</sup>.

Comment cette pensée de l'exil parvient-elle, chez Miguel Abensour, à habiter les institutions philosophiques ? On sait que Miguel Abensour, lecteur de Saint-Just, fait le choix des institutions. Il a trouvé cette question de l'institution bien formulée dans un texte de Gilles Deleuze en 1955, un recueil intitulé "Instincts et institutions" rédigé pour la collection "Textes et documents" dirigée par Georges Canguilhem. "L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi: celle-ci est

<sup>7</sup> Voir Guy Petitdemange : article « Adorno » du *Dictionnaire des œuvres politiques*, sous la direction de François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier, Paris, PUF, 1986, 3<sup>e</sup> édition 1995 page 5. Et Miguel Abensour : « Malheureux comme Adorno en France », *Revue internationale de théorie critique*, numéro « La théorie critique. Héritages hérétiques », automne 2005, pp 19-30.

<sup>8</sup> Miguel Abensour : *La communauté politique des « tous uns »*, entretiens avec Michel Enaudeau, Paris, Les Belles Lettres, 2014, page 231.

<sup>9</sup> Adorno : *Dialectique négative*, op.cit page 11, citée par M.A., « La théorie critique, une pensée de l'exil ? », op.cit. page 187.

une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. Contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droits naturels) et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction). Une telle théorie nous donnera enfin des critères politiques: la tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions, la démocratie un régime où il y a beaucoup d'institutions et peu de lois. L'oppression se montre quand les lois portent directement sur les hommes, et non sur des institutions préalables qui garantissent les hommes<sup>10</sup>. S'agissant des institutions républicaines, Deleuze trouve dans Saint-Just qu'elles sont l'esprit même de la Révolution: la liberté ne peut se perpétuer sans institutions révolutionnaires. Il y revient en 1967, dans sa *présentation de Sacher-Masoch*, où Saint-Just et Sade sont crédités tous deux, malgré leurs différences, d'opposer l'institution à la loi et au contrat<sup>11</sup>. On sait que Miguel Abensour se saisit de ce philosophème pour sa lecture, à nulle autre pareille, de Saint-Just: ce dernier aurait envisagé de sortir de la Terreur par la création d'un tissu institutionnel républicain, soit une analyse qui contrevient, en 1967, à la défense et illustration du jacobinisme qui fait autorité chez les disciples d'Albert Soboul. Mais j'y vois aussi une raison de sa passion pour les institutions philosophiques. J'ai commencé ma relation avec lui dans le train entre Paris et Reims, où il avait créé dans la faculté de Droit et de Sciences politiques un Centre de philosophie politique, où celle-ci, orientée vers la liberté, serait inséparable d'une critique de la domination et tenterait de reprendre à nouveaux frais, et ce incessamment, à l'écart de toute forme de résignation, la question, destinée à demeurer question, de l'émancipation humaine; soit une institution qui rayonnait dans une Université où le département de philosophie était saisi par la conspiration du vide. Et nous dialoguions dans le train sur Victor Cousin, l'homme du gouvernement de la philosophie sous la Monarchie de juillet, que je travaillais à l'époque, et qui était – l'expression est de Heine – la *bête noire de Pierre Leroux*, qu'il m'a fait lire. Il nous a proposé de publier, avec Stéphane Douailler, *Les philosophes salariés*, pamphlet écrit en 1849 par Joseph Ferrari, dans sa collection *Critique de la politique* chez Payot, parce qu'il montrait "des chemins concrets de questionnements les plus difficiles sur le sens de l'activité philosophique, et sur la possibilité de préserver des figures de la pensée autres que celles dont l'Etat envahit la culture à l'heure des penseurs

<sup>10</sup> Gilles Deleuze : *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, page IX.

<sup>11</sup> Gilles Deleuze : *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, pages 67-69.



attitrés et rémunérés”. Au Collège international de philosophie, son premier séminaire s’est intitulé “Philosophie et socialisme, Pierre Leroux ou du style barbare en philosophie”, et il nous avait prévenu: “je précise d’emblée qu’il ne s’agit pas tant d’analyser la philosophie de Pierre Leroux que de poser la question, à propos de Pierre Leroux, de l’instauration philosophique, la question moderne du mode de philosopher qui surgit au moment où la philosophie, sous l’assaut de crises diverses (fin de la philosophie, positivisme, naissance de la sociologie, du socialisme etc...) , opère un retour sur elle-même, sur son identité problématique, voire sur sa légitimité, l’objet de son interrogation”. Et ce Collège international de philosophie, il en a été bientôt élu Président, se donnant pour tâche de créer une sorte de séminaire permanent qui aurait pour objet de réfléchir de façon collégiale sur le sens de l’exceptionnalité du Collège. Abensour s’est toujours tenu à l’écart de toute place ou fonction de pouvoir dans l’institution universitaire, n’a exercé celui-ci qu’à de rares moments, dans des lieux qu’il avait créés ou contribué à créer, et dans l’idée régulatrice d’en illustrer l’exceptionnalité. Le Collège international de philosophie, comme l’Ecole de Francfort ou le Collège de sociologie de Bataille, devrait ne jamais négliger le rapport de la philosophie au temps présent, de la philosophie à la société, et de la philosophie à la critique sociale et politique, avec cette particularité qui consiste à établir une distinction extrêmement nette entre idéologie et philosophie. Quant à l’exceptionnalité de la temporalité du collège, il en revendiquait la fragilité et la précarité comme essence même du collège à laquelle il se devait d’être fidèle: “La question centrale pour une institution comme le collège, c’est: qu’est-ce qu’élaborer une pensée critique qui se tienne en marge ou à l’écart de l’institution étatique et du rapport Etat et philosophie?”. Comme l’Ecole de Francfort, plutôt un cercle qu’une école, une association portée par le souci d’une intervention philosophique destinée à changer le monde: “Il s’agirait d’une communauté intellectuelle qui, dans sa pratique même, annoncerait la liberté et la spontanéité de l’avenir”. Comme l’Ecole de Francfort, l’idée d’une collégialité, d’un travail en commun, et l’ouverture de la philosophie à son extérieur et non pas le repli sur soi, l’ouverture de la philosophie à la non-philosophie, (Merleau-Ponty), un travail à la frontière de la philosophie. “Il m’a semblé que je saisisais mieux ce que pouvait être une expérience utopique obligée d’inventer en permanence sa route, route inédite dans un milieu hostile, mais où elle pouvait exister, jusqu’à un certain point”. Et cette expérience utopique passe par le conflit, qui devrait être, pour parler comme Montesquieu, le principe du Collège: “même si le collège avait une œuvre commune à accomplir, cette dernière ne pouvait être menée à bien qu’en sachant traverser des conflits répétés”.

La question des institutions philosophiques passe chez Miguel Abensour par une critique de la philosophie universitaire. Entendons par là qu'il s'interroge sur le statut des discours qui se légitiment comme philosophiques à partir de leur ancrage au sein de l'université, et singulièrement dans la tradition philosophique française. Il porte très tôt attention à *La réfutation de l'éclectisme*, publiée en 1839 par Pierre Leroux, qui fut l'un des premiers à attaquer les philosophes fonctionnaires: "ceux qui, grâce à la dialectique, éclectique en l'occurrence, mènent une carrière sans risque à l'ombre de l'Etat. Pour Leroux, la philosophie est une aventure qui peut mener à l'exil, ou plus grave encore: boire la cigüe est au nombre des risques que doit être prêt à courir un philosophe<sup>12</sup>". Aussi n'est-il pas étonnant aux yeux d'Abensour que "la tradition philosophique française, solidaire de Victor Cousin, ce savant sans tradition et sans but, et qui exerce une censure permanente et ne conçoit pas qu'on puisse parler socialisme en philosophie, ni ne supporte qu'on puisse les confondre", n'ait pas pardonné à Leroux ses violentes attaques et ait enfoui dans l'oubli une tête philosophique comparable à Feuerbach. Abensour renvoie déjà ici aussi à Joseph Ferrari, qui parle quant à lui de philosophes salariés et assigne à la philosophie officielle de Victor Cousin et de son régiment d'avoir mené une double réaction contre la révolution politique et sociale, et empêché la jonction de l'idéologie allemande et du socialisme français. Quinze ans plus tard, quand il revient sur Leroux pour son premier séminaire au Collège international de philosophie, c'est pour montrer l'opposition de celui-ci à Victor Cousin, figure emblématique du philosophe fonctionnaire, à trois niveaux: celui des mœurs philosophiques (la professionnalisation, du salariat, le mariage et de la famille), celui de la définition de la vraie philosophie, celui enfin de la question du corps; mais aussi au regard des rapports de la philosophie à la non-philosophie (ce dernier concept étant emprunté à Feuerbach et à Merleau-Ponty). Peu de temps après, il publie dans le *Cahier* du Collège International de Philosophie le pamphlet de Schopenhauer: *Contre la philosophie universitaire* (1851), qu'il préface avec Pierre-Jean Labarrière. On sait que ce pamphlet est dirigé principalement contre Hegel, homme ordinaire qui se distingue seulement par son obséquiosité, par son audace à dire des sottises, proclamé le génie par excellence et l'homme dans lequel la philosophie a atteint finalement et pour toujours son but longtemps poursuivi, selon Schopenhauer, qui écrit: "Une pareille trahison envers ce que l'humanité a de plus noble a pour résultante l'état de choses

<sup>12</sup> Miguel Abensour : « Pierre Leroux et l'utopie socialiste », Cahiers de l'ISEA, repris dans *Utopiques 1* Paris, Sens et Tonka, 2013, page 98.

philosophique, et par suite littéraire, que nous constatons actuellement en Allemagne: ignorance associée à l'impatience, camaraderie remplaçant le mérite, confusion complète de toutes les idées fondamentales, désorientation et désorganisation absolues de la philosophie, lourdauds se posant en réformateurs de la religion, affirmation audacieuse du matérialisme et du bestialisme, ignorance des langues anciennes et défiguration de la sienne par une inepte castration des mots et le compte stupide des lettres, conformément à l'avis personnel des ineptes et des imbéciles, etc.. Il suffit de regarder autour de soi". Curieusement, Schopenhauer ajoute comme symptôme extérieur de la grossièreté triomphante le port de la longue barbe, où il voit un attribut sexuel au milieu du visage qui indique que l'on préfère à l'humanité la masculinité commune aux hommes et aux animaux. Miguel Abensour ne retient de cette charge ni l'attaque ad hominem contre Hegel, ni celle qui vise le port de la barbe, ni l'aristocratie ou l'élitisme de l'auteur de *Le Monde comme Volonté ou comme Représentation*, qui le conduisent à penser que le lieu de la vérité n'est accessible qu'au petit nombre, mais la question de l'institutionnalisation de la philosophie, en France comme en Allemagne, à l'ombre de l'Etat et par la médiation de l'Université. Il cite la préface à la *Philosophie du droit de Hegel* (1821): "La philosophie n'est pas chez nous, comme chez les Grecs, exercée comme un art privé, mais elle a une existence officielle qui concerne donc le public, elle est principalement ou exclusivement au service de l'Etat", et aussi Nietzsche qui, dans ses *Conférences sur l'avenir de nos établissements d'enseignement* (1872), déplore et dénonce cette situation institutionnelle parce qu'elle inverse les rapports de souveraineté entre l'Etat et la culture. Il voit dans le pamphlet de Schopenhauer un plaidoyer pour l'indépendance de la philosophie, au regard de la religion, de l'Etat et de l'argent. Mais surtout l'inactualité de la question du rapport incertain, sinon improbable, entre le déroulement d'une carrière universitaire et la conversion philosophique, et la dénonciation d'une philosophie qui ne s'adresse plus aux hommes pour qu'ils changent d'existence et inventent une nouvelle manière de vivre, mais un enseignement destiné à communiquer à des jeunes gens des compétences techniques pour qu'ils puissent, devenus spécialistes, former à leur tour d'autres spécialistes <sup>13</sup>. Il reprend à son propre compte l'adresse faite aux professeurs par Schopenhauer, leur demandant: "Sophistes et parasites appointés, qu'avez-vous fait de la philosophie ? Qu'avez-vous fait de la vérité ?". Au panthéon abensourien des détracteurs de la philosophie universitaire: Leroux, Schopenhauer, Nietzsche, il

<sup>13</sup> Miguel Abensour et Pierre-Jean-Labarrière, op.cit. page 20.

faudrait ajouter encore deux citations. Comme précurseur, Giordano Bruno, cité par Schopenhauer, fustigeant “les esprits sordides et mercenaires, qui, peu ou nullement préoccupés de la vérité, se contentent de savoir, vu que le savoir est généralement estimé; peu d’amis de la vraie sagesse, affamés de renommée et du désir d’être crus en possession de celle-là: aimant à paraître, se souciant peu d’être”; l’autre, de Feuerbach, extraite de *Nécessité d’une réforme de la philosophie* (1842) qui revient très régulièrement sous la plume de Miguel Abensour: “Une philosophie qui n’est que l’enfant du besoin philosophique est une chose; mais une philosophie qui répond à un besoin de l’humanité est une toute autre chose<sup>14</sup>”. Sur l’exemplaire qu’il m’a offert de *Contre la philosophie universitaire*, Miguel Abensour a écrit cette dédicace: “Pour Patrice, avec toute mon amitié et en souvenir du Collège, des assauts directs et obliques contre la philosophie universitaire”. Mais si l’on peut trouver dans la fondation de l’Ecole de Francfort comme un écho du procès intenté par Schopenhauer à la philosophie universitaire, et si lui-même, avec Pierre-Jean Labarrière, considère qu’en rééditant ce texte en 1987, le Collège s’est acquitté d’une dette, il ne s’agit pas tant de pratiquer la philosophie contre l’Université, mais “à côté d’elle, trouvant peut-être dans cet *écart* la chance, l’audace d’une invention, d’un sens de la *complicatio*, d’une sensibilité non démentie à ce qui résiste au travail du concept<sup>15</sup>”.

Ces assauts obliques et directs, il les aura menés toute sa vie dans le champ de la philosophie politique. La cible est d’abord le refus d’une alternative entre la philosophie politique sous le signe d’un retour aux Anciens (Léo Strauss) et la “scientifisation” du politique sous la forme de la sociologie et des sciences sociales, pour une philosophie politique moderne à l’écart de l’historicisme et du positivisme et orientée à la liberté<sup>16</sup>. C’est cette pensée qui était déjà à l’horizon de la fondation de la collection *Critique de la politique* en 1974<sup>17</sup>: vers une critique sociale de la domination, une critique de la raison politique et une reconstitution des critiques pratiques de la politique. La source d’inspiration en est la pensée de l’exil, parce que les philosophes de la théorie critique refusent la confusion entre domination et exploitation, et le rabattement de la politique sur l’économie. Abensour reviendra souvent sur cette filiation, citant

<sup>14</sup> Ludwig Feuerbach : « Nécessité d’une réforme de la philosophie (1842) », *Manifestes philosophiques 1839-1845*, édition établie par Louis Althusser, Paris, PUF, 1973 page 96.

<sup>15</sup> Miguel Abensour et Pierre-Jean Labarrière : op.cit. page 33.

<sup>16</sup> Miguel Abensour : présentation des *Cahiers de philosophie politique*, n°1, 1983, page 7.

<sup>17</sup> Manifeste de la collection « Critique de la politique » (1974).

“Contingence de l’antagonisme”, un texte de la *Dialectique négative* d’Adorno qui distingue domination et exploitation et permet d’envisager une domination qui ne serait pas le fruit de l’économie<sup>18</sup>. Il y ajoute les théories de Horkheimer sur l’autorité, soit une domination acceptée, sinon intériorisée, et la complication de l’émancipation qui permet d’assigner une nouvelle fonction à l’utopie: inventer des lignes de fuite pour échapper à l’inversion du processus d’émancipation en son contraire, et arrêter le processus de la catastrophe. Ce projet d’une critique de la politique se décline ensuite dans l’exigence de dépasser la querelle de la philosophie politique, celle qui oppose la restauration de la philosophie politique à la théorie critique, et de promouvoir une philosophie politique critique ou critico-politique<sup>19</sup>. La question devient celle de penser ensemble la consistance de la politique (institution du social, action créatrice du lien politique et d’une expérience de la liberté, sortie de la domination et expérience de l’égalité) et la critique de la domination, domination à laquelle ne se réduit en aucun cas la politique. Contre le retour à une discipline académique, qui aurait pour destin de se pétrifier en une histoire de la philosophie politique qui occulterait les enjeux politiques du temps présent pour mieux légitimer la gestion de l’ordre établi, Miguel Abensour prône, pour répondre au retour des choses politiques, une articulation entre les paradigmes de la critique de la domination et le paradigme politique, et une philosophie politique critico-utopique qui se tourne vers le principe d’espérance pour concevoir une démocratie qui soit une démocratie “radicale”, “sauvage”, “insurgeante”<sup>20</sup>.

L’institution selon Deleuze et Abensour recèle une puissance imaginaire d’anticipation propre à susciter des mœurs, des attitudes et des conduites qui appellent la liberté et l’émancipation, tandis que la loi est toute entière du côté de l’obligation et de la sanction. Mais n’y-a-t-il pas contradiction entre insurgeance et institution ? Non, répond Abensour, lecteur de Merleau-Ponty, surtout si l’on considère que la temporalité spécifique de la première, centrée sur le changement, peut requérir la stabilité de l’autre pour durer, une durée créatrice plutôt que faisant obstacle à l’effervescence démocratique<sup>21</sup>. On peut alors penser la démocratie contre l’Etat, et les institutions philosophiques tels l’Ecole de

<sup>18</sup> Miguel Abensour : article « Adorno » de l’*Encyclopédia Universalis*, repris dans *Dictionnaire de la philosophie politique*, Paris, Encyclopaedia Universalis, 2017.

<sup>19</sup> Miguel Abensour : « Où en est la théorie critique ? », *Le souci du droit*, Paris, Sens et Tonka, 2009,

<sup>20</sup> Miguel Abensour : « Philosophie politique critique et émancipation ? », *Politique et société*, vol.22, n°3, 2003.

<sup>21</sup> Miguel Abensour : intervention à la Cité-Philo de Lille en 2008.

Frankfort et le Collège international de philosophie comme à l'écart, sinon contre, l'université.

Je terminerai par ce trait personnel: Miguel Abensour était un homme de l'égalité, un homme du conflit pour mieux établir un lien d'égalité. Dans n'importe quel entretien qu'il vous accordait, il s'arrangeait toujours pour rétablir l'égalité, vous poser une question, vous dire qu'il ne connaissait pas telle référence à laquelle vous aviez fait allusion, tandis que c'est vous qui étiez demandeur de ses références et de ses réflexions. Il récusait le paradigme de l'ordre pour celui du lien, tant dans les rencontres individuelles que dans la communauté politique. C'était son côté spinoziste: plutôt qu'un pouvoir sur les hommes, valoriser un pouvoir entre les hommes et avec les hommes, parce qu'il augmente la puissance d'agir. "Qu'est-ce qu'une bonne rencontre, à l'opposé du malencontre, sinon l'événement heureux où se forme entre les hommes un nouveau lien, un nouveau tissu relationnel tel que ce tissu augmente aussitôt la puissance collective d'agir, la puissance d'agir de concert ?".

## Résumé

*Comment cette pensée de l'exil parvient-elle, chez Miguel Abensour, à habiter les institutions philosophiques ? On sait que Miguel Abensour, lecteur de Saint-Just, fait le choix des institutions. Il a trouvé cette question de l'institution bien formulée dans un texte de Gilles Deleuze en 1955, un recueil intitulé "Instincts et institutions" rédigé pour la collection "Textes et documents" dirigée par Georges Canguilhem.*

*Cette pensée de l'exil qui déplace la question du politique, on en retrouve trace dans les écrits d'Adorno tel qu'ils sont saisis par Miguel Abensour. Dans "La théorie critique: une pensée de l'exil ? (1982)"<sup>22</sup>, Abensour écrit en effet: "A l'écart de toute résignation, la pensée qui se mesure à ce qu'il y a de plus extérieur retrouve dans son mouvement même l'impulsion utopique: la pensée libre et qui résiste vise au-delà de lui-même: pour autant qu'elle ne se réifie pas dans une nouvelle utopie". L'institution selon Deleuze et Abensour recèle une puissance imaginaire d'anticipation propre à susciter des moeurs, des attitudes et des conduites qui appellent la liberté et l'émancipation, tandis que la loi est toute entière du côté de l'obligation et de la sanction.*

---

<sup>22</sup> Miguel Abensour: «La théorie critique, une pensée de l'exil?», *Archives de philosophie*, 45, 1982, page 198.



Anton Kolë BERISHAJ

## ORIGJINA DHE ROLI I SKENDERBEUT SIPAS DISA BURIMEVE JUGOSLLAVE

### Abstrakt

*Në ambientin e ngushtë dhe luftarak të Ballkanit, simbioza ndërmjet fqinjëve ka qenë diçka shumë e rrallë. Kryesisht ka dominuar animoziteti, mosdurimi dhe destruksioni. Kreacionizmi si mekanizëm i krijimit të rrëfimeve, legendave dhe përmbajtjeve folklorike, zakonisht kanë avancuar në mite. Mitet janë ushqyer dhe kultivuar nga qarqe të ndryshme politike, kishtare dhe të krijuesve të ndryshëm artistikë dhe akademikë. Në këtë sens fqinjësia e shqiptarëve me sllavë, por sidomos me serbë, i ka përjashtuar sjelljet simbiotike ndërmjet popujve dhe ka vuajtur destruksionin e vazhdueshëm fqinjësor, tendenca të hapura denigruese, mohuese, grabitëse – qoftë të figurave historike, siç është rasti me Gjergj Kastriotin Skënderbeun, qoftë me historinë, territorin, trashëgiminë kulturore etj. Kori i sinkronizuar serb nuk ka të ndalur. Edhe në vitin që shkoi (2018), vit ky i shpallur si “vit i Skënderbeut”, disa medie dhe portale serbe, kanë vluar nga përmbajtje që objekt e kanë mohimin e së drejtës së shqiptarëve për shënimin e përvjetorëve dhe datave të heronjve të vet kombëtar.*

*Fjalët çelës: Fqinjësia, destruksioni, serbët, shqiptarët, historia, Gjergj Kastrioti Skënderbeu, trashëgimia kulturore dhe historike, kreacionizmi, miti, Kisha Serbe, Akademia*

Origjina, roli dhe dimensionin historik, kombëtar, sociokulturor dhe politik i Gjergj Kastriotit – Skënderbeut ka qenë dhe mbetet objekt i trajtimeve të ndryshme që variojnë prej glorifikimit, mitizimit dhe hyjnizimit – e deri në skajshmërinë e mohimit, zhveshjes nga epitete glorifikuese, përtokjes...me tendenca të qarta të dëmtimit të figurës së tij. Në këtë kumtesë do të dominojë përpjekja për të zbutur distance ndërmjet këtyre ekstremeve, por edhe për të pasqyruar qasjet e disa autorëve të angazhuar, të manipuluar dhe të porositur – kryesisht serbë, maqedonas dhe malazias, që në vazhdimësi përpiqen që të përvetësojnë figurën, origjinën dhe rolin e tij historik. Serbia, historikisht e përkrahur nga politika ekspansioniste ruse synonte shtrirjen e dominimit të territoreve, por edhe të ortodoksisë në rajon.



Diçka të ngjashme e pamë edhe me rastin e botimeve të fjalorëve enciklopedikë të Akademive të Shkencave dhe të Arteve të Maqedonisë dhe të Malit të Zi. Shpjegimi i disa zërave që lidhen me shqiptarët, ishin tejet tendencioze dhe në asnjë lidhje me realitetin shkencor. Edhe sot, kur është ende aktual kontesti politik dhe kufitar me Kosovën, SANU dhe SPC nuk rreshtin së prodhuari pamflete kuazishkencore për përvetësimin dhe falsifikimin e ngjarjeve historike, personaliteteve, kufijve etj. Kështu, në burime të disa autorëve – që janë në majat e institucioneve të shkencës jugosllave, gjejmë interpretime të shtrembëruara të historisë, përvetësime të pabazuara dhe krejt paushallë të personaliteteve historike të shqiptarëve. Kjo praktikë e këtyre kuazishkencëtarëve nuk është e as e re as e rastit, e pa mbështetur në fakte, por që i shërben politikës ekspansioniste serbe për dëmtimin e imazhit dhe zvogëlimin e meritave të personaliteteve në kontekstin kohor kur ata kanë jetuar dhe vepruar. Një numër i madh i këtyre autorëve tendenciozë tanimë është i njohur për opinionin shqiptar, por si me inercie vazhdon një plejadë e tërë e mendimtarëve bashkëkohorë që nuk heq dorë nga kursi i mohimit të vlerave të shqiptarëve si popull – si dhe të figurave historike të tij.

Burimet historike mesjetare, mbase, aty-këtu edhe mund të flasin për ndonjë aleancë të karakterit lokal ndërmjet popullatës shqiptare dhe asaj serbe në luftë kundër armikut të përbashkët, qoftë osman apo ndonjë tjetër në këto troje. Mirëpo, sido që të jetë, dominojnë faktet e pamohueshme historike për sjellje të vazhdueshme destruktive fqinjësore, që kanë prodhuar (dhe vazhdojnë të prodhojnë) armiqësi, konflikte të armatosura, dhunë, plaçkitje, vrasje dhe shpopullim – kryesisht të zonave të banuara me popullatë shqiptare. Besoj se ndër situatat e rralla në histori ku për një kohë pushoi destruksioni ndërmjet fqinjëve shqiptarë dhe serbë, u shënuar në prag të Luftës së Dytë Botërore nën presionin e nevojës së rreshtimit kundër fashizmit dhe përqaimit të ideologjisë komuniste, që për shqiptarët ishte dhe mbeti e huaj, meqë ishte me premisa kryekëput sllave (filloi në Rusi). Më vonë u dëshmuar se pikërisht ajo ideologji ishte shkatërrimtare (jo vetëm për shqiptarët), qoftë për ata brenda kufijve shtetëror, qoftë për të tjerët jashtë tyre.

Jemi dëshmitarë që në përvjetorin e heroit tonë kombëtar, Gjergj Kastriotit Skënderbeut, u aktualizua roli historik, imazhi dhe figura e tij. Mirëpo, për ndryshim nga disa periudha të mëhershme, edhe ndër shqiptarë pati tone disonante që bien ndesh me atë inercinë e glorifikimit, mitizimit dhe krenarisë që prejardhja shqiptare e Skënderbeut na solli me breza. Në portale dhe media të ndryshme gjithandej viseve ku jetojnë shqiptarët, nuk munguan madje as shkrimet dhe mendimet denigruese e

fyese, e as qëndrimet që me ngulm e mohojnë prejardhjen e tij shqiptare. Pavarësisht faktit se nga vijnë, çfarë ideologjie e ka infektuar mendjen dhe bindjen e tyre, ato u artikuluan publikisht. A u artikuluan si reagim ndaj toneve mitizuese dhe glorifikuese rilindaso-komuniste, apo nën dozën dehëse të ndonjë nostalgjie neo-otomaniste nëpërmjet infiltrimeve ISIS-iste, kjo duhet hulumtuar. Mirëpo, ato u thanë, u shkruan, u dëgjuan dhe u panë publikisht.

Veprimet e këtilla edhe mund të jenë të vetmuara (si rasti vandal i trajtimit të bustit të Skënderbeut në Kaçanik të Kosovës), por nuk mund të mohohet se disponimi dhe bindja për heroin tonë kombëtar, Skënderbeun, nuk është më as për afërt bindjeve dhe disponimit me të cilat janë edukuar, krenuar dhe rritur breza të tërë. Koha e glorifikimit dhe rrëfimeve për Skënderbeun si strumbullar mitik të shqiptarizmit, i sforcuar sidomos nga rilindësit dhe Partia e Punës, ka përfunduar. Dhe mirë është që kanë përfunduar imazhet e tij në petkun mitik, mirëpo qasjet që shelimin ideologjik e kërkojnë në veprime ekstreme (siç patëm rast t'i lexojmë dhe dëgjojmë nga disa individë dhe qarqe ideologjikisht të ngarkuara me urrejtje), kundërmojnë hakmarrje.

Ky disponim i ri shqiptar ndaj Skënderbeut në kohën e sotme, mua, më këtë rast edhe nuk më hyn në punë, marrë parasysh se tema e kumtesës time nuk lidhet me apatinë e hapët të qarqeve të përmendura shqiptare ndaj kryeheroit shqiptarët. Mirëpo, është rast i mirë për të nënvizuar se mllefi i qartë ndaj tij, qoftë nga dozat e tepruara glorifikuese e mitizuese, qoftë nga rrëfimet gjakësore të hakmarrjes ndaj turqve, qoftë nga karakterit socio-kulturor dhe historik i rolit dhe figurës së tij në kontekstin e raporteve me aleatët ndaj armikut, patjetër që zgjojnë doza të hetuara nostalgjike që kufizohen me mazohizëm.

Ndoshta pikërisht në këtë kontekst mund të kontaktohet një risi sa i përket raportit të burimeve shqiptare dhe atyre sllave lidhur me figurën, rolin historik dhe origjinën e Skënderbeut. Për herë të parë hetohet një ngjashmëri ndërmjet tyre. Edhe ndër shqiptarë, pa fije ngurrimi publikisht u artikuluan qëndrime që duke vënë në dyshim rolin historik, figurën dhe prejardhjen e Skënderbeut, heqin dorë nga ai dhe pa asnjë dhembje flasin për prejardhjen e tij sllave, qëndrim ky që pa mëdyshje u shkon përshtati shumicës absolute të burimeve serbe. Mirëpo, për fat të mirë, nuk është kjo e vetmja ngjashmëri. Si do të shohim, ka edhe burime sllave (edhe pse të pakta në numër), që nuk ngurrojnë të pranojnë prejardhjen e tij shqiptare, që pajtohen me bindjet dominuese të shkencës – jo vetëm shqiptare. Besoj se kjo është një risi në raportin e shqiptarëve dhe sllavëve ndaj Skënderbeut që duhet të studiohet.

Siç u tha më lartë, shikuar nga perspektiva historike, nevoja e denigrimit të historisë, kulturës, traditës dhe vlerave të popullit shqiptar përgjithësisht, ku nuk ka munguar as përvetësimi i figurës së Gjergj Kastriotit – Skënderbeut, shënon një vazhdimësi. Qarqet e ndryshme akademike, kishtarë dhe politike sllave, kryesisht serbe, zakonisht aktualizohen para ngjarjeve që lidhen me vendime të mëdha historike të shqiptarëve. Kështu, shpalljes së pavarësisë së shtetit shqiptar i parapriu një fushatë e egër, nga disa historianë të angazhuar (kryesisht) serbë, ndërsa para luftës në Kosovë (vitet '80-90'ta), sërish u ngjallë kori i akademikëve, zyrtarëve kishtarë, publicistëve etj., që duke prodhuar pamflete politike kuazishkencore me qëllim të falsifikimit të gjenezës, ngjarjeve, miteve, legjendave, kufijve historikë dhe përvetësimit të personaliteteve të ndryshme, e atakonin bërthamën nacionale të kombit shqiptar. Një numër i madh i këtyre autorëve tendenciozë, tanimë është i njohur për qarqet akademike shqiptare, por në vigjilje të konfliktit të armatosur në Kosovë sërish u ngjallë nevoja e krijimtarisë që objektivë kishte mohimin e historisë, personaliteteve, gjuhës, kulturës dhe përgjithësisht vlerave të shqiptarëve si popull.

### Historiografia serbe për shqiptarët

Për një qasje realiste, përveç dramaturgut Jovan Sterija Popović (shek XIX), njihen edhe shkrimet e Dimitrije Tucović, i cili reagoi ndaj shkrimeve të kohës, e sidomos ndaj autorit me nofkën Ballkanikus, duke pohuar se: “*Përpyjekjet e Ballkanikusit për nënçmimin e popullit shqiptar si racë, shkojnë aq larg sa që rolin historik të Skënderbeut t’ia përshkruaj meritave të faktit se ishte biri i Vojisllavës serbe*” (Tucović, D. (1914) 1980:17–44)<sup>1</sup>. Te autorët tjerë gjejmë qasje krejtësisht tjera.

Më këtë rast do të përmendi vetëm disa, që në shërbim të politikës shkruajnë mbi inferioritetin historik të shqiptarëve. “**Haxhi Serafim Ristić**, i cilëson shqiptarët “*si armiqtë më të këqij të besimit krishterë dhe si torturues të popullatës së mjerë serbe* (Ristić, 1864:40); Kështu i cilëson edhe historiani (Gopčević, 1890:209); Ndërsa në një disponim të përgjithshëm atdhetar, Radosavljević Bdin, duke numëruar se cilat ishin mjetet e të gjithë armiqtë të serbëve për asgjësimin e tyre, shqiptarëve u përshkruan “*hanxharin, pluhurin dhe plumbin*. (Bdin, 1903:15); Hadži-Vasiljević – siç i quan ai - “*Arnautët*” i konsideron “*kundërshtarët më të*

<sup>1</sup> Tucović, Dimitrije, (1914), Serbija i Arbanija, jedan prilog kritici zavojevacke politike srpske burzoazije, Radnicka Stampa, Beograd, fq. 122

përbetuar të serbizmi” (**Hadži-Vasiljević, 1906:61**); Më vonë i njëjti autor i quan “*dindushmanë të serbëve*” (**Hadži-Vasiljević, 1909a:2**), dhe “*Srbët i konsiderojnë Arnautët dushmanët më të mëdhenj të tyre*” (**Hadži-Vasiljević, 1913a:143**). (**Hadži-Vasiljević, 1906:61**). Mirëpo, në një libër të botuar më vonë, autori i njëjtë megjithatë iu ka pranuar shqiptarëve Skënderbeun, me konstatimin se “*ata (shqiptarët) nuk dinë mbi heroin e vet kombëtar – Skënderbeun asgjë më shumë sesa që ka jetuar dhe sunduar mbi ata, në një kohë të panjohur që as ata nuk e mbajnë mend*” (**Hadži-Vasiljević, 1909a:22**).

Tejet cinik në shkrimin e tij mbi Skënderbeun është edhe Vladan Đorđević, kur pohon se “*Skenderbeu ishte Gjorgje Kastriotiq, serb. Ne seriozisht na vjen keq – vazhdon ai, që edhe këtë hero të vetëm që Arnautët për aq mileniume mezi e kanë krijuar na duhet me e përvetësua, meqë ne, në luftën gjashtëshekullore nga Kosova deri te Kumanova kemi aq heronj sa që ky as që do të na duhej fare. Mirëpo, ne nuk mund të lejojmë që për dashuri ndaj Arnautëve të falsifikohet historia*. (**Đorđević, 1913:38–40**). Për **Ballkanicusin**, “*ky hero i vetëm shqiptar – megjithatë, nuk është gjak i pastër shqiptari, por gjysmëserb*” (**Balkanikus, 1913:26**); Që Skënderbeu është “*hero i madh serb*” dhe se vetëm një gjyshe e ka pasur nga Topia – edhe pse për Karl Topinë ende nuk është e sigurt se ka qenë shqiptar, si dhe malësorët janë pa dyshim – serbë, si mirditorët, gashët, berishët, kelmendësit, kastratët etj., (**Toma Oraovac, 1913:5, 12–25**)<sup>2</sup>.

Në vigjilje të shpalljes së pavarësisë së Kosovës, sërish ngjallen zërat e këqij me tone të haptë denigruese ndaj shqiptarëve. (**Dragić Kijuk, 1992a:411**), shkruan “*mbi gjenocidin e hapur mbi popullin serb që në shek. XIX u krye nëpërmjet vrasjeve, cubnisë, dhunimeve dhe grabitjeve të grave të cilat më vonë i konvertuan në islam - si dhe mbi armiqtë e hapur fetare dhe etnike ndaj serbëve që ishte në themelin e të gjitha lëvizjeve shqiptare*”<sup>3</sup>. Po në të njëjtin vit botohen shkrimet e (**Bataković Dušan, 1992a:453**)<sup>4</sup> që vënë në spikamë “*mllëfin shkatërrues dhe agresiv mbi krejt që ishte serbe, pushtuese dhe okupuese - ashtu siç ishte gjithmonë sjellja e shqiptarëve*”; Edhe (**Jevtić, 1992:542**) –duke u thirrur në historinë

<sup>2</sup> Autorët e sipërpërmendur, kryesisht janë cituar sipas: Milosavljeviq, Olivera, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o 'nama' i 'drugima'*”, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002

<sup>3</sup> Po aty

<sup>4</sup> Bataković, Dušan T. (1992). *The Kosovo Chronicles*. Belgrade: Plato. ISBN 86-447-0006-5

shkullore të marrëdhënieve serbo-shqiptare, shkaqet e marrëdhënieve destruktive mendon se “*eskalimin e egër i nacionalizmit dhe separatizmit shqiptar, rregullisht ka ardhur pas debalansit demografik, që sipas autorit është në natyrën primitive të organizimit fisnor*”. Sipas autorit tjetër (**Glušćević, 1992:620**); - “*shqiptarët kanë qenë më të vrazhdë dhe më gjakësor sesa fqinjët tjerë ndaj serbëve: ata janë shërbyer me mjetet më brutale sipas një tradite turko-muhamedane dhe ballisto-fashiste*”. Për shkrimtarin e njohur serb, i cili u cilësua edhe si baba i kombit, (**Dobrica Ćosić, 1992a:64**)<sup>5</sup>, por edhe për shumë autorë më të hershëm, “*Skënderbeu ishte serb dhe shokët e tij të luftës nuk ishin Škipetar, por Serbë*”. “*Skënderbeu është “pasardhësi i fundit serb” që sundonte territoret që ishin të banuara me serbë. Pra, sipas historisë kritike, ai është serb edhe për nga babai edhe për nga nëna*”.<sup>6</sup>

### SHQIPTARËT JANË SERBË TË ALBANIZUAR<sup>7</sup>

Olivera Milosavljeviq është njëra ndër autoret e shumë shkrimeve që objekt studimi i kanë stereotipizimet, animozitetet historike, denigrimet dhe represionin e hapur të popullit serb ndaj shqiptarëve. Ajo shfaq një qëndrim kritik, flet hapur dhe e shlyer nga ngarkesa albanofobe çfarë e hasim te shumica e autorëve por edhe te qarqet e Kishës Ortodokse Serbe, të Akademisë së Shkencave dhe Arteve të Serbisë, te mediat dhe çfarëdo krijimtari tjetër që prek raportet e serbëve dhe shqiptarëve. Këto institucione, në mënyrë të sinkronizuar dhe të organizuar aktivizohen kohë pas kohe në plasimin e falsifikimeve të fakteve historike lidhur me shqiptarët. Autorja në vazhdim citon Bogdanoviçin, teza e të cilit mbi

<sup>5</sup> Shkrimtar i njohur, nationalist dhe urrejtës i dëshmuar i shqiptarëve. Pas shkapërderdhjes së RSFJ, Serbia dhe Mali i Zi vendosën të mbesin bashkë dhe më 27 maj 1992 e shpallin shtetin e quajtur Savezna Republika Jugosllavija. Ky shtet që ishte nën kontrollin e plotë të Slobodan Milosheviqit, e shpalli vetën trashëgimtare të RSFJ-së. Millosheviqi arriti të bindë Qosiqin që të bëhet kryetari i parë të SRJ. Këtë pozitë e ruajti gjerë më 1993, kur pas konfliktit me Millosheviqin u shkarkua nga ana e të dy dhomave të parlamentit jugosllav.

<sup>6</sup> Po aty

<sup>7</sup> Për më tepër shih: Milosavljeviq, Olivera, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o ‘nama’ i ‘drugima’*”, *Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji*, 2002. Njëra ndër autoret serbe që është shquar me një qëndrim të hapur kritik ndaj historiografisë së angazhuar – qoftë asaj akademike, kishtarë apo publicistike në Serbi lidhur me shqiptarët. Shumica e citateve në këto pasuse janë huazuar nga deklaratimet verbale nëpër portale, shkrimet autoriale dhe qëndrimet e publikuara nëpër medime serbe të kësaj autoreje. (A.B.)

origjinën ilire të shqiptarëve del të jetë raciste, meqë me këtë përcaktohet primati mbi territorin (**Bogdanović (1985 dhe 1990:29–31,139,154,318–325,443–445)**). Për **Radovan Samardžić-in**, sipas autores, “*Arbanasët*” që në shek. XVI janë në vazhdimësi ekspanzivë, ndërsa turqit janë ata që i kanë lejuar që të ngulin pykat shkatërruese mbi serbët dhe mbi vatanin e tyre të vjetër duke e dëbuar popullin serb me grabitje të tokave dhe me islamizim” (**Samardžić, 1989:123,253**). Edhe për **Marko Mladenović-in** teza mbi prejardhjen ilire është “*mjegull arkeologjike*”, ndërsa deri në shek.XVII shqiptarë në Kosovë nuk kishte” (**Mladenović, 1989:63–69**). “*Shqiptarët janë armiq dhe gjakësor të serbëve, bartës të të shovinizmit dhe racizmit agresiv*. (Jovičić, 1991a:138–139,143–146,151–153); Për **Anastasije Jevtiq**, qëllimi i shqiptarëve ka qenë: “*sa më shumë tokë, sa më shumë fëmijë dhe sa më shumë armë*” – duke ia përshkruar këtë frymë primitive fisnore”. (**Jevtić, 1992:542–544**)<sup>8</sup>.

“Skënderbeu ishte serb”

Teza mbi “Skënderbeun serb” është pjesë përbërëse – sa e stereotipeve mbi origjinën serbe – aq edhe për joaftësinë e shqiptarëve për jetë shtetërore. Për disa autorë bashkëkohorë “*është relevant fakti se Skënderbeu është me origjinë serbe*” (**Mladenović, 1989:75**)<sup>9</sup>, gjegjësisht – që Skënderbeu “*ishte nga Balshiqët, meqë edhe nënën e kishte nga Balshiqët*” (**Diskusija, filozofi Šešelj, 2000:259**).

Vargu i autorëve që shkruajnë në këtë frymë është tepër i gjatë, tezat e tyre janë të pa argumentuara, të përsëritshme, denigruese dhe fyese... Në periudha të caktuara kur si kërpudhat pas shiut dalin në sipërfaqe shkrime, debate publike, libra dhe studime, krijohet përshtypja se ndërmjet këtyre autorëve zhvillohet një garë e çuditshme se kush më shumë dhe kush më shpejt do të plasojë teza që u adresohen shqiptarëve përgjithësisht si popull, por banorëve shqiptarë në Kosovë, në veçanti.

Skënderbeu, Kosova dhe miti serb

Miti për Kosovën ngjallet, shpiken fakte dhe prova për qëndrueshmërinë e të cilave askush nuk e çan kokën. Me rëndësi të plasohen dhe të krijohet bindja që shqiptarët janë uzurpatorë të hapësirës

<sup>8</sup> Milosavlevic, Olivera, vep. e cit.

<sup>9</sup> Mladenovic, Marko, (1989), Budjenje srpskog naroda, Slovesna sfera, Beograd

jetësore serbe dhe si të atillë trajtohen të pa aftë dhe të pa denjë të krijojnë shtet, kontrollojnë tokat e pushtuara serbe dhe organizojnë jetën mbi hapësirat gjeografike të cilat ata i kanë pushtuar duke zhvendosur serbët vendorë nga tokat e shenjta serbe. Do ti godasë mallkimi, do zhduken si racë... janë vetëm disa nga variantet e shprehjes së mllefrit që qarkullonin dhe qarkullojnë kudo nëpër tubime, libra, portale, media dhe krijimtarinë gojore serbe.

Meqë edhe më këtë rast u përmend miti, sidomos në kontekstin e raporteve serbë-shqiptarë rreth Kosovës, por edhe për herojin kombëtar, Gjergj Kastriotin Skënderbeun, vlen të ndalemi dhe të bëjmë një analizë të shkurtër rreth këtij koncepti, aq të përdorur dhe konsumuar – jo vetëm më këtë rast.

Robert A. Segal, në librin e tij, *“Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2015.Llondon (Miti – një hyrje e shkurtër – CUNEUS, Prishtinë, 2017)*, ofron një analizë të mbështetur të këtij nocioni – pikërisht të mitizuar. Në fillim të analizës për definimin e mitit, ai thotë: “Unë propozoj të definojmë mitin si një tregim... Që miti është një tregim mund të duket e vetëkuptueshme. Megjithatë, miti mund të kuptohet më gjerësisht si bindje apo besim... “<sup>10</sup>

Shikuar funksionimin e mitit në kontekstin e raporteve serbo-shqiptare rreth territorit të Kosovë, por edhe më rastin e trajtimit të vlerave, historisë, kulturës dhe heronjve historikë kombëtarë të shqiptarëve gjithandej territoreve që i mbulojnë, kuptimi dhe emërtimi që e gjejmë te Segal, i përgjigjet plotësisht edhe mitit serb mbi Kosovën. Variantet të cilët i ofron ky autor për ta kuptuar mitin i përgjigjet edhe logjikës së mitit serbë: nga tregimi, ky mit avancon në bindje dhe si stad ku e mbërrin pjekurinë në vetëdijen e popullatës (në këtë rast asaj serbe), është se ai shndërrohet në besim. Beson populli, manipulojnë politikanët populistë, besojnë dhe angazhohen shkrimtarët si dhe shumica e shkencëtarëve... Në këto situata të gjithë i nënshtrohen euforisë dhe të rrallë janë ata që marrin guximin të deklarojnë publikisht, ose të besojnë realisht se miti për Kosovën është ose legjendë, ose përrallë folklorike.<sup>11</sup>

Mitet vazhdojnë të ushqehen, qarkullojnë dhe përcillen nga gjenerata në gjeneratë derisa ato të nguliten dhe piquen në vetëdijen e popullit. Është pothuajse e kotë të hapësh çfarëdo debati për të zbardhur të vërtetën. Në këtë aspekt, Kisha Serbe ka luajtur rolin e mekanizmit të transformimit të

<sup>10</sup> Segal, A. Robert, (2015), *Myth: A Very Short Introduction, Oxford University Press, 2015.Llondon*, fq. 12.

<sup>11</sup> Po aty, fq. 13

mitit për Skënderbeun, për Kosovën, për trashëgiminë kulturore jo vetëm në Kosovë, por gjithandej trojeve ku jetojnë shqiptarët. Ajo e shndërroi mitin në besim kombëtar, madje në besim të verbër fetar. Andaj, me të drejtë pohon autori se: "...miti arrin diçka të rëndësishme për përkrahësit e tij, por e lë të hapur temën se cila mund të jetë ajo arritje. Dhe, përsëri, nevoja që miti funksionon për të përmbushur, është e njëjtë me nevojën që miti lind për të përmbushur."<sup>12</sup> William Rubinstein, në një publikim të vetin lidhur me mitin, (*The Myth of rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved Jews from the Nazis*.<sup>13</sup> Për të, termi "Miti i shpëtimit", kap ndikimin e bindjes në lidhje me dështimin për të shpëtuar më shumë sesa fraza të buta, si "besim i gabuar" apo si "keqkuptim popullor". Për të, një "mit" është një bindje e rreme, por këmbëngulëse".<sup>14</sup>

Megjithatë, qoftë miti për Skënderbeun si hero serb, apo për Kosovën si tokë e shenjtë serbe, teorikët e mitit si realitet shoqëror e trajtojnë si përralla folklorike, bindje, apo besime kreacioniste. "**Kreacionizmi**" është shkurtësë për "shkencën e krijimit" e cila përvetëson evidencat shkencore të çfarëdo lloji për të përkrahur pretendimet e veta dhe për të përgënjeshtuar ato të rivalëve..."<sup>15</sup> Nacion që pa asnjë mëdyshje e pasqyron në mënyrë të saktë përpjekjen kuazishkencore serbe për të krijuar epërsi ndaj rivalëve duke përgënjeshtuar, denigruar dhe falsifikuar historinë e fqinjëve.

Ballkani, mitet dhe tendencat përvetësuese

Për të mos thënë ngushëlluese, së paku pak më i lehtë del të jetë presioni i vazhdueshëm i serbëve mbi historiografinë shqiptare, heronjtë, historinë, kulturën, gjuhën dhe gjenezën e tyre. Këtë e pohoj meqë kjo nuk është as veçori, as specialitet vetëm "kuzhinës serbe". Mitet e stërforuara – sidomos ato serbe, që i godasin ndonjëherë edhe mitet shqiptare – ose së paku rrëfimet, bindjet, besimet, heronjtë apo ngjarje historike të mitizuara, në ambientin ballkanik janë – pothuajse të zakonshme. Ballkani është i njohur që gjithandej vuan nga mania e denigrimit të vlerave të fqinjëve dhe përvetësimit të atyre që e begatojnë historinë dhe kulturën e tjetrit. Regjisorja bullgare, Adele Peeva, në mënyrë shumë mjeshtërore e zbardhi

<sup>12</sup> Po aty, fq. 14

<sup>13</sup> William Rubinstein, publikim lidhur me mitin, (*The Myth of rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved Jews from the Nazis* (1997)

<sup>14</sup> Po aty, fq.15

<sup>15</sup> Po aty, fq 22



këtë dukuri kreacioniste nëpërmjet një filmi dokumentar, të titulluar “*Čija je ovo pesma?*” (E kujt është kjo këngë). Me një shëtitje nëpër Turqi, Bullgari, Shqipëri, Serbi, Maqedoni, Bosnje etj., dëshmoi se secili vend pretendon autorësinë e të njëjtës këngë, duke iu mohuar të tjerëve, pavarësisht se kënga këndohej gjithandej, në melos të njëjtë dhe tekst të përshtatur në gjuhën e secilit popull. Kjo vepër e autores **Adela Peeva**, kërkon determinimin e shumë nocioneve të cilët nëpërmjet narracionit vizual dhe auditiv përbirohen simbolikisht dhe u janë lënë trashëgimi pasardhësve të mbrojnë autorësinë nga uzurpatorët. Besoj se dokumentari i përmendur është prolog i debateve të gjata për shumë ngjarje, vepra, vlera kulturore dhe personalitete. Fjala është për fenomenin e një diskursi uzurpues dhe fanatik të përvetësimit – jo vetëm të vlerave kulturore por edhe të ngjarjeve e personaliteteve historike. Është pikërisht veprim në frymën e asaj që Segal dhe autorë të tjerë e quanin *kreacionizëm*.

Në këtë kontekst duhet shikuar edhe kontestin e emërimit të Maqedonisë e Veriut, që u bë mollë sherri midis asaj dhe Greqisë për gati tri dekada. Fatin e njëjtë historik e kishte edhe personalitetit historik i Aleksandrit të Madh, që deri para pak kohe “ishte” maqedonas; Petar Petroviç Njegosh, për serbët është serb, ndërsa për malaziasit është babai i kombit të tyre.<sup>16</sup> Më 08 prill 2011, është mbajtur seancë gjyqësore për të tejkaluar kontestin ndërmjet serbëve dhe kroatëve për të përcaktuar se nobelisti Ivo Andriq, është kroat apo serb dhe kush e gëzon të drejtën e trashëgimisë së pronës dhe krijimtarisë së tij. Seancat vazhdojnë, por asgjë nuk ka përfunduar.

Mesha Selimoviq, autori i romanit të njohur “Dervishi dhe vdekja”, për serbët është serb, por për boshnjakët mbetet boshnjak. Ngjashëm ka ndodhur edhe me regjisorin e njohur Emir Kusturica, derisa ai vetë është deklaruar dhe e ka ndërprerë debatin.<sup>17</sup>

Apetitet e maqedonasve të Veriut që të përvetësojnë personalitetin e Nënë Terezës, ende nuk kanë përfunduar. Sigurisht edhe për shkak të një apatie të theksuar shqiptare (?), ku për jetën, veprën dhe origjinën e saj, fillimisht u përkujdesën vetëm disa entuziastë nga radhët e klerit katolik (në rend të parë këtu mendoj në Dom Lush Gjergjin), që me përkushtim të madh shkroi veprën mbi jetën dhe veprën e saj. Kjo vepër pioniere për këtë

<sup>16</sup> Shih: Veçernje novosti, Savo GREGOVIĆ - Veliša KADIĆ | 13. nëntor 2013.)

<sup>17</sup> Emir Kusturica: Jam i krishterë ortodoks. Familja ime është me origjinë serbe, ortodokse. Babi im është i lindur si mysliman, por para së gjithash ishte serb. Edhe nëna ime është po ashtu nga familja myslimane. Mirëpo, ajo nuk identifikohet me asnjë religion. Beson vetëm në forcën e dashurisë. Shih: [www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=12291](http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=12291).

personalitet, sot është e përkthyer në disa dhjetëra gjuhë të botës. Përndryshe, maqedonasit e Veriut edhe këtë personalitet historik me prejardhje shqiptare, pothuajse e bënë bijë të vetën.

Në shërbim të shkencës

Njëri ndër emrat e shquar të shkencës serbe, akademik Sima Qirković, në një punim, me titull: "Ndikimi i shekullit të Mesëm në krijimin e hartës etnike të Ballkanit,"...përveç tjerash, shkruan: "Shqiptarët e kanë pasur territorin amëz kompakt të shënuar me emër etnik (Arbanon, Arbanum, Raban, Regnum Albanie, Albania), e kah fundi i shekullit të Mesëm i kanë pasur disa shtete të zotëruesve feudalë. Rreth këtyre zotëruesve dhe luftës me turqit osmanlinj, më së shumti rreth Skënderbeut, Dukagjinëve dhe Arianitëve, është krijuar një traditë e fuqishme (shtetërore, A.B.), e ruajtur edhe në popull edhe në veprat e shkrimtarëve humanist katolikë." <sup>18</sup>

Meqë punimi synon zbardhjen e disa burimeve jugosllave (që nënkupton të përfshihen, përveç atyre serbe, edhe të popujve tjerë në ish-Jugosllavi, do të nënvizoj kontributin e një autori kroat, Ivan Kukuljeviq-Sakcinski . "Ivan Kukuljević-Sakcinski, i cili në disa raste, në studimet e veta i është kthyer historiografisë shqiptare, e në mënyrë të veçantë, Gjergj Kastriotit – Skënderbeut. Si historian, arkivist dhe bibliograf, duke mbledhur të dhëna historike mbi historinë e kroatëve, ai pashmangshëm do të ballafaqohet edhe me dokumente historike, dorëshkrime dhe materiale që kanë të bëjnë me shqiptarët. Në vitin 1854, për herë të parë, Kukuljević udhëtoi përgjatë bregdetit Adriatik. Ishte në dijeni që prej Zarës deri në Kretë ekzistojnë dokumente dhe përmendore të rëndësishme të veçantë për kulturën mesjetare".<sup>19</sup>

Në dokumentacionin që Ivan Kukuljeviq Sankcinski e mbledhi dhe e përpunoi, hetohet një qëndrim tejet dashamirës ndaj heroit shqiptar. Në vazhdim ai shkruan: "Skënderbeu, ishte udhëheqësi më i njohur ushtarak katolik i shekullit XV-të që i bëri rezistencë zgjerimit të Mbretërisë Osmane në Ballkan. Ai do të jetë trimi më me famë nga radhët e popujve ballkanikë, që luftoi – jo vetëm për të drejtat e popullit të vetë, por edhe për popujt tjerë të Ballkanit. Pjesa më e madhe e rilindësve kroatë, në

<sup>18</sup> Čirković, Sima, Rabotnici, vojnici, duhovnici: društva srednjovekovnog Balkana, Beograd, 1997, str 179.

<sup>19</sup> Ahmeti, Musa, Një dorëshkrim jo mjaft i njohur i Ivan Kukuljević Sankcinskit mbi Skënderbeun, UDK 94(496.5)"04/14"(093).(Punim burimor shkencor.)

veprat e veta do ta ngritin lart luftën e tij. Ata, në Skënderbeun shihnin kryengritjen, qëndrueshmërinë dhe luftën e pa kompromis kundër pushtimeve osmane në Ballkan, por edhe të vetmen mënyrë si t'i kundërvihen asaj... Pra, mund të pohojmë se figura e Skënderbeut ka lozur rol pozitiv në proceset historike romantike të zgjimit të ndërgjegjes kombëtare të popullit kroat”.<sup>20</sup>

Ahmeti me të drejtë përfundon se “një plejadë e tërë romantikësh kroatë ka qenë e ndikuar nga figura heroike, roli historik dhe vendosmëria e Skënderbeut që të pengojë shtrirjen e Mbretërisë Osmane në Ballkan. Kjo figurë, pati ndikim të fuqishëm në krijimin dhe zgjuarjen e vetëdijes nacionale te kroatët.”<sup>21</sup>

Historiani i ri malazias, Miroslav Qosoviq<sup>22</sup>, më 08.gusht 2018, duke u thirrur në disa shkrime të botuara ku publikohen qëndrimet e disa akademikëve serbë (Samarxhiq, Bozhiq dhe Qirkoviq), shkruan se Akademia Serbe e Shkencave dhe Arteve të Serbisë e pranon Skënderbeun si hero kombëtar shqiptar. Ndërsa sa i përket ndikimit të origjinës së nënës së Skënderbeut në pagëzimin e tij si serb, ai pyetet se *në çfarë baze pohohet se Skënderbeu ishte serb?* Nëse nacionalistët serbë Skënderbeun e shpallin si serb sepse nëna e tij kishte prejardhje sllave, atëherë edhe Nemanjiqët janë dinasti bullgare, meqë Dushan Nemanjën e ka lindur Ana Terter, njësoj si gruaja e Dushanit, Jelena, nëna e Uroshit që nuk ishte serbe por bullgare.

Ose, pse serbët ta konsiderojnë Ivo Andriqin serb, nëse atë e ka lindur nëna kroate? Në po të njëjtin burim, autori pohon se tezat për Skënderbeun se ishte serb janë më të pa bazuara sesa, p.sh. teza se gjyshi i Karagjorgje Petroviqit ishte shqiptar katolik, nga Vasojeviqi i Kuçit. Po të ishte Skënderbeu serb, vazhdon i njëjti autor, ai do të bashkonte forcat serbe që të shlirojnë Serbinë, e jo ato shqiptare për të mbrojtur dhe shliuar Shqipërinë. Autori e përfundon shkrimin me një cinizëm që i përngjan

<sup>20</sup> Po aty

<sup>21</sup> Shih: Mate Zorič tf, *Život Skenderbega Kostriote (Jeta e Skënderbeut Kastriotit)*, dorëshkrim në manastirin e Shën Lovre, në Shibenik, Ivan Kukuljević-Sakcinski, Raport mbi udhëtimin nëpër Dalmaci, Napul dhe Romë, *Arkiv za povjestnicu jugoslavensku*, 4/1857v str. 320. (Šime Ljubić, *Listine o odnošajima između Južnoga Slavensva i Mletačke Republike*, knj. X., Zagreb 1891., str. 134.) Si dëshmi ofroj edhe veprimtarinë e Ljudevita Gaja, Stjepana Marjanovića, Stanka Vraza, Franju Račkoga, Širnu Ljubica, J.M. Šporera, A. Kafica-Mfošića itd. 164. Ivan Kukuljević-Sakcinski, ashtu si vepruan edhe Andrija Kačić-Miošić, Ljudevit Gaj dhe Josip Matija Šporer, bëri përpjekje që në bazë të të dhënave dhe fakteve historike të asaj kohe, të prezantojë figurën dhe veprën e Skënderbeut duke e plotësuar atë me njohuri të reja.

<sup>22</sup> Cosović, Miroslav, portalanalitika, 8 gusht 2018

shumë autorëve që mendojnë ndryshe: “Me këtë konstatim timin, nacional-fantazistët serbë do të pohojnë se: “*Skënderbeu ka luftuar për ta mbrojtur dhe shpëruar Shqipërinë serbe*”.<sup>23</sup>

Dhe krejt në fund, gjatë shfletimit të disa burimeve sllave, u binda se fuqia e argumentit të tyre të rrezikojnë origjinën shqiptare të Skënderbeut është një fishek qorr. Pra, besoj se rreziku nuk i kërcënohet nga ato. Mirëpo, në këtë përvjetor dëgjuam dhe lexuam gjëra që sa për shkaqe të ndjeshmërisë të motivuar fetarisht, ose në përpjekje të çmitizimit të figurës së Skënderbeut nga rilindësit dhe ideologjia komuniste, kjo figurë historike unifikuese të mos shndërrohet në mollë sherri për komunikimin solid ndërkonfesional të shqiptarëve.

## PËRFUNDIM

Mitet, legjendat, bindjet dhe besimet vazhdojnë të qarkullojnë gjithandej hapësirës së Ballkanit. Burimet dëshmojnë se në këtë tendencë përvetësuese, kreacioniste serbët nuk janë të vetmuar, mirëpo janë më këmbëngulës. Në këtë qëllim, si askund tjetër në vendet e Ballkanit, rolin e vendimtar e ka Kisha Serbe e ndihmuar edhe nga Akademia e Shkencave dhe Arteve, por edhe politika zyrtare.

Falsifikimet e historisë, tendenca e përvetësimit, relativizimit të provave të mbështetura historike që shkojnë në favor të popujve fqinjë, ishte dhe mbetet specialitet serb. Dyshimet e ngritura mbi origjinën, rolin dhe figurën e Skënderbeut, duke u thirrur në afërsinë e familjes me religjionin ortodoks, dalin të jenë konstrukcione tipike për kombin që ambiciet e veta hegjemoniste nuk i ka fshehur as në shtetin e ish Jugosllavisë. Është e rëndësishme të theksohet se edhe përbri orkestrimit të vazhdueshëm kishtar, politik dhe akademik që bëhet i zhurmshëm para dhe pas ngjarjeve të mëdha – qoftë në Kosovë, Shqipëri apo gjetiu, Serbia ka pasur edhe intelektualë të guximshëm që e kanë kundërshtuar këtë histeri mitike të gllabërimit të fqinjëve.

Jovan Sterija Popoviq, Dimitrije Tucoviq etj. i takojnë periudhës që i kanë paraprirë shpalljes së pavarësisë së Shqipërisë. Mirëpo, edhe pse pothuajse e vetmuar, profesoresha e historisë në Universitetin e Beogradit, Olivera Milosavleviq, e aktualisht Miroslav Qosoviq, janë emra që paralajmërojnë se koha e njëmendësisë serbe, miteve, legjendave dhe përrallave folklorike, do të perëndojë.

<sup>23</sup> Po aty

Në anën tjetër, qasjet shumë racionale, më shkencore dhe të shkarkuara nga mitet, legjendat, bindjet dhe rrëfimet për Skënderbeun dhe kulturën e gjuhën shqiptare, i hasim te popujt tjerë të Ballkanit. Rasti i Milan Shuflyait dhe shumë të tjerëve më herët, ndërsa pak më vonë e I. Kukuleviq Sankcinski, kontributin e të cilit e zbardhi Musa Ahmeti, janë dëshmi që mitet, legjendat dhe shpikjet kreacioniste të ushqyera nga qarqet politike, kishare dhe folklorike, nuk janë specialitet i tyre.

## BIBLIOGRAFIA

1. Ahmeti, Musa, Një dorëshkrim jo mjaft i njohur i L. Kukuleviq Sankcinski mbi Skenderbeun, UDK 94(496.5)"04/14"(093).(Punim burimor shkencor.)
2. Ćirković, Sima, Rabotnici, vojnici, duhovnici: društva srednjovekovnog Balkana, Beograd, 1997, str 179
3. Kukuljević-Sakcinski, Ivan, Raport mbi udhëtimin nëpër Dalmaci, Napul dhe Romë, *Arxiv za povjestnicu jugoslavensku*, 4/1857v str. 320.
4. Ljubić, Šime, *Listine o odnošajima između Južnoga Slavenstva i Mletačke Republike*, knj. X., Zagreb 1891., str. 134.)
5. Milosavljević, Olivera, *U tradiciji nacionalizma ili stereotipi srpskih intelektualaca XX veka o 'nama' i 'drugima'”, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji, 2002*
6. Mladenović, Marko, (1989), Budjenje srpskog naroda, Slovesna sfera, Beograd
7. Ristić, Haxhi Serafim, *Weeping of Old Serbia*, Zemun 1864.
8. Tucović, Dimitrije, (1914), Serbija i Arbanija, jedan prilog kritici zavojevacke politike srpske burzoazije, Radnička Stampa, Beograd
9. Segal, A. Robert, (2017), Miti – një hyrje e shkurtër, CUNEUS, Prishtinë
10. Zorić, Mate. tf, *Život Skenderbega Kostriote (Jeta e Skenderbeut Kastriotit)*, dorëshkrim në manastirin e Shën Lovre, në Shibenik,
11. Večernje novosti, Savo GREGOVIĆ - Veliša KADIĆ | 13. nëntor 2013.)
12. [www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=12291](http://www.bosnjaci.net/prilog.php?pid=12291)
13. William Rubinstein, një publikim lidhur me mitin, (The Myth of rescue: Why the Democracies Could Not Have Saved Jews from the Nazis (1997).

Antoine GARAPON\*

## LA GÉNÉRATIVITÉ DE LA JUSTICE À LA LUMIÈRE DE L'ŒUVRE DE PAUL RICŒUR

Abstrakt

*Në këtë artikull i kemi marr në shqyrtim mundësitë teorike që i përmban mendimi i filozofit Paul Ricoeur mbi drejtësinë e në veçanti mbi çështjen e gjenerativitetit.*

*Ai ballafaqohet me vështirësinë që ta mendoj ndëshkimin me anët e tij më të pakëndshme, përkatësisht me domosdosinë që ndjen për t'iu përgjigjur së keqes me të keqen. Ai e nxjerr idenë e drejtësisë jo nga një imperativ absolut por i paarrtshëm, e as nga një regresion **ad infinitum** i kushteve të mundësisë, por nga një tension midis, në njërën anë, nga kërkimi i një mase nga pala e tretë e drejtësisë dhe, nga ana tjetër, nga synimi për një dimension pozitiv i kthyer kah një qëllimësi më e gjatë. Drejtësia nuk është vetëm fryt i një **ars aequo et boni**, as vetëm një ndarje e rreptë midis pretendimeve të kundërta, fakt që t'i japë çdonjërit atë që i takon, por ajo synon po ashtu edhe rivendosjen e lidhjes sociale duke u mbështetur në aftësinë e të ndëshkuarit si dhe pjesën e personit të tij që nuk është goditur nga krimi, brenda një synimi që e bën drejtësinë njerëzore më të mirëfilltë.*

La pensée de Ricoeur sur le droit est le plus souvent étudiée dans ses travaux qui portent explicitement sur la justice, c'est-à-dire dans les écrits de la fin de sa vie à partir de 1990, réunis dans les deux volumes du *Juste-1* et 2. Mais il existe d'autres ressources moins exploitées dans ses œuvres de jeunesse qui s'intéressent moins aux dilemmes sur le juste qu'à la *générativité* de la justice c'est-à-dire à son engendrement rituel, procédural et juridique, ces trois niveaux étant intimement liés. Comment passer du cri de l'indignation à la rédaction d'une plainte ? Du désir de vengeance à une argumentation devant un tribunal ? Il faut, bien sûr, un droit et des institutions devant lesquelles en appeler, qui s'appuient elles-mêmes sur des représentations plus profondes du mal et de ses remèdes. Il n'y a pas d'action possible des institutions de justice sans mobilisation de mythes. La symbolique du mal, entendue dans un sens large (car Ricoeur nous invite à distinguer entre les mythes et les symboles) est nécessairement requise pour que l'institution de justice puisse faire face à l'énigme de la violence et au scandale du crime.

C'est à la tâche de l'identification des ces symboles et de ces mythes, et de leur classement, que s'attèle Ricœur dans sa *Philosophie de la volonté, Finitude et culpabilité* et plus particulièrement dans *La symbolique du mal*<sup>1</sup>. Il nous fournit une matière extrêmement riche qui mêle érudition et profondeur philosophique. Ce livre semble à bien des égards séminal tant on y trouve en germe des thèmes qu'il développera ultérieurement dans son œuvre<sup>2</sup>. Ni les juristes, ni les anthropologues du droit ne se sont emparés de cette matière qui pose pourtant une question de fond, refoulée alors qu'elle demeure d'une brûlante actualité (notamment à l'heure du numérique): comment le droit peut se penser *avec* le symbolique et non pas en en faisant *abstraction* comme souvent aujourd'hui ? Le travail des soubassements symboliques de la justice est d'autant plus indispensable que de nos jours la justice a pris le relais de la religion dans la prise en charge de la question du mal qui tourmente toute société.

Une telle considération pour les mythes et les symboles, qui ne les limite pas à une simple curiosité historique mais qui leur confère un rôle actif dans la justice, explique le caractère profondément dynamique et ouvert de la pensée de Ricœur. Les mythes sont toujours "vifs", adjectif que Ricœur affectionnait particulièrement<sup>3</sup>. "Le symbole donne à penser"<sup>4</sup> affirme-t-il à la fin du livre en invitant les juristes à s'en emparer pour rendre la justice avec eux c'est-à-dire en pleine conscience. C'est ce travail que nous voudrions esquisser en toute modestie tant il est monumental<sup>5</sup>, en montrant que cette position originale de Ricœur, qui le distingue des autres philosophes français (I), explore les emprunts réciproques entre la vision eschatologique du Jugement dernier et les formes premières du procès juridique (II) ce qui ouvre sur une vision élargie de la justice (III).

---

\* Anoine Garapon është drejtor i *Institut des Hautes études en justice* (Institut i studimeve të larta mbi drejtësinë) në Paris. Ka botuar një numër të konsiderueshëm të veprave të çmuara mbi drejtësinë në gjuhën franceze dhe angleze, në veçanti.

<sup>1</sup> Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté*, tome II. *Finitude et culpabilité*, Livre II *La symbolique du mal*, Aubier, Paris, 1960, rééd. 1988.

<sup>2</sup> Notamment *Amour et justice*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990, rééd. Paris Seuil, 2008.

<sup>3</sup> Paul Ricœur *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975.

<sup>4</sup> C'est le titre donné par Ricœur à la conclusion de *La symbolique du mal*.

<sup>5</sup> Ricœur était très soucieux d'être reçu par des milieux professionnels (les historiens, les littéraires, les psychanalyses, les médecins et, à la fin de sa vie, les juristes) qui lui faisaient l'honneur de partager leurs préoccupations propres et qu'il tentait avec modestie d'éclairer par la philosophie.

## I. LE MYTHE, UNE MATIÈRE À DÉCONSTRUIRE ET LE PRINCIPE ACTIF DE L'INSTITUTION

La formation du juriste se concentre depuis des lustres exclusivement sur l'étude de textes: de textes directement exploitables par les praticiens ou de textes fournissant leur matière aux philosophes et aux historiens. La pensée du droit est ainsi amputée de sa part symbolique; peut-être parce que l'on ne sait qu'en faire. Si les écrits sont facilement maniables, exploitables par un travail d'interprétation et transmissibles (c'est l'une des nombreuses vertus de l'écriture), il n'en va pas de même pour les mythes et les symboles qui sont plus difficilement interprétables mais non moins actifs pour autant. Ils n'ont pas en effet de forme directement lisible mais une existence latente: ils se cachent dans des images, ils sont présents dans des représentations, ils sont sous-entendus par les textes sans être explicites. Ils ne se portent jamais mieux que lorsqu'ils sont présents sans se signaler, comme s'ils s'accommodaient fort bien de cette présence clandestine dans la vie des institutions. Ricœur écrit d'ailleurs qu'il a pour projet dans *La symbolique du mal* de "surprendre la conceptualité pénale à l'état inchoatif"<sup>6</sup>; "surprendre" comme s'il voulait intercepter une communication qui s'adressait directement à nous par-delà la conscience. Les symboles et les mythes constituent ainsi un savoir sur le monde d'un type particulier que nous utilisons sans en connaître les codes et que nous détenons mais sans savoir que nous le possédons fut-ce de manière intuitive. Ricœur veut écrire cette grammaire que nous utilisons sans l'avoir jamais formulée<sup>7</sup> par un travail d'élucidation et de formulation à la fois *critique* pour libérer le discours conscient de ses liens implicites, et *constructif* pour que les institutions soient à la hauteur de leur tâche.

Cette double perspective fait exception dans le débat intellectuel français de son époque. L'école française de sociologie avait substitué la notion de symbolique au sacré, mais elle butait sur la difficulté du statut à accorder au symbolique. Marcel Mauss notamment en arrivait à expliquer le "mana" (c'est ainsi qu'une tribu mélanésienne appelait la force mystérieuse attachée à certaines choses) ... par le mana<sup>8</sup> ! Cette tautologie lui sera reprochée par Claude Lévi-Strauss car elle cherche "l'origine de la notion de mana dans *un autre ordre de réalités* que les relations qu'elle

<sup>6</sup> *La Symbolique du mal*, op. cit. p. 263.

<sup>7</sup> C'est en effet le propre de l'expression mythique que d'être lacunaire et cachée.

<sup>8</sup> Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 (dernière réédition).



aide à construire: ordre de sentiments, volitions et croyances, qui sont, du point de vue de l'explication sociologique soit des épiphénomènes, soit des mystères, en tous cas des objets extrinsèques au champ d'investigation"<sup>9</sup>. Pour le père du structuralisme, "une loi interdit à la science de rencontrer dans son champ d'investigation autre chose que ce qu'elle doit y rencontrer en vertu de ses principes et de sa méthode, à savoir du calculable"<sup>10</sup>. Cet impératif de ne pas sortir de la rationalité sociale pour expliquer le social, le pousse à s'éloigner de l'expérience et à se lancer dans une systématisation voire une mathématisation progressive du social. Le droit positif et les sciences sociales vont pousser en cette direction chacun dans sa voie: c'est la "science sociale" pour Bourdieu<sup>11</sup> et la pyramide de normes pour les juristes positivistes<sup>12</sup>. Ces deux tendances se rejoignent aujourd'hui grâce à l'écriture numérique qui laisse croire qu'elle va objectiver des pratiques sociales ou judiciaires en passant par-delà le langage.

Ce processus de rationalisation du symbole commencé par le structuralisme et consacré par le numérique confond deux significations du mot symbole. Le symbole mathématique et le symbole social n'ont pas, en effet, le même sens. "Le symbole n'existe efficacement que là où il introduit quelque chose de plus que la vie, quelque chose comme un serment, un pacte, une loi sacrée qui fait paraître la mort, la finitude et la conscience de la faute, non pas comme accidentelles, mais comme essentielles à la dignité ou à la singularité élective de la destinée humaine. Alors que les symboles méthodologiques, comme l'algorithme, sont l'*effet* d'une convention préalable, les symboles traditionnels sont la *source* productrice des possibilités de toute convention, de toute liaison formatrice des sociétés proprement humaines dans la mesure où la fonction même de la parole oblige à intégrer la référence au mort (l'ancêtre, le dieu, l'absent) dans le pacte qui noue la relation aux vivants"<sup>13</sup>.

Ricœur échappe à cette aporie du symbolique – expliquer le "mana" par le "mana" ou y chercher la clef de voûte d'une systématisation du fonctionnement social – en se situant à la fois à l'extérieur et à l'intérieur du symbolique, c'est-à-dire en menant de front un travail de

<sup>9</sup> Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF, 1949, p. XLV (nous soulignons).

<sup>10</sup> Vincent Descombes, « l'équivoque du symbolique », *Revue du MAUSS*, N°34, 2009/2, p. 446.

<sup>11</sup> Pierre Bourdieu avec Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1983.

<sup>12</sup> Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, 2<sup>ème</sup> ed., traduit par Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962.

<sup>13</sup> Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, Aubier, 1962, p. 65-66.

démystification, proche du travail de déconstruction cher aux sciences sociales, et un travail de démythologisation propre à la démarche herméneutique. Il résume ainsi sa conception du double travail intellectuel qu'impose le mythe: "D'un côté, démythiser, c'est reconnaître le mythe comme mythe, mais afin d'y renoncer; en ce sens il faut parler de démystification; le ressort de ce renoncement, c'est la conquête d'une pensée et d'une volonté désaliénées; le positif de cette destruction est la manifestation de l'homme comme producteur de son existence humaine; c'est une anthropogenèse. D'autre part, démythiser, c'est reconnaître le mythe comme mythe, mais afin d'en libérer le fond symbolique; il faut alors parler de démythologisation; ce que l'on défait ici, c'est moins le mythe que la rationalisation seconde qui le tient captif, le pseudo-logos du mythe. Le ressort de cette découverte, c'est la conquête de la puissance révélatrice que le mythe dissimule sous le masque de l'objectivation; le positif de cette destruction, c'est l'instauration de l'existence humaine à partir d'une origine dont elle ne dispose pas, mais qui lui est annoncée symboliquement dans une parole."<sup>14</sup>

Un tel regard sur les mythes distingue également la démarche de Ricœur de celle de Michel Foucault qui vise à faire une archéologie des institutions pénales<sup>15</sup>. Foucault refuse par exemple de penser la peine, la seule alternative à la prison étant pour lui la non-prison; à la différence de Ricœur, il ne se confronte jamais à la difficulté qu'une telle position abolitionniste engendre. Ricœur lui ne réduit pas les formes symboliques à des effets du pouvoir qui est peut-être une manière d'esquiver la difficulté majeure qu'elles posent. Tout au contraire, il prend de front la difficulté de penser la peine qui est un scandale pour la philosophie<sup>16</sup>. Deux écoles irréconciliables divisent les intellectuels français: les partisans d'une origine politique du symbolique comme Bourdieu ou Foucault, et ceux qui postulent au contraire l'origine symbolique du social comme Ricœur<sup>17</sup>.

Le souci de penser une justice praticable distingue également Ricœur d'Emmanuel Levinas dont il était proche. Pour Levinas, la justice est une exigence infinie, sans limite et donc nécessairement aporétique. Ce dernier construit une conception hyperbolique pour laquelle la bonté de la justice est "une impossibilité qui n'en finit pas de se redire"<sup>18</sup>. La volonté de

<sup>14</sup> Paul Ricœur, "Démythiser l'accusation" dans *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 330.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>16</sup> Ricœur *La justice, la justice et son échec*, Paris, L'herne, 2006.

<sup>17</sup> Vincent Descombes, *art. cit.*, p. 465.

<sup>18</sup> Bertrand Mazabraud, *De la juridicité. Le droit à l'école de Paul Ricœur*, Presses

Ricœur de tenir ces deux perspectives critique et constructive en même temps le distingue également de Derrida<sup>19</sup> qui s'attachait à déconstruire les conditions de possibilité, les racines de la justice. "Je crois, écrit Derrida dans *La force du droit*, qu'il n'y a pas de justice sans cette expérience, tout impossible qu'il est, de l'aporie. La justice est une expérience de l'impossible"<sup>20</sup>.

Contre ses visions "radicales" de la justice chez Derrida et Levinas, Ricœur se concentre sur l'expérience de justice. Il n'épouse pas le point de vue de Sirius comme s'il était un physicien du social (position que revendique un Bourdieu) mais il se sent partie prenante au drame de la condition humaine tourmentée par la violence et la faute, et veut contribuer à son dénouement par une action juste. Ricœur a bien conscience du caractère inéluctable de la violence qu'il thématise dans *Histoire et vérité*<sup>21</sup>. La violence n'est ni un instrument disponible pour accélérer la fin de l'histoire, ni le signe d'une aliénation destinée à disparaître avec elle mais elle doit être considérée comme partie prenante de la condition politique de l'homme. Ricœur refuse d'esquiver cette difficulté par "une eschatologie de l'innocence {qui} tient la place d'une éthique de la violence limitée" comme le font selon lui les marxistes<sup>22</sup>. Il ne cherche pas non plus la rédemption de la justice dans l'affirmation d'une illimitation comme Levinas ou dans la radicalité de la déconstruction comme Derrida: il cherche à penser la générativité de la justice à travers des médiations imparfaites et des représentations du mal et de sa résolution.

Cette générativité est analysée par Ricœur sur le plan historique (le passage de la souillure au péché puis à la culpabilité) et sur celui de l'anthropologie philosophique. La justice doit être comprise en tant qu'action articulée et médiatisée par des symboles<sup>23</sup>. Le tribunal est moins considéré en tant qu'institution que comme une scène cosmique qui articule aussi bien l'histoire des hommes, le destin individuel que le rapport à soi, à travers la culpabilité<sup>24</sup>.

---

universitaires de Rennes, Rennes, 2017, p..

<sup>19</sup> Auquel le liait, en dépit de leurs désaccords, le souci de défendre la mémoire de Levinas.

<sup>20</sup> Jacques Derrida, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994.

<sup>21</sup> *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>23</sup> « La structure symbolique de l'action », *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Seuil, Paris, 2013.

<sup>24</sup> On songe à « Démythiser l'accusation » *op. cit.*

## II. ORIGINES MYTHIQUES DES FORMES DE JUSTICE, FORME JURIDIQUE DES MYTHES

Appliquer la démarche développée par Ricœur dans *La symbolique du mal* à l'institution judiciaire contemporaine se heurte à un obstacle méthodologique: comment, en effet, étendre à une institution laïque comme le tribunal, un travail de démythologisation de nature herméneutique se référant ultimement à un texte religieux ? Cela ne consiste-t-il pas en un coup de force du religieux contre des institutions civiles dans un monde laïcisé ? Nous ne le pensons pas et Ricœur nous fournit des arguments en ce sens. Tout d'abord, la Bible, pas plus que les autres récits mythiques, n'y a aucun monopole dans le récit du mal: Ricœur s'appuie également sur la tragédie grecque ou sur d'autres mythes de fondation. Il apporte un autre argument de poids dans la place centrale qu'il accorde au procès.

Pour Ricœur, la forme spécifique du tribunal sert de pont entre la réalité des pratiques judiciaires actuelles ou passées, et leur correspondant religieux du Jugement dernier. Il fait en effet très tôt un choix philosophique dont la portée apparaît au fur et à mesure de son œuvre: celui d'aborder la question de la justice non pas à partir des textes mais à partir de son exercice effectif, du lieu propre de sa réalisation, c'est-à-dire du procès. Loin d'être ramené au statut de simple instrument de réalisation du droit et d'outil de résolution des litiges, le procès est analysé par lui comme une "instance paradigmatique", c'est-à-dire à la fois comme une *institution* historique matricielle qui a fourni à la conscience du mal son vocabulaire et comme *métaphore* de la justice universelle.

Le procès est l'interface entre l'extériorité et l'intériorité, entre l'histoire et le présent, entre le religieux et le civil. Procès juridique et conscience du mal sont, à ses yeux, deux phénomènes coextensifs: "La métaphore du tribunal envahit tous les registres de la conscience de la culpabilité; mais avant d'être une métaphore de la conscience morale, le tribunal est une institution réelle de la cité"<sup>25</sup>. L'apparition de la pénalité, et donc du souci de mesurer la peine, fournit à la culpabilité son vocabulaire premier. Le cadre du procès permet de "fixer" le mal, de lui donner un cadre pour le saisir avec des mots et avec des catégories aussi bien procédurales que juridiques.

Le procès peut ainsi être qualifié de *forme première* de la justice en ce qu'elle n'est déductible d'aucune autre, même pas du droit. Forme première y compris par rapport à la loi – alors que nous pensons

<sup>25</sup> *La symbolique du mal, op. cit.* p. 263.

aujourd'hui que la loi institue le procès et la procédure. Ainsi la mystique juridique de l'évangéliste Jean n'est pas centré sur la loi (contrairement à la justification chez Saint-Paul qui tourne autour de la loi et du pêché) mais autour des idées de "témoignage", de "témoin", de "vérité", de "mensonge", de "paraclet" c'est-à-dire de témoin à décharge<sup>26</sup>. Celles-ci sont organisées selon des fonctions premières: l'accusation, la défense, le jugement. Le récit biblique représente le jugement eschatologique à partir de cette répartition des rôles entre l'accusateur, le témoin, le défenseur et le juge.

Un tel emprunt du mythe biblique du jugement dernier aux formes du procès n'est pas un cas isolé. La structure de l'agôn de la tragédie grecque, c'est-à-dire de l'affrontement de discours symétriques et opposés, tire aussi sa forme du procès archaïque<sup>27</sup>. On peut en déduire que s'il y a donc une origine mythique des formes de la justice, et notamment du procès, il y a également une forme juridique des mythes. Les emprunts sont réciproques. Cela conduit à postuler qu'ont toujours coexisté un droit et une justice strictement fonctionnelle pour expédier les affaires et résoudre les conflits<sup>28</sup>, et une surdétermination symbolique de cette activité qui alimente des récits mythiques sur le départage du bien et du mal (à l'image de *Thémis* et *Dikè*)<sup>29</sup>.

"Le symbolisme "juridique" transmet des significations fondamentales sans lesquelles le symbolisme "mystique" perdrait lui-même sa force"<sup>30</sup>. Un tel appui sur un vocabulaire juridique est aussi ancien que le récit religieux, biblique: "on peut le faire remonter très haut, aussi bien au thème archaïque de la rétribution qu'aux aspects contractuels de l'"Alliance". On trouve dans la bible hébraïque de multiples références à la dette et de rémission. La conscience de la culpabilité procède d'une expérience éthico-juridique"<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 415 qui renvoie à Théo Preiss, « La justification dans la pensée johannique », *Hommage et reconnaissance à K. Barth, Cahiers théologiques de l'actualité protestante*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1946.

<sup>27</sup> Jacqueline Duchemin, *L'Agôn dans la tragédie grecque*, Paris, Les belles lettres, 1968.

<sup>28</sup> On pourrait rapprocher cette hypothèse de celle, similaire, que propose Marcel Hénaff sur l'économie. Il constate qu'ont toujours coexisté deux formes d'économie : l'une pour échanger les biens et l'autre pour les offrandes et le sacré, et qu'il est donc faux de voir dans l'économie moderne la laïcisation de l'économie symbolique (Marcel Hénaff, *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent et la philosophie*, Paris, Seuil, 2000).

<sup>29</sup> François Tricaud, *L'accusation. Recherche sur les figures de l'agression éthique*, Paris, Dalloz, 2000.

<sup>30</sup> *La symbolique du mal, op. cit.*, p. 414.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.

Le symbolisme primaire issu du droit, première assise de signification

“La métaphore du tribunal, écrit Ricœur, envahit tous les registres de la conscience de la culpabilité”<sup>32</sup>: avant d’être une métaphore de la conscience morale, le tribunal est une institution réelle de la cité; c’est par le canal de cette institution que s’est rectifiée la conscience religieuse du péché<sup>33</sup>. Tout commence pour Ricœur en Grèce par un départage entre le Cosmos et la Cité, par une séparation entre d’une part ce qui relève du sacré et qui est donc soustrait à la capacité politique de la cité et, de l’autre, ce qui est plus prosaïque et relève “de l’activité définissante de la cité”<sup>34</sup>. Les “délits privés”, c’est-à-dire ceux qui affectent les relations entre les individus, donnent aux juridictions l’occasion de définir plus objectivement les différents actes répréhensibles pouvant être commis par des hommes sur d’autres hommes (homicide, blessure accidentelle lors des jeux par exemple ou méprise à la guerre). L’établissement d’une variation dans la gravité de la faute est exprimé par la mesure de la peine. La naissance du tribunal en Grèce est concomitante avec celle de la monnaie et de l’écriture.

“Le tribunal va devant, la psychologie vient après” écrit Ricœur dans une formule lapidaire. “Alors que le péché est une situation qualitative – il est ou il n’est pas -, la culpabilité désigne une grandeur intensive, capable de plus et de moins”<sup>35</sup>. Ce sont les variations autorisées par la monnaie comme étalon de mesure ou par la durée du bannissement qui permettent de reprendre à nouveaux frais la question de la culpabilité. C’est l’organisation judiciaire qui soulève nombre de discussions juridiques car les juridictions compétentes pour juger les crimes volontaires et les crimes involontaires ne sont pas les mêmes (L’Aréopage pour les premiers, le Palladion pour les seconds). “La *Dikè* cesse de désigner l’ordre cosmique en s’identifiant à la procédure du tribunal”.

La cité doit établir cette hiérarchie de façon à apaiser la colère sociale, d’une part, et à désintéresser la vindicte de la victime, de l’autre. Il ne s’agit plus en d’autres termes d’une punition métaphysique mais d’un souci de préservation de l’ordre public dirait-on en termes modernes, par un désarmement de la vengeance c’est-à-dire du droit naturel de la victime à réclamer sa part. Les Grecs distinguent selon que le crime est purement accidentel, intentionnel mais inspiré par l’intérêt ou la cupidité ou intentionnel mais animé du désir de provoquer délibérément le pouvoir de

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 263.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 265.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 261.

la cité (*hubris*). “Le sacré de la cité reconstitue *dans* le criminel, mais au-delà de ses actes, une volonté du mal pour le mal qui est l’analogie de l’esprit de perdition qui selon la tragédie souffle où il veut”<sup>36</sup>. Ce danger ébranle le sacré de la cité.

La délimitation d’un espace propre au procès et la distinction des rôles procéduraux confèrent une certaine concrétude à l’injustice qui va de pair avec sa formulation. Tant que le péché enveloppait tout un peuple, la justice n’avait pas besoin d’avoir d’espace qui lui soit consacré. Elle naît très prosaïquement avec l’impératif politique de statuer sur des cas qui peuvent dégénérer et instaurer la discorde, du fait de la nécessité pratique de se réunir pour délibérer dans un lieu, de définir des rôles pour organiser les débats. Naît alors l’accusation qui isole un homme du groupe pour lui imputer une faute. La part rituelle de la justice (qui est également l’une de ses caractéristiques propres par rapport à d’autres traditions non occidentales) est une manière de localiser le mal et sa résolution, de les fixer dans l’espace et le temps en vue de les chasser.

### Le sens “gonflé” de la justice ordinaire

Le jugement dernier est un “symbolisme du second degré” qui s’appuie donc sur un premier registre de sens strictement laïc dont il va, en retour, “gonfler”<sup>37</sup> la signification. Les rapports entre institution réelle et figure symbolique sont faits d’emprunts réciproques: la figure eschatologique s’appuie sur une première assise de signification et va imprégner durablement l’institution judiciaire de multiples façons.

La tension qu’introduit la figure eschatologique du jugement dernier sur les institutions judiciaires est en effet un élément essentiel pour comprendre l’institution profonde de la justice en Occident, et notamment le respect particulier – voire sacré – qu’on lui porte et le désir de l’exporter à travers le monde<sup>38</sup> dans une sorte de messianisme des droits de l’homme.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 271.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 414.

<sup>38</sup> « Le monothéisme prophétique se caractérise par la justice. Les dieux de l’espace détruisent forcément la justice. Chacun d’eux se veut illimité et, de ce fait, entre inévitablement en conflit avec tous les autres qui ont la même ambition. La volonté de puissance des uns empêche de rendre justice aux autres, ce qui vaut aussi bien pour les nations elles-mêmes que pour les groupes de pouvoir à l’intérieur des nations. Le polythéisme, religion de l’espace, ne peut être qu’injuste. La prétention illimitée de chacun des dieux de l’espace détruit l’universalisme qu’implique l’idée de justice. C’est la signification – la seule – du monothéisme prophétique. Dieu est le Dieu unique parce

Dans la culture chinoise, par exemple, la justice est une activité éminente mais qui ne présente pas ce caractère sacré; elle ne se distingue pas nettement de l'activité de gouvernement<sup>39</sup> et trouve sa légitimité dans l'efficacité plus que dans le respect scrupuleux d'une procédure et d'un rituel propres. La corruption d'un juge y est impitoyablement poursuivie mais alors qu'elle représente le comble du mal dans les cultures chrétiennes, elle s'assimile en Chine à un simple dysfonctionnement au même titre qu'un mauvais médecin ou qu'un professeur ignorant. Rien de plus<sup>40</sup>.

L'investissement symbolique de la justice introduit une *tension temporelle* entre la justice des hommes, leurs institutions fragiles, "périssables" dit Ricœur<sup>41</sup>, et la justice de Dieu. Celle-ci intervint d'abord dans la procédure des ordalies comme le montre Robert Jacob, procédure qui ne se retrouve pas qu'en Occident. Ce qui semble en revanche particulier au monde chrétien explique-t-il, est le serment des juges<sup>42</sup>. Celui-ci fait référence à la phrase des Écritures "Comme vous jugez, vous serez jugés"; en d'autres termes: vous n'avez le droit de juger qu'à la condition de vous soumettre au jugement de Dieu. C'est bien une référence au jugement dernier qui fonde le pouvoir de juger du juge moderne: référence qui va progressivement se laïciser<sup>43</sup>.

### III. LE MYTHE ET LA PLENITUDE DE L'EXPERIENCE DE JUSTICE

La tension explorée par Ricœur entre l'institution réelle et les représentations symboliques qui l'alimentent restitue à l'expérience de justice sa plénitude humaine. La peine et les dispositions proprement juridiques du procès ne suffisent pas à satisfaire à toutes les attentes de

---

que la justice est unique » (Tillich, *Christianisme et judaïsme*, traduit de l'allemand par Monique Boulanger et de l'anglais par Mireille Hébert, Alain Massini et André Gounette, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 146-7.).

<sup>39</sup> Robert Jacob, *La grâce des juges. L'institution judiciaire et le sacré en Occident*, Paris, Presses universitaires de France, 2014, chapitre.

<sup>40</sup> Voir à ce sujet, Le procès civil en version originale. La seule dimension de sacré en Chine se rencontre à propos du « génie du lieu » c'est-à-dire selon une référence spatiale.

<sup>41</sup> « La Cité est fondamentalement périssable. Sa survie dépend de nous », entretien de Paul Ricœur avec Roger-Pol Droit, in Droit R.-P., *La compagnie des contemporains. Rencontres avec des penseurs d'aujourd'hui*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 33. Entretien paru dans *Le Monde* daté du 29 octobre 1991.

<sup>42</sup> Robert Jacob, *op. cit.*, p.

<sup>43</sup> Les juges chinois n'ont jamais prêté serment.



justice. “Le symbolisme du Procès dit enfin que l’accomplissement de l’humanité est mystérieusement lié à une rédemption des corps et du Cosmos entier; l’âme ne peut être sauvée sans le corps, l’intériorité ne peut être sauvée sans l’extériorité; la subjectivité ne peut être sauvée sans la totalité”<sup>44</sup>. Le procès judiciaire contemporain s’est émancipé de cette dimension cosmique. Heureusement. Il n’en demeure pas moins que sa séparation d’avec la totalité l’empêche de répondre à la totalité des attentes de justice. Tout se passe comme si la justice n’était véritablement satisfaite dans l’esprit du public que lorsque la séparation d’avec le cosmos dont on a vu qu’elle était à l’origine de la justice en Grèce, était à nouveau comblée. À nouveaux frais bien évidemment.

Le lien avec totalité va être traité dans nos institutions contemporaines de multiples manières sur lesquelles Ricœur nous renseigne. Il identifie quatre principaux mythes en nous assignant la tâche de “découvrir la vie latente des mythes et le jeu de leurs affinités secrètes” qui “doit préparer une “reprise” philosophique du mythe”<sup>45</sup>. Il serait trop long, quoique passionnant, de relever les traces de ces mythes dans le procès contemporain, c’est pourquoi nous nous bornerons à ne signaler que quelques traits.

### Un rituel de terminaison et de régénération

Le premier mythe identifié par Ricœur est le drame de la création pour lequel l’origine du mal est coextensive avec l’acte créateur du dieu. La lutte consiste en une répétition rituelle des combats à l’origine du monde. Le rituel judiciaire multiplie des traits avec ce mythe: dans sa parenté entre le mythe de régénération de la démocratie par le vote et la sélection des jurés mais on peut également songer à l’affrontement rituel – agonique – entre deux versions des faits, entre deux argumentations. Le procès consiste à rejouer le crime et donc à rejouer la sortie du mal au terme d’un travail qui sera toujours à recommencer. La justice n’est pas un ordre parfait: le juste n’est pas le fruit direct de la justice, d’un esprit de justice mais le résultat d’un combat permanent. “L’ordre n’est pas une chose tranquille, de tout repos; l’ordre vibre; l’ordre est une puissance c’est-à-dire une réalité instable et dangereuse; pas seulement instituée mais destituée/restituée, à la fois dépassée et retenue”<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> *La symbolique du mal*, p. 415.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 321.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 252.

La modernité tardive n'échappe pas à cet impératif de réparer l'ordre du monde en jouant le crime et en mettant en scène sa résolution en intentant des procès contre des souverainetés meurtrières après des génocides notamment comme lors des procès de Nuremberg, d'Arusha ou de Phnom-Penh. Mais suffit-il de condamner les coupables après un crime de masse ? La question fut posée à l'issue de la Seconde Guerre Mondiale par des philosophes comme Karl Jaspers<sup>47</sup> ou des théologiens comme Paul Tillich<sup>48</sup> qui distinguent plusieurs registres de culpabilité. Les deux mentionnent que le pénal ne suffit pas car ces crimes renvoient à une culpabilité métaphysique. Il demeure un lien mystérieux mais néanmoins perceptible entre l'accomplissement du devoir de justice et l'ordre du monde. C'est peut-être la fonction du rite (dont l'étymologie rappelle le lien avec l'ordre cosmique<sup>49</sup>) que de la prendre en charge. Les procès mais également les différentes formes de justice transitionnelle, manifestent la nécessité de clôturer symboliquement une époque ainsi que celle d'une régénération du monde.

### Une "délivrance esthétique du mal par le spectacle du tragique"

Un autre mythe identifié par Ricœur, celui du dieu méchant, peut être qualifié de "*tragique* parce qu'il a acquis dans la tragédie grecque la plénitude de sa manifestation". À travers l'idée de tragique, Ricœur se rapproche au plus près de l'expérience et de son indicible, la double expérience de l'acteur, du coryphée et du spectateur. Le dépassement de l'aporie d'un héros en partie jouet de la querelle des dieux s'opère par une "délivrance esthétique du mal par le spectacle du tragique"<sup>50</sup>. Le spectacle est négligé par les acteurs du procès et souvent aussi par ses analystes alors qu'il est essentiel comme le comprend Ricœur. Il ramène les opérations conscientes du droit qui privilégient l'écrit à leur juste place et aide à comprendre que c'est aussi dans le spectacle que gît l'efficace de la justice. En témoigne la justice transitionnelle post-conflits, qui lui réserve une grande place, ou encore l'enjeu du filmage des procès. Le spectacle du procès permet de contempler le tragique de la condition humaine et de se nourrir de ce spectacle pour garder espoir dans le monde. L'esthétique

<sup>47</sup> Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, trad. de l'allemand par Jeanne Hersch, préface de Pierre Vidal-Naquet, Paris, Minuit, 1990.

<sup>48</sup> Paul Tillich, *Christianisme et judaïsme*, *op. cit.*

<sup>49</sup> Je me permets de renvoyer à Antoine Garapon, *Bien juger, essai sur le rituel judiciaire*, Paris, Odile Jacob, 1996.

<sup>50</sup> *La symbolique du mal*, p. 320.

sauve du drame de la finitude humaine ce qui sera un grand thème de Camus.

Le mal et la faute ne sont plus élaborés réflexivement mais ils sont montrés “sur des personnages, dans un spectacle, sous le vêtement poétique et à travers les émotions spécifiques de la terreur et de la pitié”<sup>51</sup>. En d’autres termes, tout se joue dans l’immédiateté du regard, c’est-à-dire dans l’espace. Le temps étant aboli (qui est le propre de la contemplation d’une œuvre d’art), le spectacle tragique est le contrepoint de la tension temporelle qui est le propre du jugement eschatologique. Le héros tragique est aux prises avec des forces qui le dépassent, et, quand bien même les dieux auraient déserté l’Olympe, il continuera de l’être. À la fin de la trilogie de *L’Orestie*, les Érinyes se convertissent en Euménides qui garderont les lois de la cité<sup>52</sup>, mais si la conversion est définitive, leur séjour dans la grotte est en réalité un va-et-vient: si l’arrêt est définitif pour le droit, la société sait bien que d’autres conflits surviendront, que les Euménides devront sortir de leur grottes...

Le dernier mythe, plus solitaire, est celui de “l’âme exilée dans le corps”. Il n’est pas difficile d’y voir une structuration fondamentale toujours en cours aujourd’hui dans l’action sociale en faveur des délinquants: celle-ci consiste à les détacher de leurs pulsions, de réveiller le citoyen dépositaire de l’intérêt général selon la lecture de Rousseau. Mais l’adjonction de mesures de réinsertion à la punition elle-même, qui varie selon les pays et les cultures, renvoie à une dialectique plus profonde esquissée par Ricœur dans *La symbolique du mal*.

## Amour et justice

Le Jugement dernier introduit, dans la Bible, une tension entre deux théories de la justice ou plus exactement entre deux temps de la justice: celui de l’équivalence et celui de la surabondance, celui de la séparation et celui de la réunion. L’équivalence est une notion spatiale, elle est même anti-temporelle puisque son but est d’annuler l’effet du temps et de “remettre les “compteurs à zéro”. Ces deux modalités de la justice sont dites *justitia passiva* et *justitia activa*<sup>53</sup>, la recherche de la réparation du tort et l’action positive en faveur de la réconciliation. “Dans l’Ancien et le

<sup>51</sup> Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, p. 368.

<sup>52</sup> Eschyle, Eschyle, *L’Orestie*, traduit du grec ancien par Daniel Loayza, Paris, Garnier Flammarion, 2017.

<sup>53</sup> Théo Preiss, « La justification dans la pensée johannique », *art. cit.* p. 115.

Nouveau testament, on trouve une autre définition du concept de justice qui ne nie pas la proportionnalité mais la transcende. On y reconnaît la violation de la justice et les conséquences qu'elle entraîne, mais là n'est pas le dernier mot. La justice a pour but de réunir ce que l'injustice a séparé: que ce soit Dieu et l'homme, un homme et un autre homme, un groupe et un autre groupe. La justification de l'injuste, voilà ce que vise cette conception de la justice<sup>54</sup>.

Ricœur développera ultérieurement longuement cette dialectique entre amour et justice. Je propose de nommer cette vision dynamique, une conception "élargie" de la justice, en tirant profit de la polysémie du mot élargissement en français qui veut dire à la fois agrandir et libérer. On parle d'élargir un champ de vision et aussi de libérer un détenu.

La conception de la justice de Ricœur ne franchit pas les limites de manière subreptice, en fraude; il ne "scie pas les barreaux de la prison" comme par magie ou en les annulant mais il replace la justice dans la perspective d'une libération, il réintroduit de l'espoir dans les limites de la loi et de l'institution.

C'est là, à mon sens, sa supériorité sur Foucault comme sur les pensées radicales de la justice de Levinas ou Derrida: il se confronte à la difficulté de penser la peine dans ses aspects les plus désagréables, à savoir la nécessité ressentie de répondre au mal par le mal. Il fait procéder l'idée de justice ni d'un impératif absolu mais inatteignable, ni d'une régression *ad infinitum* des conditions de possibilité, mais d'une tension entre d'une part, la recherche d'une mesure par le tiers de justice et, de l'autre, la visée d'une dimension positive tournée vers une finalité plus longue. La justice n'est pas que le fruit de l'*ars aequo et boni*, qu'un strict partage entre les prétentions contraires, le fait de rendre à chacun le sien, mais elle regarde aussi la restauration du lien social en s'appuyant sur la capacité du condamné et sur la partie de sa personne non affectée par le crime, dans une visée qui la rend authentiquement humaine.

Ricœur met ainsi le doigt sur l'une des carences de nos démocraties plus promptes à exclure qu'à réintégrer; et le fait de s'entourer d'un luxe de garanties pour éviter d'en supporter la responsabilité, ne change rien à ce constat. D'où les critiques ultérieures de Ricœur contre la froideur de la procédure, sa pauvreté symbolique et son manque de vie partagée. Nos institutions reposent sur une sorte d'évidence de la réintégration qui cache en réalité une évidence de la stigmatisation. Ne faudrait-il pas trouver des formes positives de réconciliation ? D'où l'intérêt que porte l'auteur de

---

<sup>54</sup> Paul Tillich, *Christianisme et judaïsme*, op. cit., p. 92.

*Soi-même comme un autre* aux formes de justice non-violentes, signifiant en même temps l'exclusion et la réintégration, réunissant dans une même cérémonie de parole la finalité courte et la finalité longue de la justice comme les commissions Vérité et Réconciliation en Afrique du sud.

\*

\*\*

Ce rapide survol des potentialités théoriques que recèle l'œuvre de Ricœur pour penser la générativité de la justice semble très prometteur mais il est aussi très frustrant car il se borne à indiquer des pistes en s'arrêtant devant la difficulté de soumettre les intuitions qu'il suggère à un véritable travail scientifique, qui mériterait à coup sûr d'être fait !

### Résumé

*Dans cet article nous avons examiné les potentialités théoriques que recèle l'œuvre de Ricœur pour penser la générativité de la justice. Ricoeur se confronte à la difficulté de penser la peine dans ses aspects les plus désagréables, à savoir la nécessité ressentie de répondre au mal par le mal. Il fait procéder l'idée de justice ni d'un impératif absolu mais inatteignable, ni d'une régression **ad infinitum** des conditions de possibilité, mais d'une tension entre d'une part, la recherche d'une mesure par le tiers de justice et, de l'autre, la visée d'une dimension positive tournée vers une finalité plus longue. La justice n'est pas que le fruit de l'**ars aequo et boni**, qu'un strict partage entre les prétentions contraires, le fait de rendre à chacun le sien, mais elle regarde aussi la restauration du lien social en s'appuyant sur la capacité du condamné et sur la partie de sa personne non affectée par le crime, dans une visée qui la rend authentiquement humaine.*

Arsim BAJRAMI

## AMENDAMENTIMI I KUSHTETUTËS SË REPUBLIKËS SË KOSOVËS

Vështrime të përgjithshme në përballjen e shpejtë të Kushtetutës së Republikës së Kosovës me ndryshime

Qëndrueshmëria e kushtetutës është njëra ndër atributet që e veçon atë nga të gjitha aktet e tjera. Ky atribut pasqyrohet përmes procedurës së ndryshimit të kushtetutës dhe përmes faktit që kushtetuta është akti përmes të cilit vendoset korniza e funksionimit të shtetit. Marrë parasysh këtotribute, kushtetuta nuk duhet të ndryshohet shpesh, ndryshimet e shpeshta degradojnë komplet idenë e kushtetues në një vend, së këndejmi kushtetuta duhet të ndryshohet vetëm kur kemi ndryshim rrënjësorë të rrethanave, të cilat mund të qojnë në bllokimi të sistemit kushtetues. Në këtë kontekst, të marrim shembull Kushtetutën e Shteteve të Bashkuara të Amerikës, e cila është model tipik i rezistimit të kohës dhe i qëndrueshmërisë së saj karshi rrethanave, në 225 vjet të ekzistimit të saj kjo kushtetutë është amendamentuar me vetëm 27 amendamente, numër ky i cili është jashtëzakonisht inkurajues marrë parasysh kohën e gjatë nga momenti i miratimit. Në teorinë e së Drejtës Kushtetuese, kur flitet për kontekstin e ndryshimit të kushtetutës, proklamohen disa nga shkaqet që më së shpeshti mund ta qojnë një vend në ndryshime kushtetuese. Disa nga këto arsye janë:

1. Kalimi prej një sistemi në sistem tjetër të qeverisjes, faktor ky që përfshin domosdonë e ndryshimeve kushtetuese (rasti i kalimit të disa vendeve nga sistemi socialist në atë demokratik);
2. Krizat politike ndërmjet pozitës dhe opozitës, që shpeshherë kanë përfunduar edhe me trazira dhe konflikte civile;
3. Dështimi i forcave politike për të formuar institucionet për udhëheqjen e shtetit, ky faktor njëherësh përfaqëson kulturë politike të nivelit të ulët;
4. Konfliktet ndërmjet bartësve të tri pushteteve, që shpesh qojnë në prishjen e ekuilibrave ndërmjet këtyre pushteteve;
5. Keqpërdorimi i mekanizmave të kontrollit ndërmjet pushteteve, që

- qon në bllokimin e sistemit kushtetues;
6. Shkeljet eventuale të Kushtetutës nga bartësit e pushtetit. Të cilat shpeshherë kanë qar deri në inicimin për ndryshime Kushtetuese;
  7. Elementet e tjera të jashtme, të cilat zakonisht qojnë në përballje të shpejtë të kushtetutës me ndryshime, sidomos në vendet në tranzicion në të cilat paraqiten më shpesh<sup>1</sup>.

Por a mund të ketë edhe shkaqe të tjera përpos kësaj që mund të qojnë një vend në ndryshimet e kushtetutës, ndoshta njëra ndër shkaqet e kësaj natyre mund të jetë edhe vetë konteksti dhe rrethanat e bërjes së një kushtetute, të cilat në një formë a në një tjetër mund të ndikojnë në ndryshimet eventuale të kushtetutës. Të analizojmë rastin e kushtetutës së Republikës së Kosovës! Kushtetuta jonë u shkrua në pjesën më të madhe në një kontest politik, që buroi nga bisedimet e Vjenës dhe që u transmetua në kushtetutë përmes Pakos së Ahtisarit. Në vazhdim të kësaj, ende pa i bërë tre vjet nga hyrja në fuqi, kushtetuta e Republikës së Kosovës u përballua me ndryshimet e para. Pikërisht në vitin 2011, filluan ndryshimet kushtetuese që do të mundësonin zgjedhjen e presidentit të vendit drejtpërdrejt nga qytetarët, një gjë e tillë u mundësua nga marrëveshja politike dhe rezoluta e Kuvendit të Republikës së Kosovës, që mundësoi fillimin e kësaj reforme<sup>2</sup>. Por cilat mund të jenë shkaqet kryesore nga ku kanë buruar këto ndryshime kaq të shpejta të kushtetutës së Republikës së Kosovës, të vitit 2008. Nuk do koment, që shkaku direkt që nisi këto reforma kushtetuese, ishte aktgjykimi i Gjykatës Kushtetuese të Republikës së Kosovës, i cili kontestoi mënyrën e zgjedhjes së ish-presidentit Pacolli, i cili nuk mori shumicën e nevojshme në kuvend, në këtë rast gjykata vlerësoi se procedura e zgjedhjes së tij ishte jo kushtetuese. Nëse i vlerësojnë gjërat në kontinuitet të rrjedhshmërisë së tyre do të shohim se nuk ishte vetëm ky shkaku i vetëm e aq më pak kryesori, që solli ndryshimet kushtetuese në një periudhë kaq të shpejtë. Që nga viti 2001, kur për herë të parë u zgjodh presidenti i Republikës së Kosovës, filluan të transmetoheshin probleme, që në fakt pasqyronin vështirësitë e zgjedhjes së presidentit nga ana e parlamentit. Zgjedhja e presidentit drejtpërdrejt nga qytetarët, si një mënyrë më funksionale ishte diskutuar me të madhe edhe gjatë shkrimit të kushtetutës, madje edhe në

<sup>1</sup> Arsim Bajrami dhe Florent Muçaj, “Aspektet e ndryshimeve kushtetuese me theks të veçantë në Republikën e Kosovës”, botoi: Biznesi-revistë shkencore e Kolegjit Universitar Biznesi, fq. 31-59, Prishtinë 2011.

<sup>2</sup> Marrëveshja politike për zgjedhjen e Presidentit të Kosovës, pika 2, Prishtinë 6, prill, 2011 dhe Rezoluta e Kuvendit të Kosovës, për mbështetjen e marrëveshjes politike, pika 1,2,3, Prishtinë 7, prill, 2011.

kuadër të grupit kushtetues në bisedimet e Vjenës, ka qenë pikërisht ndikimi i kontekstit dhe marrëveshjeve politike që ka lënë peng këtë formë të zgjedhjes, kundrejt asaj që përcaktonte zgjedhjen e presidentit nga ana e parlamentit. Analizuar në një aspekt tjetër, duke e kthyer prapa në kohë dhe duke e analizuar ndërlidhshmërinë e veprimeve që quan në shkrimin e kushtetutës së Republikës së Kosovës, na del se konteksti politik ka pasur ndikim indirekt në ndryshimet e shpejta të Kushtetutës së Republikës së Kosovës, kjo më së miri mund të vërehet te fakti, që edhe zgjedhje e presidentit nga ana e parlamentit, në kohën kur është shkruar kushtetuta, ka qenë pjesë e kompromiseve politike, për të kompletuar dhe për të bërë sa më funksionale formulën e ndarjes së pushteteve dhe funksionimin e tyre, si dhe rolin që mund të kishte presidenti në këtë formulë të ndarjes së pushteteve. Burimi i ndryshimeve kaq të shpeshta kushtetuese, pra ishte konteksti politik i shkrimit të kushtetutës së vitit 2008, ky kontekst më vonë pas përballimit me praktikën u shndërrua në jofunksionalitet të kushtetutës, i cili u transmetua me ngecje të zgjedhjes së presidentit konkret, dhe si alternativë për të dalë nga kjo krizë shiheshin vetëm ndryshimet kushtetuese, përmes të cilëve do të ndërrohej mënyra e zgjedhjes së presidentit, për të mundësuar që sistemi kushtetues të mos bllokohet në vazhdimësi.

Këndi tjetër i analizës së çështjes bosht është teoria e shkakut, shkasit dhe pasojës, natyrisht përmes kësaj qasje mund të vërehet më së miri ndikimi i kontekstit politik në ndryshimet e shpejta të kushtetutës së vitit 2008. Sipas kësaj formule, në kuptimin e ndryshimeve të shpejta të kushtetutës, shkak kryesor del të jetë pikërisht rrethana në të cilën është shkruar kushtetuta, kjo rrethanë vetëm tre vjet pas hyrjes në fuqi të kushtetutës është shndërrua në jofunksionalitet kushtetues që u transmetua me shkelje të saj nga zyrtarët e lartë shtetërorë, në bazë të aktgjykimeve të Gjykatës Kushtetuese të Kosovës<sup>3</sup>, pasoja e gjithë kësaj ishte hyrja në ndryshimet kushtetuese.

Përveç kësaj, në Republikën e Kosovës në fund të vitit 2013 kanë përfunduar ndryshimet kushtetuese që kanë të bëjnë me Pavarësinë e mbikëqyrur, të cilat janë të lidhura direkt me dispozitat që kanë të bëjnë me Pakon e Ahtisaarit, përkatësisht dimensionet e mbikëqyrjes ndërkombëtare. Pikërisht kjo qasje na bën të kuptojmë se ndryshimet e kushtetutës së Republikës së Kosovës, në këtë periudhë kaq të shpejtë, kanë qenë të ndikuara direkt dhe indirekt nga kompromisi politik dhe rrethanat në të cilat është shkruar vetë ajo, konkretisht rrethanat politike të

---

<sup>3</sup> Aktgjykimi i Gjykatës Kushtetuese, lënda nr. KI47/10, 28 shtator 2010 dhe Aktgjykimi i Gjykatës Kushtetuese, nr. KO29/11, 30 mars 2011.



krijua nga bisedimet e Vjenës. Nga ajo që u tha më sipër mund të shihet që qëndrueshmëria e kushtetutës varet nga shumë faktorë, njëri nga faktorët janë pikërisht rrethanat të cilat mundësojnë bërjen e një kushtetute. Zakonisht kushtetutat të cilat janë shkruar në kontekstin e realitetit, konkretisht në rrethana normale janë treguar më funksionale në zbatim, ndërsa e kundërta ka ndodhur me kushtetutat që janë shkruar në rrethana të “imponimit të vullnetit” të kushtetutëvënësit, sepse një gjë e tillë në një formë apo në një tjetër e ka bërë jofunksional edhe shtetin.

### Procesi i amendamentimit të Kushtetutës së Republikës së Kosovës

Njëjtë sikur kushtetutat e ndryshme të vendeve demokratike edhe kushtetuta e Republikës së Kosovës ka paraparë mënyrën e ndryshimit të saj, përmes amendamenteve. Neni 144 i Kushtetutës së Kosovës ka përcaktuar procedurën e ndryshimit të Kushtetutës. Të drejtën për të marrë nismë për ndryshimin e kushtetutës së Republikës së Kosovës e kanë: Presidenti, Qeveria ose 1/4 e deputetëve të Kuvendit të Republikës së Kosovës<sup>4</sup>. Çdo ndryshim i Kushtetutës së Republikës së Kosovës kërkon miratimin e 2/3 të deputetëve të kuvendit përfshirë edhe 2/3 e deputetëve që mbajnë vende të garantuara në kuvendin e Republikës së Kosovës<sup>5</sup>. Kjo procedurë e ndryshimit të kushtetutës e bën kushtetutën e Republikës së Kosovës një kushtetutë të ngurtë, për shkak se për ndryshimin e saj nevojiten edhe votat e 2/3 e 20 (njëzetë) deputetëve që mbajnë vende të garantuara në Kuvendin e Republikës së Kosovës. Ky mekanizëm (ndryshimi i kushtetutës) është njëri ndër mekanizmat më të fuqishëm të mbrojtjes së komuniteteve pakicë në sistemin kushtetues të Kosovës. Nga formula e ndryshimit të kushtetutës së Kosovës shihet se nevojitet konsensus i gjerë edhe me komunitetet pakicë në mënyrë që ndryshimi të ketë sukses.

Ndryshimet e kushtetutës së Republikës së Kosovës mund të miratohen në Kuvendin e Republikës së Kosovës, vetëm pasi Gjykata Kushtetuese të ketë vlerësuar që amendamentet nuk pakësojnë ndonjë të drejtë të përcaktuar në kapitullin II të Kushtetutës<sup>6</sup>. Ndryshimet kushtetuese hyjnë në fuqi menjëherë pas miratimit në Kuvendin e Republikës së Kosovës<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Kushtetuta e Republikës së Kosovës, neni 144.1.

<sup>5</sup> Ibid, neni 144.2.

<sup>6</sup> Ibid, neni 144.3.

<sup>7</sup> Ibid, neni 144.4.

Deri tani, që nga hyrja në fuqi e Kushtetutës së Republikës së Kosovës, më 15 qershor 2008, Kushtetuta e Republikës së Kosovës ka ndryshuar 25 (njëzetepesë) herë, që do të thotë se deri tani në Kushtetutën e Republikës së Kosovës janë bërë 25 (njëzetepesë) amendamente, të cilat kanë hyrë në fuqi. Shumica e amendamenteve janë shfuqizuese, ndërsa disa prej tyre kanë ndryshuar kushtetutën.

Shumica e amendamenteve në Kushtetutën e Republikës së Kosovës janë bërë me qëllim të përmbylljes së mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë në vitin 2012. Ky proces i përmbylljes së mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë, i cili ka prodhuar ndryshime ligjore dhe kushtetuese, e që ka pasur për qëllim shfuqizimin e Pakos së Ahtisarit dhe heqjen e prezencës ndërkombëtare në Kosovë, ka zgjatur disa muaj. Përmes këtij procesi kryesisht janë shfuqizuar dispozitat tranzicionale dhe përfundimtare të kushtetutës së Republikës së Kosovës. 22 (Njëzetedy) amendamentet për përmbylljen e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë janë votuar në Kuvendin e Republikës së Kosovës me datën 7 shtator 2012<sup>8</sup>. Propozimin e draft amendamenteve për përmbylljen e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë e ka dhënë Qeveria e Republikës së Kosovës, mirëpo këtë proces e ka udhëhequr Komisioni *ad hoc* i Kuvendit të Republikës së Kosovës për ndryshime kushtetuese, i themeluar në vitin 2011<sup>9</sup>, pas marrëveshjes së liderëve politikë më 6 prill 2011<sup>10</sup>.

Përveç ndryshimeve kushtetuese për përmbylljen e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë, që kanë qenë ndryshimet më voluminoze të deritashme në Kushtetutën e Kosovës, në kuptim kuantitativ, kushtetuta e Republikës së Kosovës ka pasur edhe ndryshimet e tjera si në vijim:

1. Amendamenti nr. 23 përmes të cilit i është dhënë Kuvendit të Republikës së Kosovës kompetenca për të dhënë amnisti;
2. Amendamenti nr. 24 përmes të cilit janë krijuar dhomat e specializuara dhe;
3. Amendamenti nr. 25 përmes të cilit ka ndryshuar mënyra e zgjedhjes së anëtarëve të Këshillit Gjyqësor të Kosovës.

Ndërkaq, siç u tha më lart, 22 amendamente të tjera kanë të bëjnë me ndryshimet kushtetuese, të cilat përmbyllën mbikëqyrjen ndërkombëtare të pavarësisë.

Gjithashtu Republika e Kosovës ka pasur edhe dy tentativa serioze

<sup>8</sup> Shih, Transkripti i seancës së Kuvendit të Republikës së Kosovës, 07.09.2012.

<sup>9</sup> Vendimi i Kuvendit të Republikës së Kosovës për themelimin e Komisionit për ndryshime Kushtetuese, nr. Nr. 04-V-12.

<sup>10</sup> Rezoluta e Kuvendit të Republikës së Kosovës, Nr. 04-R-2, 07.04.2011.

për të ndryshuar kushtetutën por të cilat nuk kanë gjetur mbështetje politike. Tentativa e parë ka qenë në vitin 2011, pas dështimit për zgjedhjen e presidentit dhe krizës kushtetuese, partitë politike fillimisht u pajtuan që të ndryshonin kushtetutën për të mundësuar zgjedhjen e presidentit drejtpërdrejt nga populli. Amendamentet për zgjedhjen e drejtpërdrejtë të presidentit u përgatitën nga komisioni *ad hoc* për ndryshimin e kushtetutës, mirëpo shumica e këtyre amendamenteve u shpallën nga Gjykata Kushtetuese se pakësonin të drejtat e njeriut të përcaktuara me kapitullin II dhe III të Kushtetutës. Pas këtij procesi, nuk pati vullnet politik për votimin e amendamenteve për zgjedhjen e drejtpërdrejtë të presidentit, andaj këto amendamente për shkak të mungesës së vullnetit politik asnjëherë nuk u votuan në Kuvend.

Një nismë tjetër e mbetur në gjysmë, për ndryshimin e kushtetutës ishte ajo për shndërrimin e FSK-së në Forcë të Armatosur të Kosovës. Në vitin 2014, Qeveria e Republikës së Kosovës propozoi amendamentet për këtë çështje, këto amendamente po ashtu morën edhe vlerësimin pozitiv nga Gjykata Kushtetuese, mirëpo mungesa e konsensusit politik gjithashtu bëri që edhe kjo tentativë për ndryshime kushtetuese të dështojë. Më poshtë do të elaborojmë ndarazi, secilin ndryshim në kushtetutën e Kosovës, përfshirë edhe draft ndryshimet e kushtetutës për zgjedhjen e drejtpërdrejtë të presidentit, të cilat edhe pse nuk janë votuar mendojmë që janë në interes për t'i elaboruar.

Ndryshimet kushtetuese në lidhje me përmbylljen e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë

Është Pakoja e Ahtisarit ajo përmes së cilës në Kosovë pas krijimit të shtetit u krijuan edhe kushtet për mbikëqyrjen e pavarësisë. Formula që e aplikonte pakoja në këtë aspekt ishte kështu: “Kosova shtet i pavarur, por me një mbikëqyrje ndërkombëtare deri në krijimin e institucioneve të qëndrueshme”. Në një këndvështrim të tij për Pakon e Ahtisarit, profesori i së drejtës Esat Stavileci, në mesin e shumë çështjeve shtron edhe çështjen e mbikëqyrjes së pavarësisë dhe atë në formë pyetjesh! Pse bashkësia ndërkombëtare po heziton t’i ofrojë Kosovës zgjidhje të plotë, me pavarësi të plotë dhe me sovranitet të plotë?<sup>11</sup>, më tutje në argumentim të kësaj çështjeje profesor Stavileci shton: “Theksohen, më së paku, katër arsye për këtë. Një, shkalla e ulët e besimit të bashkësisë ndërkombëtare në

<sup>11</sup> Esat Stavileci “Një këndvështrim për Pakon e Ahtisaarit”, Prishtinë, 17.2.2007, koment 6.

kapacitetet e institucioneve të Kosovës për ta qeverisur tërësisht vendin. Dy, ndjenja e bashkësisë ndërkombëtare që pothuajse është shndërruar në bindje të saj për “shkallën e lartë të mosbesimit ndërmjet shqiptarëve dhe serbëve”. Tre, një marrëveshje e heshtur, të thuash e pashkruar brenda bashkësisë ndërkombëtare për të limituar edhe për një kohë pavarësinë dhe sovranitetin e Kosovës. Katër, interesi strategjik i bashkësisë ndërkombëtare për “ta mbajtur” Kosovën edhe për një kohë, nën një lloj të protektoratit shprehimisht të pashpallur”.<sup>12</sup> Mbase, siç mund të shihet, njëra ndër arsyet për këtë shkallë të mbikëqyrjes është mosbesimi në institucione, sidomos kur kemi parasysh sfidën ndëretnike në përgjithësi. Sigurisht nga pozicioni i atëhershëm kur Pakoja e Ahtisarit u prezantua akoma pa u shpallur zyrtarisht Pavarësia e Kosovës, mbikëqyrja disi konceptohej me rezerva, ndoshta për faktin që për një kohë të gjatë nën administrimin ndërkombëtar disi ishte instaluar një ndjenjë “frike”, sidomos pas “zhagjitjes” së zgjedhjes së statusit përfundimtar dhe në këtë kontekst shtroheshin shumë dilema. Megjithëse shikuar tani, kur po bëhet edhe juridikisht përmbyllja e pavarësisë, gjithçka shihet në një pozicion tjetër edhe faktik, por edhe politik dhe juridik.

Sa i përket vetë përmbytjes së Pakos së Ahtisarit, ajo nuk përcakton periudhën e mbikëqyrjes, por atë e vendos në varësi të zbatimit të plotë të saj. Pra, një kusht paraqitet si kryesor, që çonte në përmbylljen e pavarësisë, ky kusht ishte implementimi i plotë i Pakos së Ahtisarit. Në pako parashihet krijimi i një mekanizmi të ashtuquajturit Grupi Drejtues Ndërkombëtar (GDN), i cili do të udhëhiqet nga përfaqësuesi, vetë përfaqësuesi civil ndërkombëtarë do të merrte udhëzime të caktuara se si të zbatohet në tërësi Pakoja e Ahtisarit.<sup>13</sup> Vështruar raportin e parë të vlerësimit të Grupit Drejtues Ndërkombëtar (GDN), mund të shihet që metoda që është përdorur për vlerësimin e përmbushjes së Pakos së Ahtisarit është i ashtuquajturi “vlerësim dispozitë për dispozitë” në kuptimin e përmbushjes së tyre dhe kjo për të vetmen arsye që të kihet kujdes, që secila dispozitë që i përket Pakos së Ahtisarit të përmbushet.<sup>14</sup>

GDN në vazhdimësi kishte mbajtur takime për të matur dhe vlerësuar mënyrën e implementimit dhe për të analizuar deklaratat që ka dhënë ky mekanizëm në të gjitha takimet (përfshirë 14 të tilla), ku shumë lehtë mund të shihet progresi që ka bërë Kosova në zbatimin e Pakos së Ahtisarit. Pas secilit takim GDN-së vlerësonte performancën karshi

---

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> “Propozimi gjithëpërfshirës për zgjidhjen e statusit final të Kosovës” (PGJS), 2007, neni 11.

<sup>14</sup> Analizo raportin e vlerësimit të Grupit Ndërkombëtar Drejtues, Nëntor-dhjetor 2010.

përmbushjes së Pakos së Ahtisarit. Takimi vendimtar i GDN ishte ai i datës 2 korrik 2012 në Vjenë<sup>15</sup>, në të cilin edhe formalisht u mor vendimi për përmbylljen e mbikëqyrjes së pavarësisë. Pas këtij takimi historik, GDN-së, si gjithnjë, lëshoi një komunikatë, e cila në përmbajtje të saj ka dy elemente simbolike: i pari, përgëzohen institucionet e Republikës së Kosovës dhe i dyti, vendimi për përmbylljen e pavarësisë për të cilën GDN-së shprehet e gatshme për përmbyllje. Në pjesën e fundit të komunikatës për media të GDN-së thuhet shprehimisht: “Në përputhje me PGJS-në, aneksi IX, neni 5.2, konstaton që Kosova i ka përmbushur kushtet e propozimit gjithëpërfshirës për zgjedhjen e Statusit të Kosovës”<sup>16</sup>. Kjo gatishmëri për përmbyllje të **mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë** nga ana e GDN-së, nga përmbajtja e kësaj komunikate shpreh kërkesën e GDN-së që institucionet e Republikës së Kosovës të miratojnë ndryshimet e nevojshme kushtetuese dhe ligjore për të bërë të mundur që procesi i përmbylljes së pavarësisë të shoqërohet me një proces të mirëfilltë të garancive legale.

Procesi i vlerësimit të përmbylljes së mbikëqyrjes së pavarësisë dhe roli i Grupit Drejtues Ndërkombëtar

Grupi Drejtues Ndërkombëtar (GDN) përbën një mekanizëm që është i paraparë edhe me Pakon e Ahtisarit; i njëjti mekanizëm pikërisht në bazë të këtij dokumenti duhej të bënte vlerësimin e zbatimit të vetë Pakos. Procesi i vlerësimit të përmbylljes së pavarësisë ishte i lidhur direkt me zbatimin e Pakos së Ahtisarit dhe në këtë kontekst GDN ishte si një mekanizëm suprem i cili do të thoshte fjalën e vet të fundit, se a është zbatuar apo jo Pakoja e Ahtisarit. Ky mekanizëm ishte krijuar *ad hoc* vetëm për qëllimin e monitorimit se si dhe në çfarë mënyre do të zbatohet dokumenti i cili ishte themel për statusin përfundimtar të Kosovës, si dhe përbëhet kryesisht nga shtetet të cilat ishin akterët kryesorë në sponsorimin e Pavarësisë së Kosovës. Sipas vetë Pakos së Ahtisarit, GDN-ja si mekanizëm mbikëqyrës do të paraqiste raporte çdo dy vite për të vlerësuar përmbushjen e Pakos<sup>17</sup>. GDN-ja kishte paraqitur raportin e parë të

<sup>15</sup> Në këtë takim kanë marrë pjesë personalisht autorët e këtij teksti, si përfaqësues të Komisionit *ad hoc* të Kuvendit të Republikës së Kosovës për ndryshimet kushtetuese.

<sup>16</sup> Komunikatë për media e takimit të GDN-së në Vjenë, 2.7.2012.

<sup>17</sup> Pjesa e Propozimit gjithëpërfshirës që i referohet Grupit Drejtues Ndërkombëtar Drejtues, aneksi IX.

vlerësimin dy vjet pas shpalljes së Pavarësisë së Kosovës, pikërisht ashtu siç e autorizonte Pakoja. Ky raport ishte një vlerësim i detajuar i zbatimit të Pakos së Ahtisarit, ku përveç sukseseve bën edhe vërejtje, duke u lëshuar madje edhe në dispozita konkrete, siç është ajo që autorizon shtetin serb për kthimin e monumenteve kulturore të marra gjatë kohës së luftës. Vërejtjet e tjera në raportin e vlerësimit të zbatimit të Pakos së Ahtisarit ishin kryesisht në integrimin e komuniteteve në jetën institucionale të Republikës së Kosovës, siç ishin përmbushja e kuotës 15% të pjesëmarrjes së komuniteteve në sistemin gjyqësor, ose edhe në organet e sigurisë<sup>18</sup>. Analizuar në përgjithësi, ky raport i vlerësimit ishte shpresëdhënës në kuptimin e rrugës së zbatimit të Pakos, e natyrisht problemet në zbatim ishin të veçanta sa i përket Komunës së Mitrovicës dhe kompletimit të procesit të decentralizimit.

Përveç raportit të vlerësimit të zbatimit të Pakos së Ahtisarit, procesi i zbatimit do të vërehet fare mirë në qoftë se ua bëjmë një analizë takimeve të GDN-së dhe deklaratave pas takimeve të këtij mekanizmi. Në këtë kontekst shihet se si pas çdo takimi GDN-ja vlerëson pozitivisht punën e institucioneve të Republikës së Kosovës në kuptimin e zbatimit të Pakos së Ahtisarit<sup>19</sup>. Një gjë të tillë e ka vërtetuar edhe deklarata e fundit e dalë nga takimi i GDN-së që është mbajtur në Vjenë më 2 korrik 2012, ku u vlerësua se Republika e Kosovës ka zbatuar obligimet që dalin nga Pakoja, andaj në këtë kontest hapet rruga për ndryshimet kushtetuese dhe legjislative, që procesi i përmbylljes të shënohet edhe nga një proces legal. Pra, siç mund të shihet qëllimi i përmbylljes së mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë kishte për qëllim zbatimin e tërësishëm të Pakos së Ahtisarit dhe integrimin e saj të tërësishëm në kushtetutën dhe ligjet e Kosovës, për ta shfuqizuar përfundimisht këtë dokument nga rendi juridik i Republikës së Kosovës.

Rezoluta e Kuvendit të Republikës së Kosovës për përmbylljen e mbikëqyrjes së pavarësisë

Rezultatet e takimeve të GDN-së po dëshmonin që Republika e Kosovës ishte treguar mjaft përgjegjëse në zbatimin e Pakos së Ahtisarit, andaj edhe GDN-ja, sidomos pas takimit të trembëdhjetë të mbajtur në

<sup>18</sup> “Raporti i vlerësimit të zbatimit të Propozimit gjithëpërfshirës për zgjidhjen e statusit të Kosovës”, Nëntor-dhjetor 2010.

<sup>19</sup> Deklaratat e 14 takimeve të GDN-së vërtetojnë përparimin e institucioneve të Republikës së Kosovës në zbatimin e obligimeve që dalin nga Pakoja e Ahtisarit.

shkurt të vitit 2012, kishte dhënë sinjale pozitive për Institucionet e Republikës së Kosovës se pavarësisë së mbikëqyrur po i vinte dalëngadalë fundi. Hapi i parë në kuadër të veprimeve të institucioneve për të implementuar sinjalet e GDN-së ishte rezoluta e Kuvendit të Republikës së Kosovës, me të vetmin qëllim - përfundimin e pavarësisë së mbikëqyrur. Kjo rezolutë ka gjithsej 8 pika. E gjithë përmbajtja e rezolutës është në frymën e përparimit që kanë shënuar Institucionet e Republikës së Kosovës në kontekstin e përmbushjes së obligimeve që dalin nga Pakoja e Ahtisarit. Që në pikën e parë përmenden sukseset që Kosova ka arritur pas shpalljes së pavarësisë. Në pikën 2 rezoluta e Kuvendit përmend vendimin e GDN-së për të filluar vendimin e përmbylljes së pavarësisë, i cili vendim në fakt kishte sjellë këtë rezolutë. Pika 3 i referohet besimit që i është dhënë institucioneve të Republikës së Kosovës për përmbylljen e mbikëqyrjes, besim ky si pasojë e rezultateve të treguara karshi zbatimit të Pakos. Përveç kësaj, në pikën 5 të kësaj rezolute edhe një herë shprehen zotimet dhe garancitë që Kosova do të punojë edhe më tutje në procesin e përmbylljes së tërësishme të pavarësisë. Pika 7 dhe 8 shfaqen me një karakter obligues për Qeverinë e Republikës së Kosovës, por edhe për Kuvendin e Republikës së Kosovës. Konkretisht, komisionin *ad hoc* për amendamentimin e Kushtetutës, të cilët përmes kësaj rezolute obligohen që të përgatisin të gjitha ndryshimet e nevojshme në Kushtetutën e Republikës së Kosovës, që ky proces të shoqërohet me ndryshime të ligjeve dhe të Kushtetutës, të cilat do të ishin garanci finale që procesi i përballjes do të integronte në tërësi dispozitat e Pakos së Ahtisarit në kuadër të legjislacionit, garancia këto në kuptimin e krijimit të bindjes para GDN-së, që përmbyllja e pavarësisë do të jetë me efekt të dëshiruar<sup>20</sup>.

Ndryshimet në Kushtetutë dhe legjislacion në efekt të përmbylljes së mbikëqyrjes së pavarësisë

Procesi i përmbylljes së mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë prodhoi ndryshime në Kushtetutën dhe në Ligjet e Republikës së Kosovës<sup>21</sup>. Këto ndryshime, kishin për qëllim që të zbatonin tërësisht Pakon e Ahtisarit dhe të integronin njëkohësisht në sistemin kushtetues të Kosovës.

<sup>20</sup> Rezoluta e Kuvendit për përfundimin e pavarësisë së mbikëqyrur.

<sup>21</sup> Flamur Hyseni & Florent Muçaj, "*Përfundimi i pavarësisë së mbikëqyrur dhe ndryshimet kushtetuese*", me detajisht në vegëzën:

[http://www.2lonline.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4565:perfundimi-i-pavaresise-se-mbikëqyrur-dhe-ndryshimet-kushtetuese&catid=102&Itemid=611](http://www.2lonline.com/index.php?option=com_content&view=article&id=4565:perfundimi-i-pavaresise-se-mbikëqyrur-dhe-ndryshimet-kushtetuese&catid=102&Itemid=611), qasur së fundmi me 02.09.2017.

Reforma kushtetuese e përmbylljes ndërkombëtare të pavarësisë prodhoi tërësisht 22 amendamente si dhe ndryshimin e mbi 20 ligjeve, të cilat u ndryshuan përmes Ligjit për Përmbylljen e Mbikëqyrjes Ndërkombëtare të Pavarësisë. Ndryshimet në kushtetutë dhe në legjislacion u votuan në Kuvendin e Republikës së Kosovës me 7 shtator 2012.

Në kuptimin e përmbylljes së pavarësisë dhe zbatimit e integritit të plotë të Pakos së Ahtisarit, Qeveria e Republikës së Kosovës, e ngarkuar për zbatimin e agjendës për përfundimin e mbikëqyrjes së pavarësisë ka propozuar ndryshime në Kushtetutën e Republikës së Kosovës, të cilat do të bëjnë të mundur që edhe formalisht Pakoja e Ahtisarit të zbatohet, por një gjë e tillë bën të mundur edhe heqjen e mekanizmave ndërkombëtar, që kanë zbatuar mbikëqyrjen dhe që njëherësh kanë pasur cilësinë e subjekteve kushtetuese.

Ndryshimi i parë në Kushtetutën e Republikës së Kosovës, që lidhet me pavarësinë e mbikëqyrur është neni 58.4 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, i cili nen është riformuluar nga teksti aktual që ka Kushtetuta në këtë mënyrë: “Republika e Kosovës, sipas nevojës, do të miratojë masa adekuate për të promovuar barazi të plotë dhe efektive të pjesëtarëve të komuniteteve në të gjitha fushat e jetës ekonomike, shoqërore, politike dhe kulturore dhe **pjesëmarrjen efektive të komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre në jetën publike dhe në vendimmarrje**. Masat e tilla nuk do të konsiderohen të jenë vepër e diskriminimit”. Siç mund të shihet, për dallim nga teksti aktual i Kushtetutës, shtohet **fjalja** si vijon “**pjesëmarrjen efektive të komuniteteve dhe pjesëtarëve të tyre në jetën publike dhe në vendimmarrje**”, krejt kjo për të futur brenda Kushtetutës, konkretisht kapitullit të parë të saj, frymën dhe gjuhën e Pakos së Ahtisarit<sup>22</sup>.

Bazuar në këtë logjikë, propozuesi i amendamenteve kushtetuese, Qeveria e Republikës së Kosovës, ka dhënë edhe arsyetimin për shtesën që është futur në këto amendamente, ku me theks të veçantë dominon kërkesa e përshtatjes së Kushtetutës së Republikës së Kosovës me Pakon e Ahtisarit<sup>23</sup>.

Përveç kësaj, në kuadër të këtyre ndryshimeve kushtetuese ka hyrë edhe neni 81, paragrafi 1 i Kushtetutës i cili bën fjalë për legjislacionin me interes vital dhe në kuadër të këtij neni tanimë ka ndryshuar komplet

<sup>22</sup> Amendamentet Kushtetuese për përfundimin e mbikëqyrjes së pavarësisë, amendamenti 1 dhe Kushtetuta e Republikës së Kosovës neni 58.4.

<sup>23</sup> Ndër të tjera në arsyetim thuhet “Në Propozimin Gjithëpërfshirës shkruhet në mënyrë koncize për krijimin e kushteve për pjesëmarrje të komuniteteve në jetën publike dhe në vendimmarrje. Kushtetuta duhet të ketë përmbajtje të ngjashme për të pasqyruar këtë.



formula e votimit të kësaj kategorie të ligjeve, përderisa deri në hyrjen në fuqi të këtyre amendamenteve kjo formulë ka kërkuar që legjislacioni me interes vital të miratohet me shumicën e deputetëve të pranishëm dhe që votojmë, përfshirë shumicën e deputetëve të pranishëm dhe që votojnë të deputetëve që mbajnë vende të rezervuara, pas hyrjes në fuqi të këtyre amendamenteve kjo formulë është rritur dhe për votimin e kësaj kategorie të ligjeve duhet shumica e deputetëve, përfshirë edhe shumicën e atyre që mbajnë vende të rezervuara; me siguri shumica e deputetëve nënkuptohet nga numri i përgjithshëm i të gjithë deputetëve<sup>24</sup>. Përveç kësaj, amendamenti 3 i këtyre ndryshimeve në listën e ligjeve me interes vital ka futur edhe ligjin për zonat e veçanta të mbrojtura, i cili është miratuar në vitin 2012 në Kuvendin e Republikës së Kosovës, si ligj që dilte nga Pakoja e Ahtisarit<sup>25</sup>.

Në vazhden e ndryshimeve që lidhen me pavarësinë e mbikëqyrur ka hyrë edhe neni 143 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, i cili njëherësh ka kultivuar raportin ndërmjet Pakos së Ahtisarit dhe Kushtetutës së Republikës së Kosovës, konkretisht elementin e supremacisë kushtetuese. Sipas këtij neni Pakoja e Ahtisarit kishte fuqi supreme ndaj Kushtetutës, gjë që me këto ndryshime ekziston për shkak të fshirjes së nenit përkatës 143. Dy nene, përfshirë nenin 144 dhe 145 të cilat flasin për amendamentimin e Kushtetutës së Republikës së Kosovës, përkatësisht vazhdimësinë e marrëveshjeve ndërkombëtare dhe legjislacionit të aplikueshëm, sipas këtyre amendamenteve zhvendosen nga kapitulli XIII që i përket edhe neni i fshirë 143 dhe barten te kapitulli i parë, ai i dispozitave themelore, që ka edhe logjikë për shkak të rëndësisë së çështjeve që rregullojnë këto nene. Në anën tjetër, përpos logjikës dhe rëndësisë së çështjes, këto dy nene 144 dhe 145 ishin propozuar të fshihen mund të analizohen edhe në një anë tjetër të medaljes. Zhvendosja e nenit 144 te dispozitat themelore është në fakt edhe jashtë praktikës së shumicës së kushtetutave të vendeve që kanë traditë kushtetuese, sepse te dispozitat themelore kanë vendosur vetëm çështjet kryesore shtetërore. Po citojmë vetëm disa nga kushtetutat moderne të cilat kanë vendosur amendamentimin në fund, madje jo vetëm si nen i veçantë, por edhe si kapitull i veçantë. Disa prej kushtetutave në vijim e kanë titulluar amendamentimi, disa ndryshime e disa të tjera rishikimi i kushtetutës,

<sup>24</sup> Amendamentet kushtetuese për përfundimin e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë, amendamenti 2.

<sup>25</sup> Arsyetimi i Qeverisë për futjen e këtij ligji në rangun e legjislacionit me interes vital është si vijon: “Ligji mbi zonat e veçanta të mbrojtura teknikisht është ligj për planifikimin hapësinor. Ky amendament sqaron që ligjet për zonat e veçanta të mbrojtura, Qendrën Historike të Prizrenit dhe Hoçën e Madhe konsiderohen të jetë “me interes vital”.

varësisht nga koha në të cilën janë shkruar (P.sh. Kushtetuta e SHBA-së, e Austrisë, e Mbretërisë së Holandës, e Kroacisë, e Maqedonisë, e Malit të Zi, e Norvegjisë, e Federatës Ruse, e Sllovenisë, e Spanjës, e Bullgarisë, e Francës, e Greqisë, e Italisë, e Kanadasë, e Rumanisë, e Shqipërisë). Në anën tjetër, neni 145 që flet për marrëveshjet ndërkombëtare që kanë qenë në fuqi para hyrjes në fuqi të Kushtetutës, i njëjti është propozuar të zhvendoset te dispozitat themelore. Në fakt në përmbajtje ky nen është kalimtar dhe dihet që një ditë do të përfundojë procesi i rivlerësimit të marrëveshjeve ndërkombëtare sipas fuqisë së Kushtetutës dhe jo gjithmonë do të ketë marrëveshje të kategorisë që kanë qenë në fuqi para hyrjes në fuqi të vetë Kushtetutës, e ky proces ciklik një ditë do të mbyllet dhe dispozita do të shpenzohet; me zhvendosjen e saj te dispozitat themelore prishet balancimi i neneve të kapitullit I të Kushtetutës dhe njëherësh e të gjithë Kushtetutës, prandaj kjo dispozitë në çfarëdo rrethane është dispozitë me përmbajtje kalimtare dhe aty duhet të mbetet.

Ndryshimet e tjera në Kushtetutë lidhen me kapitullin e fundit atë të dispozitave përfundimtare, në kuadër të të cilit kapitull në funksion të përmbylljes së pavarësisë janë fshirë shumica e neneve, duke qenë se shumica prej tyre bëhen inekzistente për shkak të largimit të faktorit ndërkombëtar dhe mekanizmave relevant ndërkombëtarë që kanë mbikëqyruar pavarësinë. Në këtë kontekst, neni 146 i Kushtetutës i cili flet për përfaqësuesin civil ndërkombëtar tanimë nuk eksiton në Kushtetutën e Republikës së Kosovës së bashku me nenin 147 i cili flet për autoritetin përfundimtar të përfaqësuesit civil.

Ndryshimi i nenit 148, i cili nuk do të ketë kurrfarë efekti juridik edhe nëse do të ekzistonte pas ndryshimeve lidhet me mekanizmin e shndërrimit automatik të vendeve të rezervuara në vende të garantuara, ndryshim ky që ka qenë i paraparë të ndodhë pas kalimit të dy mandateve në Kuvendin e Republikës së Kosovës si një lloj elementi korrektues. Njëherësh, amendamenti 9, që kërkon fshirjen e nenit 148 është pikërisht amendamenti i cili i ka “shqetësuar” komunitetet<sup>26</sup>, sepse ky nen flet për vendet e rezervuara, përfshirë edhe vendet që deputetët e pakicave do t’i fitojnë gjatë zgjedhjeve që do të jenë vende shtesë, përpos 20 vendeve. Ky është i ashtuquajturi mbipërfaqësim. Neni që me këtë amendament fshihet, në paragrafin 2 thotë si vijon: **“Pavarësisht nga pika 1 e këtij neni, mandati ekzistues në kohën e hyrjes në fuqi të kësaj Kushtetute do të konsiderohet si mandati i parë zgjedhor i Kuvendit në rast se ky**

<sup>26</sup> Kemi parasysh deklaratën e zëvendëskryeministrit të Republikës së Kosovës, Slobodan Petroviq dhënë medieeve më 4.9.2012, që miqtë ndërkombëtarë kanë premtuar se vendet e rezervuara do të mbesin edhe për dy mandate.

**mandat zgjat për së paku dy vjet nga dita e hyrjes në fuqi të kësaj Kushtetute,**” që nënkupton se pas kalimit të mandatit të kësaj legjislature kalon edhe mandati i dytë i Kuvendit nga hyrja në fuqi e Kushtetutës, sepse konkretisht paragrafi 1 i nenit 148 i lejon këto vende shtesë vetëm në dy mandatet e para **(Kemi parasysh që mandati i parë ka qenë mandati i legjislaturës së vitit 2007-2010, që ka zgjatur më shumë se dy vjet dhe është llogaritur si mandat i plotë, kurse mandati i dytë është mandati i legjislaturës 2010-2014).** Kjo nënkupton shndërrimin automatik të këtyre vendeve në kuotën e vetëm 20 vendeve, pavarësisht pjesëmarrjes së tyre në zgjedhje.

Arsyetimi i këtij amendamenti e ka bazën edhe në Pakon e Ahtisarit, sepse vetë neni 3.3 dhe 3.3.2 i aneksit të parë të Pakos i referohet vendeve të rezervuara pas kalimit të dy mandateve. Një vazhdim i garantimit të vendeve të rezervuara do të thotë tejkalim i këtyre dispozitave të Pakos së Ahtisaarit! Logjika e përmbylljes së pavarësisë është implementimi i Pakos dhe këto dy dispozita të Pakos janë zbatuar<sup>27</sup>.

Ndryshimi i radhës i Kushtetutës lidhet me fshirjen e nenit 149, i cili është krejt teknik, sepse ky nen bën fjalë për miratimin fillestar të legjislacionit me interes vital. Fshirja e nenit 149 përmes amendamentit 10 është e arsyeshme pasi që neni 149 flet për miratimin fillestar të ligjeve me interes vital dhe si i tillë ky proces është kryer, pra neni është i shpenzuar<sup>28</sup>. Fshirja e nenit 150 përmes amendamentit 11 është e arsyeshme, sepse neni 150 po ashtu është i shpenzuar dhe flet vetëm për procesin fillestar të emërimit dhe të gjyqtarëve e prokurorëve. Tani kjo çështje rregullohet me kapitullin VII të Kushtetutës së Republikës së Kosovës dhe me ligjet aplikative dhe si i tillë ky nen nuk ka nevojë të ekzistojë<sup>29</sup>. Edhe fshirja e nenit 151 përmes amendamentit 12 është e arsyeshme, sepse neni 151 flet për përbërjen e përkohshme të Këshillit Gjyqësorë të Kosovës dhe pas përfundimit së pavarësisë ky organ nuk do të ketë më përbërje të përkohshme, përbërja e përhershme është e rregulluar me ligjin për

<sup>27</sup> 3.3.1 Partitë, koalicionet, iniciativat qytetare dhe kandidatët e pavarur të cilët janë deklaruar se përfaqësojnë komunitetin serb të Kosovës do të kenë numrin e ulëseve në Kuvend të fituar përmes zgjedhjeve të hapura, me minimum dhjetë (10) ulëse të garantuara në rast se numri i ulëseve të fituara është më i vogël se dhjetë (10) dhe neni që thotë: 3.3.2. Partitë, koalicionet, iniciativat qytetare dhe kandidatët e pavarur të cilët janë deklaruar se përfaqësojnë komunitetet tjera, do të kenë numrin e ulëseve në Kuvend të fituara përmes zgjedhjeve të hapura, me minimumin e ulëseve të garantuara siç parashihen me nenin 3.2, nëse numri i ulëseve të fituara nga secili komunitet është më i vogël se numri i ulëseve të parashikuara me nenin 3.2.

<sup>28</sup> Amendamenti 10 për përfundimin e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë.

<sup>29</sup> Amendamenti 11 për përfundimin e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë.

Këshillin Gjyqësor<sup>30</sup>. Edhe fshirja e nenit 153 përmes amendamentit 13 po ashtu është e arsyeshme, sepse neni 152 flet për përbërjen e përkohshme të Gjykatës Kushtetuese dhe pas përfundimit të mbikëqyrjes po ashtu ka vetëm përbërje të përhershme të Gjykatës Kushtetuese e cila rregullohet në kapitullin VIII të Kushtetutës së Republikës së Kosovës<sup>31</sup>. Përveç këtyre amendamenteve teknike është edhe amendamenti 4 dhe 15, që po ashtu vetëm kërkon fshirjen e një neni tashmë të shpenzuar.

Vlerësimi i Gjykatës Kushtetuese për amendamentin 17 për fshirjen e nenit 156 të Kushtetutës

Neni përkatës që flet për kthimin e refugjatëve dhe personave të zhvendosur, që me këtë amendament është propozuar të fshihet është kontestuar në vlerësimin e Gjykatës Kushtetuese, duke pretenduar që i njëjti pakëson liritë dhe të drejtat e njeriut që i garanton kapitulli II i Kushtetutës së Republikës së Kosovës. Në fakt baza e arsytimit për mosfshirjen e këtij neni janë disa argumente indirekte që ka dhënë Gjykata, duke u thirrur në nenin 22 të Kushtetutës së Republikës së Kosovës dhe supremacinë që kanë konventat e nenit 22 në raport me Kushtetutën e Republikës së Kosovës, konkretisht Deklarata universale për të drejtat e njeriut dhe Karta Europiane për mbrojtjen e lirisë dhe të drejtave themelore të njeriut dhe protokollet e saj. Neni 13 dhe 14 i Deklaratës universale për të drejtat e njeriut janë referenca e parë në arsytimin e Gjykatës dhe të dyja këto nene flasin për të drejtën e banimit dhe të largimit nga cilido vend qoftë, gjithashtu njëri prej këtyre neneve i referohet edhe së drejtës së azilit, që është institut i cili indirekt lidhet me qëllimin e refugjatëve dhe personave të zhvendosur. Në anën tjetër, neni 2 i protokollit 4 të Konventës Europiane për Mbrojtjen e Lirisë dhe të Drejtave Themelore të Njeriut flet vetëm për lirinë e lëvizjes, që po ashtu vetëm indirekt lidhet me të drejtën e kthimit të refugjatëve dhe personave të zhvendosur. Në këtë rast, çështja e refugjatëve është diçka më specifike sesa liria e lëvizjes si e drejtë dhe liri themelore.

Arsyetimi i Gjykatës për mosfshirjen e nenit 156 i referohet edhe disa neneve të Kushtetutës, konkretisht në kapitullin II, nenit 35 që flet për lirinë e lëvizjes dhe atij 46 që ka të bëjë me garantimin e së drejtës së pronës. Edhe në rastin e referencave nga ana e Gjykatës në këto dy nene të kapitullit II, ndërlidhja dhe argumentimi është indirekt. Duhet kuptuar që

<sup>30</sup> Amendamenti 12 për përfundimin e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë.

<sup>31</sup> Amendamenti 13 për përfundimin e mbikëqyrjes ndërkombëtare të pavarësisë.

qëllimi i nenit 156 është kthimi i refugjatëve dhe personave të zhvendosur sidomos të komunitetit serb dhe mendojmë kjo ka qenë arsyeja që në rastin e hartimit të Kushtetutës ky nen është vendosur te dispozitat tranzicionale, sepse është llogaritur që kjo dhe ky proces do të përfundojë një ditë, prandaj si i tillë është marrë si kalimtar dhe tranzicional për faktin se ka pasur të bëjë me një kategori specifike të refugjatëve, ata që janë zhvendosur pas dhe gjatë luftës. Së këndejmi, ndërlihdja e të drejtës së kthimit të refugjatëve me garantimin e të drejtës së pronës përbën një interpretim paksa anomalik, duke u nisur nga parimi “*mund të jesh refugjat por të mos kesh pronë*”, pikërisht ndërlihdja e së drejtës së kthimit të refugjatëve me të drejtën e garantimit të pronës prek në obligimet që ka marrë Republika e Kosovës për garantimin e së drejtës së pronës për personat që do të kthehen.

Të gjitha amendamentet e tjera që lidhen me përfundimin e mbikëqyrjes së pavarësisë pas amendamentit 17 janë teknik që realisht bëjnë pastrimin e tekstit dhe heqjen e neneve që janë zbatuar, përveç amendamentit të fundit, atij 22, në të cilin bëhet një shtesë e nenit 161 me të cilën shtesë garantohen imuniteti dhe privilegjet e zyrtarëve të emëruar ndërkombëtarë pas përfundimit të mandatit të Përfaqësuesit Civil Ndërkombëtar<sup>32</sup>.

Amendamentet e tjera në fuqi në Kushtetutën e Republikës së Kosovës

Përpos 22 amendamenteve që përmbyllën mbikëqyrjen ndërkombëtare të pavarësisë, që kanë hyrë në fuqi në vitin 2012, Kushtetuta e Republikës së Kosovës është ndryshuar edhe tri herë më pas dhe atë një herë në vitin 2013, një herë në vitin 2015 dhe një herë në vitin 2016. Kjo nënkupton që amendamenti numër 23 është miratuar në vitin 2013, amendamenti numër 24 në vitin 2015 dhe ai numër 25 në vitin 2016.

**Amendamenti nr. 23** - Ky amendament është plotësues, pra shton një dispozitë të re në Kushtetutën e Republikës së Kosovës dhe përmes këtij amendamenti është ndryshuar neni 65 i Kushtetutës ku është shtuar edhe një pikë dhe ata është shtuar kompetenca e Kuvendit për të dhënë

<sup>32</sup> Amendamenti 22, “Individët e emëruar nga Përfaqësuesi Civil Ndërkombëtar, në pajtim me Propozimin gjithëpërfshirës për zgjidhjen e statusit të Kosovës, të datës 26 mars 2007, mandati i të cilëve nuk ka përfunduar para deklarimit të përfundimit të pavarësisë së mbikëqyrur do të vazhdojnë të kryejnë funksionet e tyre në institucionet ku janë deri në fund të mandatit të specifikuar. Kosova do t’ua japë këtyre individëve të njëjtat privilegje dhe imunitete që i gëzojnë diplomatët dhe familjet e tyre sipas Konventës së Vjenës mbi marrëdhëniet diplomatike”.

amnistit<sup>33</sup>. Një kompetencë të tillë Kuvendi i Republikës së Kosovës nuk e ka pasur me kushtetutë në momentin e miratimit të Kushtetutës në vitin 2008.

**Amendamenti nr. 24** - është amendament i ri, pra amendament i cili e shton një nen në kushtetutën e Republikës së Kosovës, pra nenin 162. Përmes këtij amendamenti janë krijuar të ashtuquajturat dhomat e specializuara dhe zyra e prokurorit të specializuar<sup>34</sup>. Strukturalisht ky amendament përbëhet nga 14 (katërmëdhjetë) paragrafë.

Në paragrafin 1 të këtij amendamenti përcaktohet: *“Për t’i përmbushur obligimet ndërkombëtare në lidhje me Raportin e Asamblesë Parlamentare të Këshillit të Evropës, Dokumenti 12462, datë 7 janar 2011, Republika e Kosovës mund të themelojë Dhoma të specializuara dhe një Zyre të Prokurorit të specializuar në kuadër të sistemit të drejtësisë të Kosovës. Organizimi, funksionimi dhe juridiksioni i Dhomave të specializuara dhe i Zyrës së Prokurorit të specializuar rregullohen me këtë nen dhe me ligj të veçantë”*<sup>35</sup>. Paragrafi 2 i këtij amendamenti përcakton: *“Dhomat e specializuara dhe Zyra e Prokurorit të specializuar do të garantojnë të drejtat që i përmban kapitulli II i Kushtetutës dhe në veçanti do të veprojnë në pajtim me standardet ndërkombëtare për të drejtat e njeriut që janë të garantuara me Nenin 22 dhe në varshmëri me Nenin 55”*<sup>36</sup>.

Paragrafi 3 i këtij amendamenti përcakton formimin e një dhome të specializuar në kuadër të Gjykatës Kushtetuese të Republikës së Kosovës, *“Një Dhomë e Specializuar e Gjykatës Kushtetuese, e përbërë nga tre (3) gjyqtarë ndërkombëtar të emëruar shtesë krahas gjyqtarëve të referuar sipas Nenit 114 (1), do të vendosë ekskluzivisht mbi referimet kushtetuese sipas Nenit 113 të Kushtetutës në lidhje me Dhomat e specializuara dhe me Zyrën e Prokurorit të Specializuar në përputhje me ligjin e veçantë”*<sup>37</sup>.

Paragrafi 4 i amendamentit nr.24 përcakton: *“Dhomat e Specializuara dhe Zyra e Prokurorit të Specializuar do të kenë zotësi të*

<sup>33</sup> Amendamenti 23 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës. <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.

<sup>34</sup> Amendamenti 24 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.

<sup>35</sup> Amendamenti 24 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, paragrafi 1, <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.

<sup>36</sup> Ibid, paragrafi 2.

<sup>37</sup> Ibid, paragrafi 3.

*plotë ligjore dhe juridike dhe do të kenë të gjitha kompetencat e nevojshme dhe mandatin për veprim, bashkëpunim juridik, asistencë, mbrojtje të dëshmitarëve, siguri, paraburgim dhe vuajtje të dënimit jashtë territorit të Kosovës për këdo që dënohet, si dhe në lidhje me menaxhimin e ndonjë çështjeje të mbetur pas përfundimit të mandatit. Aranzhimet që dalin nga ushtrimi i këtyre kompetencave nuk i nënshtrohen Nenit 18*<sup>38</sup>. Ndërkaq paragrafi 5 që është i natyrës teknike përcakton: “*Para hyrjes në ndonjë marrëveshje ndërkombëtare më një shtet të tretë në lidhje me bashkëpunimin juridik, që përndryshe do të kërkonte ratifikim sipas Nenit 18, Dhomat e specializuara do të kërkojnë pajtimin paraprak të Qeverisë*”<sup>39</sup>.

Paragrafi 6 i amendamentit nr. 24 përcakton: “*Dhomat e specializuara mund t’i përcaktojnë Rregullat e veta të Procedurës dhe Provave, në përputhje me standardet ndërkombëtare për të drejtat e njeriut të përfshira në nenin 22 dhe të udhëzuara nga Kodi i Procedurës Penale. Dhoma e Specializuar e Gjykatës Kushtetuese do të rishikojë këto Rregulla për të siguruar pajtueshmëri me Kapitullin II të Kushtetutës*”<sup>40</sup>.

Paragrafët në vijim të amendamentit nr.24 janë si vijon:

7. Dhomat e specializuara dhe Zyra e Prokurorit të specializuar mund të kenë seli në Kosovë dhe seli jashtë Kosovës. Dhomat e specializuara dhe Zyra e Prokurorit të specializuar mund të ushtrojnë funksionet e tyre në të dyja selitë apo diku tjetër, sipas nevojës.

8. Në përputhje me të drejtën ndërkombëtare dhe në pajtim me marrëveshjet ndërkombëtare, çdo person i akuzuar për krime nga Dhomat e specializuara mund të paraburgoset dhe të transferohet në Dhomat e Specializuara që ndodhen jashtë territorit të Kosovës. Nëse shpallen fajtorë dhe dënohen me burgim, këta persona mund të transferohen për ta vuajtur dënimin e tyre në një shtet të tretë, jashtë territorit të Kosovës, në pajtim me marrëveshjet arritura sipas paragrafit 4.

9. Gjuhët zyrtare të Dhomave të specializuara dhe të Zyrës së Prokurorit të specializuar do të jenë gjuha shqipe, serbe dhe ajo angleze. Dhomat e specializuara dhe Zyra e Prokurorit të specializuar mund të vendosin mbi përdorimin zyrtar të gjuhës apo gjuhëve për ta ushtruar mandatin e tyre.

<sup>38</sup> Amendamenti 24 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, paragrafi 4, <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.

<sup>39</sup> Ibid, paragrafi 5.

<sup>40</sup> Ibid, paragrafi 6.

10. Emërimi dhe mbikëqyrja e gjyqtarëve dhe prokurorëve, si dhe mbikëqyrja dhe administrimi i Dhomave të specializuara dhe i Zyrës së Prokurorit të specializuar bëhet në pajtim me ligjin e veçantë.

11. Do të emërohet një Ombudsperson i veçantë i Dhomave të specializuara, me përgjegjësi ekskluzive për Dhomat e specializuara dhe për Zyrën e Prokurorit të specializuar. Funkzioni dhe obligimet e tij/saj për raportim do të përcaktohen me [ligjin e veçantë]. Nenet 133(2), 134, 135(1) dhe (2) nuk do të aplikohen ndaj Ombudspersonit të Dhomave të specializuara. Ombudspersoni i Kosovës gjithashtu mund të referojë çështje në përputhje me Nenin 135(4).

12. Procedurat e veçanta administrative, modalitetet, organizimi dhe funksionimi i Dhomave të specializuara dhe Zyrës së Prokurorisë së specializuar, mbikëqyrja, buxheti, auditimi dhe funksionet tjera, do të rregullohen me marrëveshje ndërkombëtare, me ligjin e veçantë dhe përmes aranzhimeve sipas paragrafit 4.

13. Mandati i Dhomave të specializuara dhe Zyrës së Prokurorit të specializuar do të zgjasë për një periudhë pesëvjeçare (5), përveç nëse njoftimi i përfundimit të mandatit në pajtim me Ligjin Nr. 04/L-274 bëhet më herët.

14. Në mungesë të njoftimit për përfundim të mandatit sipas paragrafit 12, mandati i Dhomave të specializuara dhe i Zyrës së Prokurorit të specializuar do të vazhdojë deri kur njoftimi i përfundimit të mandatit të bëhet në përputhje me Ligjin Nr. 04/L-274 dhe në konsultim me Qeverinë<sup>41</sup>.

Pra siç mund të shihet, përmes këtij amendamenti Republika e Kosovës ka krijuar një Gjykatë dhe prokurori të veçantë e cila vepron brenda juridiksionit kushtetues të Republikës së Kosovës, bazuar në konceptin e bartjes së sovranitetit, që përcaktohet në Kushtetutën e Republikës së Kosovës, respektivisht në nenin 20.

**Amendamenti nr.25**–përmes këtij amendamenti ka ndryshuar mënyra e zgjedhjes së anëtarëve të Këshillit Gjyqësor të Kosovës. Sipas formulës së vjetër kushtetuese të zgjedhjes së anëtarëve të Këshillit Gjyqësor të Kosovës, shumica e këtyre anëtarëve janë zgjedhur nga Kuvendi i Republikës së Kosovës. Pas kritikave, se kjo formulë kushtetuese e zgjedhjes së anëtarëve të këtij mekanizmi të rëndësishëm në

---

<sup>41</sup> Amendamenti 24 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, paragrafi 7,8,9,10,11,12,13,14., <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.



sistemin e drejtësisë, mund të prodhojë ndikime politike është ndryshuar formula e zgjedhjes së Këshillit Gjyqësor të Kosovës, ku tani shumica e anëtarëve zgjedhjen nga anëtarët e Gjyqësorit si dhe të gjithë do të jenë gjyqtarë<sup>42</sup>.

## LITERATURA

1. Arsim Bajrami, “Kosova-political, international law and constitutional argumentes”, koautor me Dr. E. Stavilecin dhe Mr. B. Reken, Prishtinë, 1996.
2. Arsim Bajrami, “Mëvetësia e Kosovës në sferën normative në periudhën 1974-1994”, disertacion i doktoratës, Prishtinë, 1995.
3. Arsim Bajrami, “Aspektet kushtetuese dhe politike të mëvetësisë së Kosovës”, Prishtinë 1996.
4. Arsim Bajrami, “Neka aktuelna pitanja u vezi sa postupkom revizije Ustava SFRJ i Ustava SRS”, Nasa zakonitost nr.5/88. Zagreb, 1988.
5. Arsim Bajrami dhe Mr. sc. Florent Muçaj, “Aspektet e ndryshimeve kushtetuese me theks të veçantë në Republikën e Kosovës”, botoi: Biznesi-revistë shkencore e Kolegjit Universitar Biznesi, fq. 31-59, Prishtinë 2011.
6. “Cambridge International Dictionary of English”, Cambridge University Press, 1995.
7. Aurela Anastasi, “Historia e të Drejtës Kushtetuese në Shqipëri 1912-1939”, Tiranë, 2007.
8. Denis MacShane “Why Kosovo Still Matters”, 2011.
9. Esat Stavileci, “Çështja shqiptare në udhëkryqin e zgjidhjeve paqësore”, Prishtinë, 1995.
10. Esat Stavileci, “Fjalor Shpjegues i Termave Administrative”, Botime të veçanta, Akademia e Shkencave dhe Artëve të Kosovës, Prishtinë 2010.
11. Esat Stavileci, “Çështja Shqiptare në Udhëkryqin e Zgjidhjeve Paqësore”, Prishtinë 1995.
12. Esat Stavileci “Një Këndvështrim për Pakon e Ahtisaarit”, Prishtinë 2007.
13. “Fjalori Konciz i Oxfordit për Politikë”, Edicioni dytë, Oxford University Press 2003.
14. Gazmend Zajmi, “Çështja e Kosovës në kuadër të Çështjes Shqiptare si Sfidë e Madhe dhe Madhore e Kohës dhe Ndaj Kohës”, Prishtinë, Revista E Drejta 1/96.
15. Gazmend Zajmi, “Rrjedhat e konfliktësisë shqiptaro- serbe në rrafshin

---

<sup>42</sup> Amendamenti 25 i Kushtetutës së Republikës së Kosovës, 2016, <https://gzk.rks-gov.net/ActsByCategoryInst.aspx?Index=3&InstID=1&CatID=1>, qasur së fundmi me 11.08.2017.

- kushtetues të ish Federatës Multinacionale të Jugosllavisë”, Vjetari 1996, Prishtinë, 1996.
16. Gazmend Zajmi, “Dimensionis of the Questions of Kosova in the Balcanes, Prishtinë, 1994.
  17. Greg Campbell, “The road to Kosovo”, 2000.
  18. Gabriel Partos, “Kosova-mënyra të reja për të ndalur në konflikt të vjetër”, botuar në librin Lufta kundër luftës, Tiranë, 2001.
  19. “KOSOVA- një vështrim monografik”, Akademia e Shkencave dhe Arteve e Kosovës, Prishtinë 2011.
  20. Kurtesh Saliu, “Lindja, zhvillimi, pozita dhe aspektet e autonomitetit të KSAK në Jugosllavinë Socialiste”, Prishtinë, 1984.
  21. Luan Omari, “Kushtetuta e Republikës së Kosovës, një Vështrim Krahasues”, Tiranë 2009.
  22. Luan Omari dhe Dr .Aurela Anastasi “E Drejta Kushtetuese”, Tiranë 2010.
  23. Marc weller, “Shtetësia e kontestuar”, KOHA, Prishtinë, mars 2009.
  24. Noel Molcolm, “Të drejtat e Kosovës”, botuar në librin Lufta kundër luftës, Tiranë, 2001.
  25. Noel Molcolm, “Kosovo-a Short History”, Macmillan, London 1998
  26. Parker, Andreë N., “Decentralization The Way Forward for Rural Development”, June 1995. World Bank Policy Research Working Paper. Washington, DC.
  27. Osman Ismaili, “Fillet e së Drejtës”, Prishtinë, 2011.
  28. Post-Conflict Constitution ,Drafters’ Handbook ,Prepared by The Public International Law & Policy Group Paul R. Williams, Executive Director Elizabeth Hahn, Post-Conflict Constitution Project Director Cassandra Tillinghast, Senior Research Associate Emily Nugent, Senior Research Associate January 2007.
  29. Qerim Qerimi, “Karakterit dhe Burimet e të Drejtës Ndërkombëtare për të Drejtat e Njeriut”, Revista “E Drejta”, nr. 2/2010.
  30. Sistemi Kushtetues dhe Sfidat e Tij”-konferencë shkencore kombëtare, boton Universiteti i Tiranës, 2011.
  31. Stipe Mesic , “Si u Shkatërrua Jugosllavia”, Prishtinë 2011.
  32. Shukri Rrahimi, “Vilajeti i Kosovës”, Enti i Teksteve dhe i Mjeteve Mësimore i KSAK, Prishtinë, 1989.
  33. Visar Morina, The Neëly Established Constitutional Court in Post-Status Kosovo: Selected Institutional and Procedural Concerns, *Review of Central and East European Law*, Volume 35, Number 2, 2010.
  34. Xhezair Zaganjori, Aurela Anastasi, Eralda Qani, “Sistemi i së Drejtës në Kushtetutën e Republikës së Shqipërisë”, Tiranë 2011.

## AKTE

1. Kushtetuta e KSA të Kosovës e vitit 1974, “Gazeta Zyrtare” e KSAK nr. 4/74/.
2. Kushtetuta e Republikës së Kosovës, e miratuar në Kaçanik, më 7 shtator të vitit 1990.
3. Kushtetuta e Republikës së Kosovës, Prishtinë, 2008.
4. Kushtetuta e Republikës së Shqipërisë, 1998.
5. Korniza Kushtetuese për Vetëqeverisje të Përkohshme në Kosovë, 2001.
6. Amendamentet kushtetuese në Kushtetutën e Republikës së Kosovës, të miratuara në vitin 1991 dhe 1992.
7. “Propozimi Gjithëpërfshirës për Zgjedhjen e Statusit të Kosovës”, shkurt 2007.
8. Deklarata Kushtetuese e 2 Korrikut 1990, e shpallur në “Gazetën Zyrtare” të KSAK nr. 10-22/90.
9. Deklarata e Pavarësisë së Kosovës, 17.02.2008.
10. Rezoluta 1244 e Këshillit të Sigurimit të OKB-së.
11. Rezoluta e Konferencës së Bujanit, botuar në librin Këshilli Popullor i Krahinës Autonome të Kosovës dhe Dukagjinit.
12. Rezoluta e Kuvendit të Kosovës për Republikën e Kosovës shtet sovran dhe i pavarur, e miratuar pas referendumit popullor më 18 tetor të vitit 1991.
13. Rezoluta e Kuvendit të Kosovës, nr. 04-R-02.

Patrick VAUDAY\*

## D'UNE ONTOLOGIE A UNE PRAGMATIQUE DES IMAGES La philosophie et son Autre: l'image?

Abstrakt

*Mendimi mbi imazhin në llojshmërinë e aspekteve të veta dhe shumësinë e efekteve të veta na detyron që të çlirohemi nga paradigmi ontologjik i cili shpie te kërkimi i një esence të imazhit, qoftë ai edhe negativ sikurse te Sartrei, për të kaluar te një perspektivë pragmatike. Karshi pyetjes “ç’është imazhi ?” vlen të shtrohet pyetja “çka bën imazhi ?” për ta analizuar atë “të bëhet” specifike e imazhit apo më mirë e imazheve. Nuk është më fjala që të shikohet imazhi si një lloj ballafaqimi me qeniesimin i cili e bën atë rival të vetin (Platoni) apo mohimin e tij (Sartrei) por në një perspektivë të tërthortë dhe si nga profili i cili merr parasysh mënyrën e tij (e imazhit) të operimit. Brenda kësaj optike, imazhi nuk është më imazh i objektit (Platoni) e as madje raport i veçantë i subjektit ndaj objektit (Sartrei) por raport midis gjërave.*

Les démêlés de la philosophie avec l’image sont une très vieille affaire, à dire vrai ils sont d’origine et ne cesseront pas de hanter et de jalonner son histoire. L’image a été l’Autre de la philosophie avec et contre lequel elle s’est constituée en puissance de vérité, l’équivalent du “malin génie” imaginé par Descartes pour faire valoir le pouvoir d’échappement de la pensée aux sortilèges des apparences trompeuses. Platon déjà avait imaginé une sombre caverne où les hommes adhéraient à la seule compagnie des ombres, un bien “étrange tableau” au dire de Glaucon qui en recevait la description de la bouche même de Socrate; Descartes va au-delà et du fond de sa chambre, de son “poêle” chauffé pour un rude hiver allemand, sa rêverie métaphysique invente l’extraordinaire fiction d’un peintre “non moins rusé et trompeur que puissant, qui a employé toute son industrie à me tromper”<sup>1</sup>, au point de faire que “le ciel, l’air, la terre, les couleurs, les figures, les sons et toutes les choses extérieures que nous

<sup>1</sup> Patrick Vauday është profesor i filozofisë në Universitetin Parisi 8. Ka botuar një varg librash nga fusha e estetikës.

Descartes, *Méditations Métaphysiques*, 1<sup>ère</sup> Méditation, Bibliothèque de La Pléiade, p. 272.

voions, ne sont que des illusions et tromperies dont ils sert pour surprendre ma crédulité”<sup>2</sup>. Dans le clos et l’obscurité d’une chambre qui ressemble à s’y méprendre à la “camera obscura” du peintre, Descartes projette un monde-spectacle réduit à l’artifice d’un divin mais malicieux metteur en scène et, tout prêt d’entrer en crédulité sous le charme des couleurs, des figures et des sons, s’en arrache in extremis pour dire “non de sa tête superbe”<sup>3</sup> (Paul Valéry): “qu’il me trompe tant qu’il voudra, il ne saurait jamais faire que je ne sois rien, tant que je penserai être quelque chose”<sup>4</sup>. Et c’est ainsi que du monde réduit à l’inconsistance d’une image, le sujet soustrait la certitude de son existence. C’est donc bien contre le “mauvais génie” de l’image fallacieuse, d’abord érigée en monde consistant avant d’être chiffonnée par un doute résolu, que la terre ferme de la vérité est atteinte. La pensée se gagne contre l’absorbement et la croyance aux images - mais quoi, ce ne sont que des images ! -, et si le leurre subsiste de “ces illusions agréables”, ce ne sera, ruines d’un songe désabusé, que pour ne plus ou moins s’y laisser prendre. Pour Descartes comme pour Platon la puissance de la pensée ne se libère qu’en s’opposant au pouvoir et à la magie instantanée des images, reliques et reliquat de nos croyances et de nos adhérences spontanées. Séduisante, captivante, fascinante ou repoussante, l’image, en un mot, ne pense pas.

Revenue de la séduction de l’image-idole, l’*eidolon* qui livre à la sidération des apparences, mais toujours y revenant pour se déprendre de leur charme ensorceleur, la philosophie n’en est pas quitte pour autant avec les images, les *eikones*, qui donnera icône dans notre langue, ces images qui se montrent pour telles sans rien sceller de leur artifice et de leurs origines humaines, poétiques par conséquent et non achéropoétiques, non faites de mains d’homme, comme le sont ombres et reflets aussi prenants que fugaces qui hantent la surface des eaux et du monde matériel. Ces images qui font l’aveu d’elles-mêmes, et s’exposent comme se pose le sujet du *cogito* dans l’assomption de son acte pensant, poseront un tout autre problème à la philosophie que l’image-idole de la croyance où s’abîme et se perd le sujet. Narcisse est l’emblème de cet embarras et de cette intrigue. L’essentiel dans ce mythe n’est pas tant, comme invite à le croire la vulgate moderne, le narcissisme qui ferait de son héros fier et solitaire l’amant de lui-même que la captation et l’aspiration par l’image

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Paul Valéry, « - Non, dit l’arbre. Il dit : Non ! par l’étincellement / De sa tête superbe, / Que la tempête traite universellement / Comme elle fait une herbe ! », « Au platane », in *Charmes*, Poésie/Gallimard, p. 50.

<sup>4</sup> Op. cit., 2<sup>ème</sup> Méditation, p. 275.

elle-même non-reconnue pour telle; avant d'être épris de lui-même, Narcisse l'est d'abord d'une image qu'il confond avec la présence et la chair d'un autre dont il va apprendre à ses dépens et après le foudroiement de l'image qu'il n'est rien de plus que son propre reflet. Or, c'est au-delà de cette méprise que commence la peinture, puisque c'est d'elle qu'il s'agira en premier lieu, mais pas seulement, dans les pages qui suivent. La raison en est que sa fabrique des images, sa *poïesis*, ne dissimule pas son opération, celle en l'occurrence de son effacement au profit du rendu des choses, sans en laisser des traces sous forme de lignes et de couleurs, de pâtes et de pigments, de support et de cadre qui en montrent l'artifice et les fards. Il y a donc une sorte de "cogito" de la peinture qui joue des apparences en nous apprenant à nous y laisser surprendre pour mieux nous y retrouver. Si la peinture est un piège, c'est un piège révélateur du monde des apparences que nous avons à éprouver pour en saisir les lois, les changements de perspective et les effets sur nous. A la différence de la philosophie qui tend à le récuser au tribunal de la vérité, la peinture investit le monde phénoménal, le dédouble dans une comparution sensible qui tient registre de ses formes, de ses métamorphoses et de ses équivoques.

Aristote fut sans doute le premier philosophe à reconnaître dans le goût des hommes pour la représentation, *mimèsis*, l'œuvre d'une pensée entrant en familiarité avec le monde par le biais des images: "si l'on aime à voir des images, c'est qu'en les regardant on apprend à connaître et on conclut ce qu'est chaque chose comme lorsqu'on dit: celui-là, c'est lui"<sup>5</sup>. Loin de réduire, contrairement à Platon, l'image picturale figurative à une aimable mais dangereuse illusion qui feint une réalité qui n'est pas la sienne, Aristote l'élève au rang d'une vue attentive et scrupuleuse qui relève et extrait la forme essentielle des êtres. L'image ne feint la chose qu'en vue de sa reconnaissance et de sa présentation dans l'épure caractéristique de la forme à sa propre essence; imiter n'est pas copier, simuler n'est pas dissimuler, c'est produire la ressemblance en extrayant le type qui configure l'objet représenté: "celui-là, c'est lui". Connaître, c'est naître à l'essentiel, au style propre de la chose représentée qui fait qu'elle est ce qu'elle est dans le divers du monde; la contrefaire, c'est la faire apparaître dans son être et la situer à sa place dans l'ordre d'ensemble, et par le dessin comprendre son effort pour être ce qu'elle est, son dessein. En faisant de l'image un plan d'être immanent à la chose où s'identifie l'unité de la forme dans le jeu organique des éléments qui la dispose, Aristote, indiscutablement, ouvre l'image à la rationalité qui consiste à nous initier à l'intelligence de la vie des formes. L'image n'est pas ce double trompeur

<sup>5</sup> Aristote, *Poétique*, chapitre 4, Seuil, 1980, p. 43.

redouté de Platon mais l'éclaircie qui trace des allées dans l'anarchie proliférante du monde phénoménal, autrement dit une rationalisation du sensible qui trouvera son prolongement moderne dans la phénoménologie. Sans doute y a-t-il chez Platon une autre fonction pour l'image que celle de la contrefaçon sophistique des apparences mais, dans un mouvement inverse de celui d'Aristote, ce n'est jamais que pour traduire sensiblement l'Idée dans le langage abstrait de la forme pure ou de la représentation allégorique. L'allégorie de la caverne, cet "étrange tableau" pour reprendre les paroles de Glaucon, est l'illustration exemplaire d'un sensible intégralement ordonné à l'articulation et à l'énonciation de l'Idée, et d'autant mieux qu'il n'est fait que des mots et du récit qui le projettent dans l'esprit du lecteur.

L'ouverture aristotélicienne trouve pourtant sa limite dans la généalogie attribuée à l'image: l'affiliation envers l'idée reconnue dans le relevé de l'empreinte formelle de la chose représentée et la dépendance analogique envers la chose présentée à l'idée. C'est ainsi que le dessin d'une rose en extrait la forme permettant de l'identifier comme telle, sur le modèle du déictique qui soumet l'être singulier désigné à la généralité d'un type, la rose. L'image reste donc tributaire d'une ontologie qui l'asservit à la reconnaissance et à l'identification des essences. Pour le dire brièvement, si elle n'est pas l'image de la chose singulière au sens où elle en serait le double ou la copie intégrale, simple reproduction à l'identique, elle n'en est pas moins le modèle configurant qui ramène une diversité à l'identité et une multiplicité à l'unité. Il est significatif qu'Aristote dans *La Poétique* privilégie le dessin pour mieux penser la *poïesis* picturale sous la catégorie beaucoup plus large de la représentation, abandonnant à l'insignifiance ornementale et au pur agrément sensible ce qui vient "du fini dans l'exécution, de la couleur ou d'une autre cause de ce genre"<sup>6</sup>.

Subsumant l'image et la peinture sous la représentation pour en faire la double condition de leur élévation au rang d'art, la réduction aristotélicienne soulève alors deux questions. La première est de savoir si l'image a partie liée, d'essence en quelque sorte, avec la représentation ou si elle peut s'en délier pour assumer d'autres fonctions que celle d'une reproduction au sens d'une reconnaissance des formes, ce qui lui interdit notamment de jouer un rôle exploratoire et créateur d'autres mondes possibles. Quant à la deuxième, il s'agit de savoir si la peinture est quitte de l'image et peut s'en affranchir pour se présenter dans l'autonomie de son geste créateur. En réponse à la première question, il faut avancer que les

---

<sup>6</sup> Ibid.

images ne sont pas nécessairement sous condition de la représentation, qu'elles peuvent être et sont souvent autre chose que des configurations caractéristiques reconnaissables et normatives sous l'impératif de la forme, qu'elles peuvent être des préfigurations ou des visions d'autres mondes, ou encore des approches de l'informe et des traces dynamiques du fraying des forces qui travaillent le monde vivant et les milieux matériels. La forme est reproductrice en ce sens au moins qu'elle tend à sa conservation. L'affranchissement de l'image de la tutelle représentative est pensable sous condition d'un découplage de l'image de la forme organique à laquelle l'habitude a été prise de l'associer. Ceci ne revient pas à lâcher la proie du réel pour l'ombre d'une fantasmagorie incontrôlée, c'est étendre bien au contraire le registre du réel par-delà le perçu aux rapports inaperçus et c'est privilégier d'un même mouvement l'exploration des formes naissantes et les relations aux dépens de la reconnaissance des formes stabilisées. Dans cette perspective l'image reproduit moins le réel qu'elle ne le produit à la lumière de rapports inédits. La réponse à la deuxième question sur les rapports de la peinture et de l'image passe par une double considération. En premier lieu, la peinture n'est pas et ne peut pas être une simple et pure pratique fermée sur elle-même uniquement soucieuse de décliner ses attributs, elle est bien plus que cela, un enjeu d'être dans le rapport tendu aux altérités du monde matériel et humain, autrement dit une ouverture au franchissement des limites de l'expérience commune et, mieux encore, un déplacement qui donne de la mobilité et nous transforme. En second lieu, c'est parce que les images contribuent à ce jeu de redistribution des formes et de reconfiguration des rapports qu'elles ont partie liée, bien au-delà de la restriction figurative, avec la peinture. L'image, en somme, est dans la peinture ce qui l'expose et la dispose à autre chose qu'elle-même pour la tourner résolument vers un dehors imprévisible. Pour ne citer qu'un exemple, l'œuvre de Jackson Pollock n'est œuvre de pure peinture que parce qu'elle inaugure un nouveau rapport à l'espace où cessant d'être le réceptacle invariant des évolutions du corps il s'engendre, comme en danse, de ses mouvements et de son énergie mêmes.

Pour sortir la pensée de l'image de l'impasse ontologique qui la renvoie tantôt à une *mimèsis* des apparences tantôt, comme chez Sartre, à la projection imaginaire du sujet, il est opportun de substituer à la question de l'être de l'image, "qu'est-ce que l'image ?", celle du "faire" propre aux images: que font les images, quels nouveaux affects produisent-elles et quels genre d'opérations rendent-elles possibles que les mots ne peuvent accomplir ? Il s'agit par conséquent de passer d'une ontologie *de* l'image à une pragmatique *des* images qui déjoue le dualisme du sujet et de l'objet,



et avec lui le modèle du miroir. L'image est surface et face qui dans l'ordre du visible donnent figure, configure et contracte des éléments disparates; avant d'être une reproduction ou une projection, c'est un plan de connexion qui *fait* le rapport entre les éléments qui le composent. Un portrait peut bien ressembler à son modèle, en imiter l'apparence ou en exprimer l'intériorité, il n'en est pas moins d'abord ce qui rend visible une certaine disposition des traits qui l'architecturent; ni procès-verbal ni moulage, c'est dans une perspective deleuzienne un processus quasi-cartographique qui relève ce qui se passe ou peut se passer entre les composantes d'un visage, la masse et la charpente d'un corps et, avec son allure, sa manière d'être à l'espace. Par opposition à la dimension figurative qui privilégie la forme, c'est le régime qu'on pourrait dire intersticiel des images qui est ici exploré avec des œuvres aussi bien picturales que photographiques et cinématographiques. Evocateur de l'espace, de la brèche et de la disponibilité, de la séparation comme de la médiation, l'interstice, de *interstare*, se tenir entre, exprime la dimension ouvrante aussi bien qu'ouvrante des images.

Si esthétiquement du point de vue de leurs effets et de leurs affects, les images sont une production d'espace et de configurations inédites entre les choses et les êtres, du point de vue poétique de leur conception et de leur élaboration elles relèvent davantage d'une co-production. C'est l'une des raisons qui parlent en faveur d'une approche des arts par le biais d'un concept d'image retravaillé et déformé, au sens de Bachelard, à la lumière des pratiques artistiques. Une philosophie des images et une théorie des arts ne peuvent aujourd'hui ignorer ce qui peut s'appeler une amphibologie visuelle qui montre la perméabilité des arts les uns aux autres et aux images en provenance du non-art, de la publicité, de la bande dessinée ou du graphisme urbain. Cet "entre-images" (Raymond Bellour) qui n'est pas le fait du seul cinéma passe entre les arts et force leurs frontières pour constituer un véritable milieu de transaction et de tension entre des procédures imageantes différentes, celles de la peinture, de la photographie, du cinéma et de la vidéo.

C'est enfin pour la raison que les images ne se valent pas toutes qu'il y a sens à parler d'une politique des images. Il importe à ce sujet de dissiper un malentendu largement responsable d'un avatar moderne de l'iconoclasme qui se prononce pour une séparation de droit entre l'art et les images coupables de se prêter aux usages propagandistes des idéologies totalitaires ou au conditionnement publicitaire du règne de la marchandise. Selon les termes d'une distinction introduite par Jacques Rancière, il y a

lieu de distinguer entre une police et une politique des images<sup>7</sup>. Accessoirement répressive dans les moments de crise sous la forme explicite de la censure, la police des images se traduit surtout par l'établissement d'un ordre positif définissant les conditions d'accès à la visibilité, hiérarchisant les genres et évaluant les styles; régulière et légiférant sur le domaine de la perception commune, elle censure moins qu'elle ne conforme, répartit, prescrit. Une politique des images est à entendre au sens de l'exception qui vient perturber le règne des normes perceptives par un changement de régime des images brouillant ou contredisant les identifications reçues. Ecart est le terme approprié à ce changement, pas de côté et déplacement qui montrent autrement et autre chose en même temps qu'écartèlement qui tend la scène du visible jusqu'à la déchirure qui en manifeste les limites, les oublis et les impostures. S'il a pour effet de rendre visible l'invisible, ce n'est pas pour faire droit à une transcendance de l'irreprésentable mais pour donner droit de cité à ce qui se trouve exclu par l'institution même de la scène du visible. Car le visible n'est jamais aussi pur que le voudrait la phénoménologie, c'est une scène au montage complexe, un dispositif articulé par un système de configuration et de nomination qui ne rend pas visibles des êtres, des choses, des lieux et des rapports sans en occulter d'autres. Toujours une image en cache une autre.

### L'image ou la doublure de l'être: Platon

Au jeu socratique par excellence des questions en forme de "qu'est-ce que ?", les images sont forcément perdantes, disqualifiées d'avance par une forme d'assignation qui revient à rien moins qu'à les mettre hors-jeu. On en connaît la raison platonicienne: sommées de décliner leur identité et de produire l'éclat inaltérable de leur rapport à l'être, elles se défont dans l'inconsistance de leurs apparences multiples. De l'être elles n'ont que l'air qui ne tient pas sa promesse et vire bien vite au leurre; l'image n'est pas davantage ce qu'elle fait croire qu'elle est, la chose qu'elle représente, qu'elle n'est là où on croit la voir. Double tromperie qui soustrait l'être à lui-même dans le mirage de la ressemblance et le déplace hors de son lieu d'appartenance; ainsi en va-t-il du reflet errant à la surface réfléchissante des eaux calmes et limpides ou des métaux polis. Et même triple tromperie avec sa mise en abyme par la multiplication aussi vertigineuse que vide de ses reflets.

<sup>7</sup> Jacques Rancière, *La Méésentente*, « Le tort : politique et police », Galilée, 1995.

D'où trois déterminations indéterminantes de l'image qui la privent de toute consistance d'être: la non-existence, le non-lieu, la non-identité. Contrairement à la chose qu'elle représente, l'image n'existe pas, n'habite pas un lieu qui lui soit propre, pas plus qu'elle n'a d'identité d'essence; sans corps résistant, sans lieu de résidence, sans identité reconnaissable, c'est tout uniment un fantôme, un parasite et un simulacre.

Elle n'est pourtant pas à verser au registre du pur et simple non-être; la preuve en est sa persistance et celle de ses effets, dont le moindre n'est pas l'illusion dont elle nous abuse, malgré son inexistence. Platon est le fabuleux metteur en scène d'un personnage conceptuel impossible et impensable qui a pour caractère d'être sans être qui lui revienne en propre, en survivance de son absence d'être; l'image, littéralement, in-existe, persiste, et même devrait-on dire avec Spinoza, "persévère" dans son inexistence. L'inexister de l'image, son existence par delà son inconsistance, son côté "on sait bien que ... mais quand même", s'affirme dans sa résistance à la parole dans la double dimension de l'ineffable ou de l'impossible à dire qui ne cesse pourtant pas de faire parler et de l'indélébile ou de l'ineffaçable qui s'oppose à l'oubli. Pour le dire avec Kant parlant de l'illusion, l'image c'est "le leurre qui subsiste"<sup>8</sup> même quand a cessé la croyance à ce qu'on continue de voir. Il n'est pas indifférent que l'exemple donné par Kant soit précisément celui des peintures en trompe-l'œil qui font "subsister" le leurre, ni peut-être sans quelque ironie involontaire qu'il l'illustre d'un tableau représentant des philosophes, tableau qu'il croit pouvoir attribuer au Corrège mais qui n'est autre, plus probablement, que la célèbre *Ecole d'Athènes* de Raphaël selon la suggestion d'une note de Michel Foucault.<sup>9</sup>

Subsister n'est pas résister. Si la résistance est le fait d'un réel qui s'impose à nous, le manifeste de l'être, il en va autrement de la subsistance qui est le reste d'une disparition, un rien qui précisément n'est pas rien, l'apparence entre être et non-être qui surfé parmi les choses dans l'indécidable d'un "peut-être". Ce qu'on voit là, ce bâton plongé dans l'eau, ç'aurait pu être un bâton brisé, d'ailleurs on a bien cru que c'en était un bien que ce ne soit pas le cas; au-delà de la dé-illusion survit le pur possible d'être qui ne demande qu'à nous reprendre dans les rets de l'illusion, non sans laisser la trace active d'un vacillement entre la proie du réel et son ombre. Comme si dans leur image les choses doutaient d'elles-

<sup>8</sup> « Est *illusion* le leurre qui subsiste, même quand on sait que l'objet n'existe pas », Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. fr. Michel Foucault, Paris, Vrin, 1988, p. 34.

<sup>9</sup> Ibid.

mêmes. Mais aussi comme si dans ces images qui empruntent à l'être sa semblance quelques fantômes s'efforçaient de venir à l'existence.

Magnifiquement mis en scène par Ovide, le mythe tardif de Narcisse pris au leurre de sa propre image condense exemplairement ce drame de l'aliénation de l'être dans l'image qui le déréalise. A bien en suivre le déroulement dans sa version ovidienne, il apparaît que le Narcisse antique est moins narcissiquement épris de lui-même que de l'image même; Ovide est en effet le seul des auteurs antiques à souligner que l'amour de Narcisse va d'abord à l'image comme telle<sup>10</sup>, et que ce n'est que dans un second temps qu'il finit par s'y reconnaître.<sup>11</sup> A l'amour de soi s'oppose l'amour de l'image où le soi ne revient pas en miroir sans avoir été préalablement transfiguré par l'image. Il existe une force de l'image qui tient à sa puissance propre de transformation des objets représentées; ainsi que l'écrit Louis Marin "l'efficace de l'image tiendrait moins à ce qu'elle représente, à l'idée qu'elle met en visualité qu'à ce qui se présente, en elle et par elle, de beauté".<sup>12</sup> Elle fait bien mieux que refléter le monde puisqu'elle le sublime en lui prêtant l'éclat et la concentration des surfaces réfléchissantes et puisqu'elle donne forme objective à l'objet rêvé du désir. Avant d'être victime de lui-même, Narcisse est d'abord victime de la puissance de séduction de l'image. Dans cette version éminemment tragique, Narcisse est moins coupable de se préférer à la nymphe Echo que victime de son "addiction" à l'image aux dépens d'un être réel. Ce sortilège de l'image miroitique tient à son pouvoir de jouer l'éclat et la consistance de l'être dans le faux-être de l'apparence et, par là aussi, à la promesse de sa maîtrise en lieu et place d'une ouverture à l'être; en faisant miroiter la perspective trompeuse d'une possession sans soumission à sa loi, elle expose celui qui s'y laisse prendre à la méprise sur l'être.

Si toute chose a son lieu propre, naturel ou non, l'image est utopique, *ou-topos*, sans réceptacle ni contexte où l'on puisse la trouver et la saisir,

<sup>10</sup> Giorgio Agamben note bien « le fait qu'il aime une image, qu'il s'éprend à travers un reflet », *Stanze*, tr. fr., Paris, Bibliothèque Rivages, 1994, p. 138.

<sup>11</sup> Sur ce point, nous suivons l'analyse d'Hubert Damisch commentant au plus près le texte d'Ovide : « Ce n'est qu'au moment où il va lui-même cesser de parler en troisième personne de l'être qu'il voit et qu'il désire, mais ne peut posséder (*sed quod videoque placetque/Non tamen invenio*, 446-447), pour s'adresser directement à lui et tâcher à le convaincre de la rejoindre (*Quisquis es, huc exi*, 454), de cesser de fuir (*Quove petitus abis?* 451), qu'il va enfin reconnaître pour telle son image dans le miroir (*Iste ego sum; sensi nec me mea fallit imago*, 462) », « D'un Narcisse l'autre », dans *Narcisses*, Nouvelle Revue de Psychanalyse, n° 13, Paris, Gallimard, printemps 1976, p. 118.

<sup>12</sup> Louis Marin, *Des pouvoirs de l'image*, Paris, Seuil, 1993, p. 38-39.

hors-lieu donc dont le mirage peut se produire partout et nulle part; parasite et erratique, elle miroite à la surface des corps réfléchissants, délocalise les lieux qu'elle transporte dans ses reflets, disloque l'espace ordonné de la perception, transforme le cosmos en un chaos sans lois. Suivant la remarque de Gérard Simon<sup>13</sup>, ce pouvoir subversif de l'image dont à la différence de Platon la littérature antique des métamorphoses a pu s'enchanter n'a pas sa source, comme pour nous modernes, chez les hommes mais dans l'ordre même des choses qui se délient les unes des autres et se jouent de nous dans le jeu intra-mondain de leur apparences, comme une sorte d'ironie de l'ordre naturel mimant son propre bouleversement. Danger des images qui portent la menace de désordonner le monde et d'affronter à l'a-narchie et à l'informe d'un chaos qui exposerait à l'imprévisible des successions, des figures et des formes, mais aussi, plus secrètement, celle d'entrouvrir la perspective d'autres mondes possibles, d'une pluralité contingente des ordres.

Les métamorphoses des choses reflétées dans la prolifération et les variations aberrantes de leurs reflets qui les font paraître autres qu'elles-mêmes en même temps que multiples achèvent de ruiner l'identité-unité des images et font redouter le règne sans monarque ni modèle d'une multitude disparate et dispersée.

Trompeuses, séditieuses et déchaînées, Platon détectent dans les images une puissance inquiétante qui fait douter de l'ordre substantiel et mesuré de l'être. D'où la violence de sa réaction à la tentative de prise de pouvoir du peuple sans loi des images et la sévérité de ses prescriptions pour en encadrer l'usage dans l'espace public de la cité.

Menaçantes, pourtant, les images ne le sont pas toutes pour Platon, du moins pas au même degré ni au même titre. Les images naturelles errant à la surface du monde dont il vient d'être question, les ombres et les reflets en tout genre qui le dédoublent et le dispersent, ont leur place sur le premier segment de la célèbre ligne de la fin du livre VI de *La République* qui schématise et ordonne les différents degrés du rapport à l'être:

“Prends donc une ligne coupée en deux segments inégaux, l'un représentant le genre visible, l'autre le genre intelligible, et coupe de nouveau chaque segment suivant la même proportion; tu auras alors, en classant les divisions obtenues d'après leur degré relatif de clarté ou d'obscurité, dans le monde visible, un premier segment, celui des images – j'appelle images d'abord les ombres, ensuite les reflets que l'on voit dans les eaux, ou à la surface des corps opaques, polis et brillants, et toutes les

<sup>13</sup> Gérard Simon, *Archéologie de la vision*, Paris, Seuil, 2003, p. 48-49.

représentations semblables ... Pose maintenant que le second segment correspond aux objets que ces images représentent, j'entends les animaux qui nous entourent, les plantes, et tous les ouvrages de l'art"<sup>14</sup>

Au plus loin de l'être mais dans son ordre tout de même, elles en participent donc. Platon les désigne du nom d'*eikones*, au sens positif d'images-copies qui retiennent encore quelque chose de leur modèle quand bien même elles les déforment. Ces images-là tiennent à l'original par quelque lien physique, comme des signes ou des traces qui en réfléchissent l'éclat très atténué. Elles ne trompent que si on les sépare de leur cause et se laisse aller à les considérer pour elles-mêmes comme des choses qu'elles ne sont pas; alors d'icônes, d'images projetées par leur modèle, elles peuvent devenir des idoles voués à l'adoration des apparences et de leurs péripéties facétieuses. On reconnaît la situation des étranges prisonniers de l'allégorie de la caverne où il est montré qu'il suffit de les rapporter à leur cause pour en diminuer le prestige. Des ombres et des reflets enchaînés à leur cause, les objets représentés, il est possible de remonter par degré de copie en copie jusqu'au tout-être qui leur donne forme et vie.

Bien que largement postérieure à l'époque platonicienne, une tradition d'origine grecque<sup>15</sup> rapportée par Pline et qui attribue à Dibutade, jeune fille de Corinthe, le mérite de l'invention du dessin vient confirmer de manière émouvante le rapport à l'être que Platon reconnaît à l'*eikôn* naturelle:

“En utilisant lui aussi la terre, le potier Butadès de Sicyone découvrit le premier l'art de modeler des portraits en argile; cela se passait à Corinthe et il dut son invention à sa fille, qui était amoureuse d'un jeune homme; celui-ci partant pour l'étranger, elle entoura d'une ligne l'ombre de son visage projetée par la lumière d'une lanterne; son père appliqua de l'argile sur l'esquisse, en fit un relief qu'il mit à durcir au feu avec le reste de ses poteries, après l'avoir fait sécher”<sup>16</sup>

Quand on sait le rôle déterminant pour la pensée platonicienne joué par l'amour dans la visée de l'être, on ne peut qu'être frappé par la convergence entre les révélations de la prêtresse Diotime à Socrate dans *Le Banquet*<sup>17</sup> et l'éloquence muette du geste amoureux de Dibutade, comme

<sup>14</sup> Platon, *La République*, tr. fr. R Baccou, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, 510 a, p. 267

<sup>15</sup> Voir à ce sujet Jean-Christophe Bailly, *Le champ mimétique*, « La scène originare du mimétique », Paris, Seuil, coll. La librairie du XXIème siècle, p. 39-40.

<sup>16</sup> Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 151, trad. Jean-Michel Croisille, Paris, Les Belles lettres, 1985.

<sup>17</sup> Platon, *Le Banquet*

on ne peut méconnaître l'analogie entre la scène nocturne corinthienne éclairée par une lanterne et le théâtre d'ombres et de lumière de la caverne platonicienne. Loin de toute démonisation et malgré son peu d'être, l'ombre portée n'y est nullement tenue pour un faux relevant de l'imposture du simulacre mais bien pour une copie authentique d'après nature, au plus près de l'original dont elle porte la signature sensible. Ce que révèle le geste de Dibutade au fur et à mesure de son tracé, qu'on devine lent et appliqué à ne rien laisser perdre des moindres détails du contour de l'ombre de l'aimé, n'est autre que la présence de l'être hors de lui, son insistance dans l'ombre qui tient encore à lui dans la contiguïté de l'espace et la simultanéité de l'instant<sup>18</sup>. Nous suivons ici Jean-Christophe Bailly quand il relève que l'ombre de l'amant de Dibutade "c'est son apparence, mais en tant qu'elle n'est qu'à lui, que de lui, en tant qu'elle laisse malgré tout paraître l'être de celui qui la porte, en tant qu'elle est la forme que prend la parution"<sup>19</sup>, non sans noter un peu plus loin dans une tonalité très platonicienne que "l'ombre a lieu sans effort et sans volonté, et le rapport qu'elle a à son "modèle" est tel qu'il s'érige en modèle du rapport"<sup>20</sup>. A littéralement épouser le contour de son modèle, le geste de la jeune corinthienne amoureuse n'est pas encore à proprement parler un dessin, c'est encore un toucher de l'être dans son ombre<sup>21</sup> qui en recueille la présence dans l'effusion érotique d'une caresse. Bien que le spectre de la mort possible de l'amant partant pour la guerre plane sur la scène, l'ombre n'est pas encore celle de l'absence mais l'épure vivante de l'être, son surabondance et sa présence en l'autre que lui; littéralement et au sens le plus fort du terme sa sur-vivance.<sup>22</sup>

Bien sûr, Platon ne va pas aussi loin ni surtout dans le même sens avec la remontée depuis les profondeurs obscures du sensible vers la source lumineuse de l'intelligible, lui qui moque les pantomimes des jeux d'ombres et les efforts dérisoires des prisonniers de la caverne pour en deviner les règles de succession et ne veut pas voir ce que l'ombre et le reflet stylisent et intensifient de la présence de l'être avec qui il ne leur concède qu'un lointain rapport, reste qu'il y a bien à ses yeux une convenance, une proportion, une commune mesure entre ces copies dégradées et leur modèle. Suivant une indication du *Banquet* on peut

<sup>18</sup> Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*

<sup>19</sup> Jean-Christophe Bailly, op. cit., p. 44.

<sup>20</sup> Ibid., p. 51, nous soulignons.

<sup>21</sup> Jean-Christophe Bailly « L'être est touché dans son ombre », op. cit., p. 51.

<sup>22</sup> Voir notre analyse du tableau de Rembrandt, *La leçon d'anatomie du professeur Van Tulp* »

penser que la sculpture, du moins réduite à une pratique artisanale du moulage, aurait eu davantage que la peinture les faveurs de Platon car, ainsi que le relève Gérard Simon, “elle permet mieux que tout autre de réaliser un double, cette copie fidèle dans ses dimensions ou ses proportions dont parle Platon, pour l’opposer aux déformations des arts illusionnistes”.<sup>23</sup>

Les vues croisées mais sans aucun doute divergentes de Dibutade et de Platon sur la ligne d’ombre de l’être mettent sur le chemin d’un autre type d’images que Platon prend grand soin de distinguer des images naturelles, des *eikones*: il s’agit de ces images auxquelles il réserve le nom de *phantasmata*<sup>24</sup> qui donnera dans notre langue le mot fantasme avec lequel elle n’ont cependant rien à voir puisqu’au lieu de désigner “une vision intime et sans existence objective”, elles renvoient, selon la remarque de Gérard Simon, à “la perception d’un visible intramondain qui a la consistance d’un objet matériel – un colosse ou un tableau”<sup>25</sup>. Si pour subalternes et secondaires que soient les premières, elles n’en sont pas moins des émanations de l’être, il en va tout autrement des secondes, sculptures ou peintures, qui n’en sont que des simulacres, et malgré leur ressemblance non pas éloignés de lui mais sans rapport avec lui. Leur différence de nature n’est pas seulement d’origine en tant que produits de l’art humain, elle tient plus encore à leur mode de production, à leur finalité et à leur efficacité. Platon définit moins l’image-*phantasma* par l’artifice de sa production, parfaitement légitime dès lors qu’il prend pour modèle la nature comme c’est le cas de la sculpture par moulage de l’original, ou même comme ce serait le cas d’une peinture qui figurerait les choses telles qu’en elles-mêmes, que par les déformations qu’il fait subir au modèle pour l’accommoder à la perspective humaine et à son goût. Au lieu de lui montrer les choses telles qu’elles sont et en leur lieu, les *phantasmata* en fabriquent des faux-semblants qui donnent l’illusion de leur présence à distance et de leur connaissance. Aux représentations selon l’être que sont les *eikones*, Platon oppose les représentations selon l’homme, anthropomorphes par conséquent, que sont les *phantasmata*. Ces dernières subvertissent le bon rapport d’assujettissement de la copie à l’original qui en commande la forme et l’existence en autonomisant et valorisant subrepticement l’image et ses effets aux dépens de l’être qui devrait lui donner sa règle. Le grand danger de l’image est de miner le règne de l’être par la contrefaçon qui permet de s’affranchir de sa tutelle, de voir ses

<sup>23</sup> Gérard Simon, op. cit., p. 56

<sup>24</sup> Platon, *Sophiste*, 253a-236c.

<sup>25</sup> Gérard Simon, op. cit., p.49.



doubles le supplanter dans le plaisir qu'on y prend. Pascal s'en souviendra quand il raillera "la vanité" de la peinture qui fait admirer la copie au mépris de l'original.

C'est ce règne autonome de l'image qu'amorce, non sans équivoque on va le voir, le geste créateur de Dibutade. Sans doute peut-on voir dans le délicat tracé du contour de l'ombre le relevé d'une forme, d'un sensible expurgé de sa matérialité se rapprochant de l'épure invariante de l'idée et qui, à ce titre, aurait pu trouver grâce aux yeux de Platon, sans doute que ce qu'on pourrait appeler, pour tenir compte du dispositif visuel, une vue de profil du sensible lu aurait paru plus recevable, mais ce geste accompli aussi autre chose en esquissant la séparation de l'image de sa source vive. Si l'ombre reste dépendante du modèle qui l'anime et se déporte en elle, l'image se dépose sur un support qui la conserve et lui prête la consistance de sa matérialité; affranchie du modèle dont elle s'est détachée, elle fait plus que garder la trace de sa provenance, elle gagne l'existence autonome qui l'offre au regard anonyme. Alors, elle cesse d'être, comme l'ombre, la simple suivante de son maître pour devenir sa propre enseigne qui sera regarder pour elle-même; c'est ainsi que la restitution mimétique de l'image entraîne subrepticement l'effacement et l'oubli de l'original. En passant de l'ombre qui porte la présence à l'image qui rompt avec elle, on passe au plan de la représentation qui fait mieux que se souvenir puisqu'elle entretient l'illusion de l'apparition. Si le geste amoureux de Dibutade est une création au-delà de la simple imitation, c'est parce qu'il tend à une recreation de la présence de l'aimé par-delà l'absence. L'image est en ce sens exactement l'inverse de l'ombre, elle finit par précéder ce dont elle semble pourtant procéder. Et c'est bien cela que condamnera Platon, que les images peintes suscitent des simulacres de présence, des présences ou des figures dont la présence sera absente.

Encore ne s'agit-il avec Dibutade que d'une effigie par décalque, d'une empreinte lumineuse quasi photographique, d'une skiagraphie où subsiste l'équivoque d'une adhérence de l'image à son modèle, comme si d'avoir été en contact direct avec lui lui en transmettait l'aura, comme si d'avoir été dans son ombre lui garantissait d'être encore. Cette duplicité du mythe d'origine que porte la troublante anecdote rapportée par Plin n'échappe pas à Jean-Christophe Bailly: "à l'origine de la peinture, l'ombre est comme une garantie que la peinture perdra, devra perdre pour s'émanciper, fût-ce en faisant de cette origine perdue sa tutelle"<sup>26</sup>; tout se passe "comme si" la peinture avec sa fabrique d'images avaient eu besoin

---

<sup>26</sup> Jean- Christophe Bailly, op. cit., p. 53.

de ce certificat d'origine dans l'être pour précisément pouvoir s'en détacher et manifester sa puissance propre, avec ce paradoxe que c'est en affichant sa proximité à l'être par sa traduction et sa comparution dans la ressemblance des figures, qu'elle le trahit le mieux et s'en libère. La ressemblance est ainsi l'alibi et le masque de la dissemblance et de la différence; le "comme si" de la ressemblance, le "comme si" c'était l'être en personne qu'elle est censée présenter, affirme avec et contre lui la puissance du semblant. Perversion du père-être par le paraître de la peinture: quelle ironie que la peinture qui fait croire à l'imitation de ce dont elle est, en fait, la création !

L'équivoque qui fait tout le charme de l'invention de Dibutade est définitivement levée pour Platon par la peinture. C'est qu'elle ne procède plus de la métonymie mimétique de l'être par sa transfusion dans l'ombre et les reflets mais de son *raptus*. Le peintre n'opère pas par prélèvements et dépôts attentifs au respect des formes, il agit comme un voleur qui convoite et s'approprie ce qui ne lui appartient pas, c'est-à-dire ne connaît pas faute de s'y être exposé et consacré. L'enlèvement, détournement, ravissement de l'être par la peinture est la grande affaire instruite au tribunal platonicien. On a déjà vu comment elle est coupable de disposer de l'être par ses apparences pour, par des déformations plaisantes à l'œil, l'accommoder au goût des hommes au lieu d'en porter fidèlement témoignage. Cette licence qui porte déjà en soi le germe de l'émancipation de l'image se renforce avec le mode de production de ses effets; non seulement la peinture peut faire illusion de toute chose sans en connaître aucune si ce n'est dans la surface de ses apparences, mais après tout c'est bien aussi ce que font les miroirs qui pour être relégués par Platon au plus profond de sa caverne n'en ornent pas moins la paroi, non, plus grave encore et qui ne peut pas même être toléré dans la caverne, il y a la façon sans façons qu'à la peinture de faire naître ses images des subterfuges des triturations de la pâte picturale pour leur prêter l'apparente consistance et variété des corps, de la disposition illusionniste des lignes pour simuler la profondeur spatiale, du jeu des couleurs pour les animer d'un semblant de vie. Nous suivons ici la leçon de Jacqueline Lichtenstein quand elle note à propos de l'approche platonicienne de la peinture qu'elle relève de sa condamnation plus générale de la "cosmétique":

*“La peinture n'est-elle pas l'art cosmétique par excellence et par essence, celui où l'artifice exerce sa séduction dans la plus grande autonomie à l'égard du réel et de la nature ? L'activité picturale ne se*

*contente pas en effet de modifier, d'embellir, de maquiller une réalité déjà présente dont l'insuffisance naturelle pourrait être mise à nu si on la privait de ses ornements, comme une femme qui se présenterait sans fards. Si on enlève les couches de peinture dont le peintre s'est servi pour représenter des formes sur un tableau, il ne reste rien, que la blancheur nue d'une toile. Aucune réalité ne se dissimule ici sous les couleurs. Qui voudrait à tout prix trouver ce qu'on nomme du réel, devrait le chercher ailleurs, à côté, en dehors, à l'extérieur de l'image peinte, non sous elle, car la peinture ne cache ni ne recouvre rien. Elle ne nous donne pas à voir une apparence illusoire mais l'illusion d'une apparence dont la substance est cosmétique. Contrairement aux autres formes de parure, celle-ci ne se contente pas d'excéder le réel en lui ajoutant des ornements qui masquent sa nature: elle prétend se substituer à lui en offrant une image dont la nature s'épuise entièrement dans l'apparence, un univers qui n'est que le pur effet illusoire d'un artifice".<sup>27</sup>*

La peinture qui n'est pas un supplément ni un mensonge mais un pur artifice qui ne consiste en rien d'autre que le semblant produit par ses techniques est accusée de produire un effet de réel sans réel à la clé pour le soutenir; stance sans substance pourrait-on dire, ou plutôt, puisque la stance évoque quelque point d'arrêt qui donnerait prise, charme évanescant sans lieu ni matière qui puissent se saisir, on peut conclure avec Jacqueline Lichtenstein qu' "en dénaturalisant l'apparence, la peinture réalise ainsi l'essence même de l'ornement qui consiste précisément à être privée d'essence".<sup>28</sup> Son autonomie est telle que le ravissement de l'être par la peinture a pour effet de le faire disparaître sans laisser de traces. Ce pouvoir mystificateur et séducteur de la peinture est au centre du fameux duel que se livrèrent selon la tradition rapportée par Pline les peintres antiques Zeuxis et Parrhasios; celui-ci démontra sa supériorité sur son rival -il avait peint une grappe de raisin suffisamment réaliste pour tromper des oiseaux - en l'abusant avec la peinture d'un voile sur un mur que Zeuxis voulut soulever pour voir ce qu'il dissimulait. Si cet apologue met l'accent sur la *mimèsis* de la peinture et qu'illustre également la réalisation des deux peintres, il insiste plus encore avec le triomphe de Parrhasios sur la nature toute à la fois séduisante et inconsistante de l'image.

Le pas supplémentaire dans cette autonomisation de l'image serait

---

<sup>27</sup> Jacqueline Lichtenstein, *La couleur éloquente*, « De la toilette platonicienne », Paris, Flammarion, 1989, p. 51. Nous soulignons.

<sup>28</sup> Ibid.

que l'image ne se contente pas de donner l'illusion de choses par ailleurs existantes et dans lesquelles, par contamination mimétique, elles trouvent une sorte de caution, mais qu'elle induise un effet de réalité pour des fantasmagories ou des visions qui n'auraient pas de répondant dans le réel. C'est alors que l'image deviendrait pleinement créatrice d'une réalité qui viendrait se substituer à la réalité donnée. On en trouve un exemple dans un passage du livre fameux de Philostrate *La galerie de tableaux* qui évoque le mythe de Phaéton. Fils du soleil qui désirait faire la preuve auprès de ses compagnons dubitatifs de son ascendance divine, il emprunta le char de son père avant d'en perdre le contrôle; s'approchant trop près tantôt de la voûte céleste tantôt de la terre qu'il menaçait de consumer, il fut précipité dans le fleuve Eridan après que son père a dû réduire son char en miettes afin d'éviter la destruction de l'univers. Voici la relation qu'en fait Philostrate:

“Les Héliades pleurèrent, dit-on, des larmes d'or sur le sort de Phaéthon, ce fils du soleil qui, dans sa passion pour le rôle de cocher, osa monter sur le char paternel, et qui n'ayant pas su tenir les rênes glissa et tomba dans l'Eridan. Selon les philosophes, des chaleurs excessives donnèrent lieu à cette allégorie; mais pour les poètes et les peintres le char et les chevaux sont véritables”<sup>29</sup>

Parmi les philosophes qui se livrent à une interprétation allégorique de cette *fabula*, Philostrate pense probablement, selon les indications de François Lissarrague, à Lucrèce qui évoque la séquence du mythe dans *De la nature*.<sup>30</sup> L'important ici est que Philostrate fasse état d'un différend entre les philosophes, toutes tendances confondues, et les poètes et les peintres; sa remarque souligne la force de la peinture dont l'éloge qu'il en fait dans le prologue de son livre l'inscrit, contrairement à Platon, au registre de la vérité: “ne pas aimer la peinture, c'est mépriser la vérité”<sup>31</sup>. Sa force est de rendre vrai et crédible ce qu'elle montre par le jeu de ses lignes et de ses couleurs, à tel point que Philostrate n'hésite pas à en faire une invention divine: “si l'on voulait parler avec subtilité, on dirait que la peinture est une invention des dieux, en songeant aux différents aspects de la terre dont les prairies sont comme peintes par les saisons, et à tout ce que nous voyons dans le ciel”<sup>32</sup>. Le renversement de perspective par rapport à

<sup>29</sup> Philostrate, *La galerie de tableaux*, Paris, Les Belles Lettres, trad. Auguste Bougot, annotations par François Lissarrague, 1991, livre I, chapitre 11, p. 28.

<sup>30</sup> Lucrèce, *De la nature*, livre V, 392 sq.

<sup>31</sup> Philostrate, op. cit., p. 9.

<sup>32</sup> Ibid.

Platon est complet: loin que la peinture ne soit qu'un simulacre de l'être incréé, c'est l'être qui résulte d'une création par la peinture divine et se pare de l'éclat coloré des apparences. Si Philostrate ne va pas jusqu'à faire l'éloge du simulacre, il inverse le rapport de secondarité de l'image par rapport à l'être pour l'élever au rang de puissance créatrice pourvoyeuse d'être et achever d'en consacrer l'autonomie. Sa puissance est telle qu'elle peut donner la consistance du réel à la fable du mythe. De là à traiter le réel comme une image il y a sans aucun doute un pas que Philostrate ne peut franchir, d'autant qu'il montre le mythe empruntant ses figures à la réalité, mais dont pourtant il prend le risque. A l'extrême limite de son évocation passionnée qui a le don de mettre en mouvement la scène qu'il invente en même temps qu'il la décrit, ne voit-on pas se profiler une peinture qui tiendrait le registre de nos fictions et, de plus loin encore, en déroulerait le film ?

*“Le désordre règne dans le ciel; regarde en effet; en plein midi la nuit chasse le jour et le globe du soleil qui se précipite vers la terre entraîne les astres; les Heures désertant les portes confiées à leur garde s'élancent en fuyant vers les ténèbres qui viennent au-devant d'elles; les chevaux échappés du joug n'obéissent qu'à la fureur qui les emporte; en signe de détresse, la Terre lève les mains vers le ciel, d'où se précipite sur elle ce torrent enflammé. Le jeune homme lancé hors de son char roule dans l'espace; sa chevelure est consumée par la flamme; sa poitrine vomit la fumée; il va tomber dans l'Eridan et donner à ce fleuve une célébrité fameuse ... Sur le rivage se tiennent les Héliades; car elles n'ont pas encore cessé d'être femmes mais on dit qu'à force de pleurer elles sont devenues des arbres et qu'ainsi transformées elles répandent encore des larmes. Sachant cela, le peintre nous montre les Héliades prenant racine; les unes sont des arbres jusqu'au milieu du corps; les autres ont déjà les mains atteintes par les branches. Vois cette chevelure, c'est la cime d'un peuplier noir; vois ces larmes, elles sont dorées; ruisselant dans les yeux, elles égaiant la prunelle de leur éclat et l'illuminent d'un rayon; sur les joues elles étincellent au milieu des roses du teint; sur la poitrine où elles tombent goutte à goutte elles ont déjà tous les caractères de l'or”.*<sup>33</sup>

Quand le pouvoir de la peinture est tel qu'elle communique son *energeia* à son descripteur et donne des yeux au lecteur pour lui faire voir ce qu'il ne perçoit pas, ne devient-elle pas alors le substitut de l'être transporté hors de lui et rayonnant de présence dans l'éloquence

<sup>33</sup> Philostrate, op. cit., p. 28-29.

des mots? A cette limite qui la fait être ce qu'elle n'est pas dans l'illusion tenace de ses effets, à ce point d'intensité qui échauffe la parole jusqu'à lui donner des couleurs, la peinture rivalise avec le vivant; si est vivant ce qui projette une ombre, ce qui fait de l'ombre aux autres en y inscrivant sa marque, alors n'est-il pas suprêmement vivant, sur-vivant même, l'art qui ne cesse de projeter sa force dans l'ombre éloquente des mots ? Telle est l'*ekphrasis* du texte de Philostrate qui, pourrait-on dire, "performe" le tableau, au sens d'un accomplissement de ses effets, et dont nous empruntons la définition à François Lissarague:

*"Le recueil d'Images de Philostrate relève d'un genre littéraire ancien, celui de l'ekphrasis, qui consiste à décrire un objet, et plus particulièrement les motifs qui ornent cet objet. Ainsi les figures qui couvrent le "Bouclier d'Achille" sont longuement évoquées par Homère, dont la description fonde le genre. Le plus souvent l'ekphrasis s'applique à un objet travaillé, une arme, un vêtement brodé, par exemple, ou à une œuvre d'art, peinture ou statue. L'ekphrasis cherche à vanter la virtuosité de l'artisan ou de l'artiste qui l'a produite, à animer l'œuvre par la parole; à traduire par des mots l'effet qu'elle produit sur le spectateur".<sup>34</sup>*

Si sous couvert d'un éloge de la peinture l'*ekphrasis* de *La galerie de tableaux* tourne subrepticement à l'éloge des mots avec le pouvoir qui est le leur de la projeter dans l'esprit des lecteurs, dans la mesure même où elle réussit le tour de force de convoquer le tableau en son absence après en avoir subi le choc initial, on peut également voir dans sa description performative, et l'on pourrait aussi bien dire sa prescription, l'accomplissement de l'essence de l'image au sens où précisément, comme le dit Jacqueline Lichtenstein de l'ornement, elle en est dépourvue. Que le tableau soit présent en son absence, qu'il existe au-delà de lui-même dans l'esprit de ceux qui l'ont vu ou cru le voir, comme les lecteurs de Philostrate, voilà qui témoigne pour la force de la peinture qui n'a pas seulement le pouvoir de faire semblant de l'être mais aussi celui de se survivre et de revivre en nous en y imprimant pour longtemps, si ce n'est pour toujours, ses figures.

L'un des paradoxes de la chasse platonicienne aux faussaires de l'être est finalement de renforcer le pouvoir de ce qu'elle entend conjurer. N'admettant l'image que dans le rôle de suivante, de second rôle ou de doublure de l'être vouée à en exalter les vertus de modèle, Platon est conduit à dénoncer l'imposture des images qui prétendent au premier rôle; aux

---

<sup>34</sup> Ibid., introduction, p. 2.

premières revient le mérite de la ressemblance et de la bonne copie, aux secondes l'opprobre de faire semblant d'une ressemblance et d'une ascendance dans l'être. Mais que la doublure puisse donner le change, qu'elle puisse produire un effet d'être sans qu'il en soit la cause introduit le soupçon qu'il pourrait lui-même être constitué sur le modèle du faux; ce qui induirait qu'il n'y a pas de fond originaire sur lequel l'image puisse faire fond et que le régime de l'image n'est possible que sur fond d'un vide d'être. La dichotomie entre les *eikones* et les *phantasmata* ne résiste pas à la perversité des images qui même sous la forme des bonnes copies viennent corrompre le règne de l'être; la ressemblance des copies au modèle dont elles paraissent procéder ne doit pas en effet occulter l'institution du modèle par les copies qui en produisent la ressemblance. C'est ce que démontrent les portraits où nous admirons la ressemblance à leurs modèles sans en connaître le moins du monde les originaux; c'est ainsi que loin d'être une copie, le fameux portrait de Descartes par Frans Hals en crée l'original qui nous l'a mis en familiarité; copie originale qu'on s'est empressé à son tour de copier.

Ce que repousse de toutes ses forces la philosophie platonicienne: la production du modèle par la copie, la construction de la ressemblance qui fait que ne ressemble pas ce qui duplique son modèle mais ce qui ressemble à l'idée que nous nous sommes faite de la ressemblance, et au-delà le soupçon insinué quant à un règne de l'être. L'iconoclasme, qui n'est pas platonicien mais se nourrit de sa sévère spéculation sur l'être, en tirera la conséquence radicale que l'intégrité de l'être est au prix d'une excommunication des images toujours suspectes d'idolâtrie. L'effort platonicien pour sauver les images qui secondent l'être - les *eikones* - sans se substituer à lui - les *eidôlona-*, et qui trouvera son relais dans la théologie chrétienne de l'Incarnation, ne doit pourtant pas occulter la conception commune de l'image qui sous-tend et commande la dichotomie entre les bonnes et les mauvaises images; en provenance vraie ou feinte de la chose, elles sont toujours images *de* quelque chose en même temps qu'à son image. Les images ne peuvent être fausses que parce qu'elles sont supposées émaner des choses mêmes et les représenter en vérité, et ceci non pas seulement à titre de copies plus ou moins fidèles mais bien de véritables exemplaires, au sens où, suivant l'étymologie, l'exemplaire conserve le modèle en le reproduisant. Cette conception, comme le remarque Gérard Simon, Platon la partage avec l'épistémé antique de la *mimêsis*:

*“Pour un ancien représenter, c'est représenter ce qui est, ce n'est pas donner à voir aux autres ce que, dans son intériorité, un sujet perçoit*

*du monde extérieur, ni porter à l'expression graphique son point de vue singulier du moment ... C'est plutôt, si l'on veut signifier le vrai, montrer les choses telles qu'elles sont, en leur lieu; ou bien, si l'on vise seulement l'apparence du vrai, c'est donner l'illusion de la présence des choses et pratiquer un art d'imitation, qui peut s'affiner (ou se corrompre) en art de faux-semblant".<sup>35</sup>*

Si l'image menace de "doubler" l'être, et ceci dans toute l'équivoque du terme, c'est parce que d'emblée elle est pensée comme sa doublure. C'est cette réification de l'image en double de l'être qui interdit, comme le suggère Gérard Simon, de penser l'image non plus sur le modèle spéculaire de la chose reproduite mais sur celui d'une dynamique de l'acte et du rapport créateurs qui met en jeu l'imaginaire du sujet de la représentation. De l'objet de l'image et de l'image comme objet on est donc renvoyé au sujet qui la produit.

#### L'image ou la négation de l'être: Sartre

Le leurre de l'arrêt sur l'image est d'imposer une vue fautive sur l'image qui consiste à la réduire à l'état d'objet. Le paradoxe est que la vue de l'image est précisément ce qui fait obstacle à la compréhension de son sens. L'image n'est pas une chose ou une moindre chose, un reste ou une survivance, c'est un rapport, non pas rapport *sur* la chose mais rapport *à* la chose, une certaine façon de se rapporter à elle. Sartre est le premier à l'avoir rigoureusement et brillamment démontré. Comme le dit la langue courante - "je ne vois pas le rapport"-, le problème du rapport c'est qu'il ne se voit pas. Il y a une bonne raison à cela: si le rapport ne se voit pas, c'est qu'il se fait et se vit dans l'ouverture à une expérience originale. A vrai dire, pour Sartre, en cela fidèle disciple de la phénoménologie de Husserl, c'est la caractéristique de toute conscience d'être intentionnelle, c'est-à-dire d'être une visée signifiante d'autre chose que soi: "toute conscience est conscience de..."<sup>36</sup>. La conscience n'est pas une boîte ou un magasin qui contiendrait des représentations, elle n'est pas représentation mais selon des modalités et des tonalités diverses rapport vécu au monde, aux autres et même à soi. C'est ainsi que la perception est perception de quelque chose en extériorité, en son lieu et à sa place. Ce qui a tout l'air d'un truisme est bien davantage car percevoir c'est toujours percevoir plus que ce qu'on

<sup>35</sup> Gérard Simon, op. cit., p. 50-51.

<sup>36</sup> Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Situations, I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 31-35.



voit effectivement; pour autant qu'il s'impose à moi non seulement dans sa physionomie singulière que je n'ai pas choisie mais aussi dans tout ce qui m'échappe de lui et de ses rapports avec les autres choses, l'objet perçu déborde hors de lui-même et introduit au monde dont il fait partie. Il n'y a pas de perception sans participation à un monde pré-existant dont tout perçoit singulier, selon le point de vue effectivement adopté, enveloppe et tient la promesse inépuisable.

La rupture philosophique avec "la moite intimité gastrique"<sup>37</sup> d'une conscience intériorisant le monde par ses représentations déjoue le vice majeur de toutes les théories qui dérivent l'image de la perception en la réduisant à l'état de copie ou de trace affaiblie de celle-ci; dès lors que tout est représentation dans l'intériorité de la conscience, comment en effet distinguer l'image du percept, sinon avec l'argument faible, d'origine empiriste, de la différence d'intensité. Sartre reproduit à propos de l'image la radicalité du geste bergsonien à propos du souvenir, celui du saut qui sépare et distingue une fois pour toutes l'ambiance imaginaire, aussi intense soit-elle, du présent perceptif, aussi faible soit-il. L'image n'est tout simplement pas de même nature que le percept, elle ne se voit pas et malgré les apparences qui l'inscrivent dans la sphère du visible on doit même dire qu'elle est fondamentalement invisible. La thèse sartrienne sur l'image est qu'elle n'est pas du monde mais, selon la formule de Baudelaire reprise de l'anglais et dont il a titré l'un de ses poèmes en prose, "Anywhere out of the world"<sup>38</sup>; autrement dit, elle en est la négation. L'image n'affecte qu'apparemment et secondairement la texture de la matérialité de la chose, du percept, son étoffe est en réalité imaginaire dont elle n'est qu'un dépôt dans le réel. La grande erreur des philosophies de l'image avant la phénoménologie est de l'avoir coupée de l'intentionnalité imaginante qui seule en livre le sens.

Dans la mesure où il n'est pas de mon propos de développer la philosophie sartrienne pour elle-même, ce qui exigerait qu'y soit mis en lumière le caractère originaire de l'imagination et la destitution résultante de son ancien rôle de faculté<sup>39</sup>, et pour autant que m'intéresse l'analyse du

<sup>37</sup> Ibid., p. 32.

<sup>38</sup> Baudelaire, « Any where out of the world. – n'importe où hors du monde », in *Le spleen de Paris*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1966, p. 303.

<sup>39</sup> Voir mon article, « Sartre : l'envers de la phénoménologie », *Sartre contre Sartre*, Rue Descartes n° 47, Paris, PUF, 2005, p. 8-17. Si Sartre hérite de Husserl l'idée que l'imagination est, selon l'expression de Baudelaire, « la reine des facultés » qui permet l'appréhension des essences indépendamment de toute position d'existence, il va bien plus loin que lui, en tout cas dans une autre direction, en en faisant l'acte même d'existence de toute conscience en tant qu'elle est fondamentalement puissance de

statut des images plastiques, je me propose d'éclaircir le paradoxe sartrien de l'invisibilité de l'image<sup>40</sup> à partir de sa théorie esthétique de la peinture esquissée dans *L'imaginaire*.<sup>41</sup>

Sartre développe dans *L'imaginaire*, publié en 1940, ce qu'il appelle dans le sous-titre "une psychologie phénoménologique de l'imagination": en quoi cela concerne-t-il l'expérience picturale qui n'est que marginalement évoquée au cours de l'ouvrage et ne fait l'objet d'un examen frontal mais bref que dans la deuxième partie de la conclusion ? Sartre explique que si d'un côté il ne pouvait pas ne pas évoquer la question de l'œuvre d'art et notamment le cas de la peinture du fait de leur étroite dépendance envers l'imaginaire, d'un autre côté il ne pouvait pas non plus les traiter pour elles-mêmes sans écrire un autre ouvrage qui leur serait spécialement consacré<sup>42</sup>. Mais si la dépendance de la peinture envers l'imaginaire explique sa présence comme exemple parmi d'autres des productions de l'imaginaire, à côté de la photographie, de la caricature, des images hypnagogiques ou des images mentales, elle n'explique pas sa présence voyante, donc d'une certaine façon sa sur-présence dans la partie conclusive de l'ouvrage: cette place, ce traitement de faveur indique l'importance que Sartre lui attache, comme une retombée essentielle de toute son entreprise, et même *in fine* comme celle qu'elle était destinée à produire.

De quoi s'agit-il ? Au terme d'un enquête phénoménologique aussi passionnante qu'extrêmement fouillée, Sartre énonce sa thèse concernant l'esthétique et le statut de la peinture: "nous sommes amenés à reconnaître que, dans un tableau, l'objet esthétique est un *irréel*"<sup>43</sup>. Nous sommes dans le style de la démarche phénoménologique, on "reconnaît" ce qu'on savait déjà sans le savoir, ce qu'on savait déjà par expérience sans pouvoir en faire l'objet d'un savoir explicite; faute sans doute aux préjugés qui altèrent le sens pur de l'expérience esthétique, son essence, et plus particulièrement

---

négation du monde donné: « Il est aussi absurde de concevoir une conscience qui n'imaginerait pas que de concevoir une conscience qui ne pourrait effectuer le *cogito* », *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1966, p. 361.

<sup>40</sup> François Noudelman a parfaitement raison de parler à ce propos de « définition iconoclaste de l'image », *Sartre: l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, coll. L'ouverture philosophique, 1996, p. 17.

<sup>41</sup> Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. Idées, 1966. Précisons qu'il y a lieu de distinguer entre les thèses esthétiques de Sartre dans ses ouvrages philosophiques et ses analyses critiques d'œuvres singulières qui s'assortissent de nuances qui n'en sont pas toujours le reflet et, parfois même, paraissent les contredire.

<sup>42</sup> Op. cit., p. 362.

<sup>43</sup> Ibid., p. 363.

à ce préjugé nourri par l'équivoque constitutive de tout tableau qui s'offre à nous sous l'aspect d'une chose que pourtant il n'est absolument pas. La grande leçon de *L'Imaginaire* est en effet que l'image n'est pas une chose, qu'elle est autre chose qu'une chose, qu'elle est un rapport, une forme de conscience qui vise le monde d'une façon bien particulière par laquelle il s'agit de l'irréaliser.

Or qu'est-ce qu'un tableau si ce n'est une image faite chose, transportable et transformable ? C'est non seulement parce que la confusion image/chose est portée à son comble dans le cas du tableau que Sartre tient à la lever, c'est aussi qu'il y trouve l'occasion de retourner en faveur de sa thèse un exemple qui lui est apparemment défavorable: il n'y a rien qui soit plus près de la chose que la peinture et rien pourtant qui n'en soit plus loin. La théorie sartrienne est au fond une version philosophique possible du célèbre tableau de Magritte, *La trahison des images (ceci n'est pas une pipe)*: ceci n'est pas un tableau ... mais une image qui n'est pas une chose mais un imaginaire. La réalité esthétique du tableau n'est pas dans la matière qu'il présente mais dans l'irréel qu'il représente et incarne; le tableau est un réel qui représente un irréel, autrement dit un produit de l'imagination qui emprunte ses moyens à la réalité pour se donner un peu d'existence.

L'effort de Sartre vise ainsi à une réintégration de l'expérience picturale dans le champ de l'imaginaire qui a pour conséquence l'effacement de la frontière fictive entre l'image mentale et l'image plastique, entre ce que, à la différence du français, la langue anglaise distingue: *image* et *picture*.

Qu'est-ce qu'un tableau ? C'est un Janus Bifrons ! Le tableau est étymologiquement à double sens, objet et sujet, réel et imaginaire, subjectile et subjectif, le mot désignant aussi bien le panneau de bois que la peinture qui le recouvre et représente quelque chose. Comme chose ou objet, il a toutes les propriétés du matériau: spatialité, réversibilité, mutabilité, échangeabilité, mondanité, etc. Comme peinture, il a toutes les propriétés de l'image: subjectivité, intentionnalité, docilité, pauvreté, extramondanité. L'objet-tableau a un envers et un endroit parce qu'il est du monde, l'image tableau n'en a pas parce qu'elle est hors-monde, pur produit de l'imaginaire et du désir humain. Sartre bat en brèche l'idée selon laquelle l'œuvre d'art serait un monde, du moins un autre monde, ceci parce qu'il n'y a pas de monde imaginaire; imaginer ce n'est pas poser un autre monde, c'est nier et irréaliser le monde donné en s'affranchissant par un acte de liberté des contraintes de sa réalité, tout autre chose par conséquent qu'une destruction qui par nature ne peut avoir lieu que dans le

monde. A la pré-existence du monde qui nous résiste et nous dépasse infiniment l'imaginaire oppose sa fuite et sa négation du réel.

On a tort de faire passer la différence entre le réel et l'imaginaire pour une différence entre le caractère ordinaire du premier et le caractère extraordinaire, fabuleux ou monstrueux du second; l'objet réel et l'objet imaginaire peuvent se ressembler comme deux gouttes d'eau - voyez la pipe de Magritte, si ce n'est pas une pipe, qu'est-ce que c'est alors !-, sans qu'on les confondent jamais. C'est que la différence n'est pas d'essence mais d'existence, l'un existe et l'autre pas; elle est donc, pour le dire dans les termes de Pierce, indicielle plutôt qu'iconique. L'objet de l'image, celui qu'elle représente et vise en son absence, et l'objet en image n'existent pas de la même manière; si le premier existe malgré soi, le second n'existe qu'imaginé par un sujet.

On est en apparence au plus près de Platon, on en est en fait au plus loin. Car loin comme Platon de voir dans l'image un bégaiement ou une redondance stérile de l'être, Sartre y voit le manifeste de l'existant s'affirmant dans un acte de négation qui pose l'irréalité de l'objet imaginé. L'objet "en image", selon la formule de Sartre qui entend justement ne pas réduire l'image à la seule ressemblance, n'est pas un double de son référent sans être d'abord la négation active, voulue comme telle de son existence qui permet d'en disposer dans l'imaginaire<sup>44</sup>. Là où Platon ne voyait qu'un piètre simulacre de l'objet, Sartre voit l'expression essentielle d'un sujet qui fait le vide de l'être pour y inscrire en creux son propre désir d'être; la négation de l'être tourne positivement en une exposition de l'existant.

Venons en à la conséquence essentielle pour l'analyse de l'expérience esthétique et picturale qui démontre une véritable incompatibilité entre conscience imageante et conscience perceptive. Appliquée au tableau, cela veut dire qu'on ne peut accommoder à la fois sur la réalité matérielle du tableau - la toile, les pigments, les touches, les couleurs - et sur sa dimension esthétique: "ce qui est réel, il ne faut pas se lasser de l'affirmer, ce sont les résultats des coups de pinceau, l'empâtement de la toile, son grain, le vernis qu'on a passé sur les couleurs. Mais précisément tout cela ne fait pas l'objet d'appréciations esthétiques".<sup>45</sup> Sartre précise au moyen d'un exemple, un portrait de Charles VIII: "tant que nous considérons la toile et le cadre pour eux-mêmes, l'objet esthétique "Charles VIII" n'apparaîtra pas".<sup>46</sup> C'est donc

<sup>44</sup> Rousseau donne un bon exemple de cet arrachement au monde donné par l'imaginaire.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid., p. 362.

l'un ou l'autre, le tableau ou la peinture, le tableau ou la représentation, mais en aucun cas l'un et l'autre.

A son corps défendant et non sans ironie, Sartre donne lui-même dans son analyse un exemple des conséquences de la réduction de l'image à l'imaginaire avec la façon pour le moins cavalière dont il traite le portrait de Charles VIII qu'il situe au musée des Offices de Florence. Quel portrait, par qui et à quelle date ? Nous ne le saurons jamais car ce portrait de Charles VIII est probablement imaginaire ! S'il en existe bien plusieurs, à ma connaissance ils ne se trouvent dans aucun musée de Florence. Dans le petit livre qu'elle a consacré à la philosophie sartrienne<sup>47</sup>, Colette Audry n'hésite pas à l'attribuer à Jean Fouquet qui n'aurait pu, bien que ce n'ait pas été le cas, que peindre un portrait de Charles VIII enfant puisque né en 1470 alors que Fouquet meurt en 1480. On connaît de lui en revanche le célèbre portrait de Charles VII qui se trouve au Louvre, ce que Sartre n'aurait pu manquer de signaler. Avec Henri Maldiney qui prête de confiance cette attribution à Sartre qui n'en dit rien, on peut également penser à Jean Clouet<sup>48</sup>, peintre du fameux portrait de François 1<sup>er</sup> qui se trouve au Louvre; il entre officiellement à la cour de France pour devenir peintre du roi en 1516 après avoir pu travailler à la cour de Charles VIII (Charles VIII, 1470-1498 et Jean Clouet, 1475,1485-1541), mais rien ne le prouve et notamment pas un portrait de Charles VIII par Jean Clouet qui n'existe pas ! Peut-il avoir confondu avec *François 1<sup>er</sup> à cheval* (1540) du même Jean Clouet qui se trouve aux Offices, mais qui, outre qu'il n'est ni un portrait à proprement parler et encore moins de Charles VIII, ne correspond pas à la description que prétend en faire Sartre qui parle de "ces lèvres sinueuses et sensuelles, ce front étroit, buté"<sup>49</sup>? Enfin, s'il existe un tableau du peintre florentin, Francesco Granacci, peint en 1518, titré "Entrée de Charles VIII dans Florence", il ne s'agit pas d'un portrait mais d'une scène de foule où la figure du roi à cheval est à peine visible, de plus, il se trouve au Palais Pitti ! Si Charles VIII s'est bien trouvé en Italie de 1494 à 1497 pour conquérir une partie de son territoire avant de s'en faire chasser, d'où le tableau de Granacci, il est plus que probable que le portrait dont parle Sartre est un produit de son imagination et de la confusion de ses souvenirs plutôt que l'œuvre effective d'un peintre.

<sup>47</sup> Colette Audry, *Sartre et la Réalité humaine*, Paris, Seghers, 1966, p. 21.

<sup>48</sup> Henri Maldiney, *L'art, l'éclair de l'être*, éditions Comp'Act, collection Scalène, 1993, p. 278.

<sup>49</sup> Op. cit, p. 51-52.

En un sens, l'erreur même de Sartre confirme ironiquement, en tout cas humoristiquement sa thèse puisqu'on y assiste en direct à la subtilisation-irréalisation du tableau par l'imaginaire qui en dispose à son gré à titre d'illustration *ad hoc* de l'esthétique sartrienne. S'il s'agit de dire qu'il n'y a pas création d'images sans intention imageante et activité imaginaire, qu'elle soit d'ailleurs consciente ou inconsciente, on ne peut que souscrire à l'analyse sartrienne: on ne perçoit pas une image sans en quelque sorte l'imaginer, faute de quoi on n'a plus affaire qu'à une simple chose, toile ou feuille de papier. De là à conclure à l'indistinction de l'image mentale et de l'image plastique qui n'en serait, selon le terme de Sartre, qu'un *analogon* objectivé, autant dire l'ombre ou le fantôme, il y a un pas et peut-être même un saut à éviter. Il paraît en effet difficile de réduire la peinture à sa dimension imaginaire et de rendre compte de l'objet (en anglais *picture*) qu'est malgré tout la peinture par le seul recours à l'intention imageante (en anglais *image*). Après tout, contrairement à certaines affirmations de Sartre, nous ne sommes pas libre de voir dans le portrait de Charles VIII qu'il évoque la personne qu'il nous plaira d'y voir, et quand bien même nous le ferions, nous ne pourrions le faire sans partir des traits de la figure imposée par le tableau. On peut se faire une image de quelqu'un qu'on n'a jamais vu mais cette image-là n'est pas de même sorte que l'image-objet de l'art. Autrement dit, imaginer et regarder une image, artistique notamment, sont deux expériences de nature différente.

L'intérêt de l'analyse sartrienne est de relever l'image de son statut de quasi-chose en l'extrayant du monde des objets pour la restituer à la vie intentionnelle de l'esprit. Là où Platon voyait une aberration et une duplicités scandaleuses de la peinture jetant le trouble sur l'identité du réel et la nature du vrai, Sartre établit une différence de nature et d'intention entre la réalité du tableau comme chose matérielle appartenant au monde et sa valeur esthétique comme expression de la vie imaginaire et prise de position par rapport au monde. Dans cette optique, même s'il contribue par ses propriétés matérielles et picturales à la formation et à la définition de l'image, le tableau ne peut que s'effacer devant elle. Fantôme né de l'imagination, l'image doit sauter en quelque sorte sur le dos du réel présentant certaines propriétés d'analogie avec elle pour pouvoir y prendre forme et s'y incarner; l'image vampirise la matière du tableau pour donner un peu de consistance à son existence fantomatique. La seule différence entre le fantôme de l'image mentale et le tableau, c'est que le tableau ne se réduit pas à l'image; il est comme un résidu, un reste de réel qui subsiste,

non pas sous l'image, puisqu'elle n'a pas de dessous, mais à côté d'elle ou malgré elle. L'irréalisation du réel l'empêche d'autant moins d'exister qu'elle en fait sa nourriture.

Cette conception explique que pour Sartre la peinture reste marquée d'un trait d'idéalisation. L'image picturale jette le voile de la beauté sur le réel et d'abord sur le réel de la peinture elle-même qui ne doit être là que pour donner sa matière à l'image; quand le réel de la peinture refait irruption, la magie de l'imaginaire devient inopérante. L'image sublime le réel de la peinture et la peinture prête sa matière, ses matières à l'opération de sublimation. Le sens de la peinture est pour Sartre en dehors de la peinture qui ne peut être que représentation, analogon visible d'un sens invisible qui cherche à s'incarner en elle. La peinture n'a de sens qu'à être hors d'elle-même, hors de ses matières et de ses matériaux. Le corps de la peinture, dépourvu de sens et de spiritualité, est en partie racheté par l'image qui s'efforce de s'incarner en elle sans toutefois y parvenir parfaitement.

Faire de l'image un rapport au monde et une production de l'imaginaire ne la soustrait pas pour autant à la perspective d'une ontologie, fût-elle négative. La substitution à l'image *de* l'objet de l'objet *en* image ne l'affranchit pas de son lien à une réalité qui lui fait défaut et dont elle porte l'absence dans une aspiration à l'être vouée à l'insatisfaction. L'imaginaire, en ce sens, s'alimente du manque d'être dont il est la manifestation et auquel l'image vient suppléer ou du moins s'efforce de suppléer.

On trouve une illustration de la fonction de suppléance de l'image dans l'analyse très personnelle que Barthes a consacré à la photographie dans *La chambre claire*. Dans cet ouvrage explicitement dédié à *L'imaginaire* de Sartre, Barthes revendique sa filiation avec l'analyse phénoménologique et affiche une préoccupation ontologique quant à l'essence singulière de l'image photographique. Par approches successives dans le souci de cerner au mieux ce qui fait pour lui et selon son propre aveu l'objet d'une jouissance, il en extrait une série de traits invariants constitutifs du photographique. C'est d'abord la transparence référentielle qui, à la différence de la peinture, met directement en présence du sujet photographié: "Telle photo, en effet, ne se distingue jamais de son référent (de ce qu'elle représente), ou du moins elle ne s'en distingue pas tout de suite ou pour tout le monde (ce que fait n'importe quelle autre image, encombrée dès l'abord et par statut de la façon dont l'objet est simulé) ... Par nature, la Photographie ... a quelque chose de tautologique:

une pipe y est toujours une pipe, “intraitablement”<sup>50</sup>. Ceci explique cela, c’est ensuite, combiné avec la minceur du support qui d’ailleurs disparaît dans la photographie numérique, la difficulté d’accommodation sur le cliché lui-même, qu’il s’agisse de sa matérialité ou de sa composition: “quoi qu’elle donne à voir et quelle que sa manière, une photo est toujours invisible: ce n’est pas elle qu’on voit”<sup>51</sup>. C’est enfin la contingence du cliché qui enveloppe une thèse d’existence, ça a été, plutôt que d’essence, ce que c’est; sa valeur indicielle authentifiant une existence et un instant l’emporte sur sa valeur iconique de garantie d’une ressemblance. La photo présente de façon quasi-hallucinoire ce qui n’est plus présent, comme l’écrit Stanley Cavell “la réalité dans une photographie m’est présente tandis que je ne le suis pas présent; et un monde que je connais et que je vois (sans qu’il y ait défaut de ma subjectivité), est un monde passé”<sup>52</sup>. Son étrange paradoxe est de nous approcher au plus près de ce dont elle nous éloigne et nous sépare à jamais dans la conscience exacerbée, dont Barthes témoigne, de l’irréversibilité du temps et de l’irréparable de la perte. Mais faut-il en conclure qu’il s’agit là de l’invariant eidétique de la photographie ou d’une de ses modalités parmi d’autres, fût-elle la plus répandue ?

#### Resume

*La pensée de l’image dans la pluralité de ses aspects et la multiplicité de ses effets impose qu’on s’affranchisse du paradigme ontologique qui pousse à la recherche d’une essence de l’image, fût-elle négative comme chez Sartre, pour passer à une perspective pragmatique. A la question “qu’est-ce que l’image ?”, il convient de substituer cette autre question “que fait l’image ?” pour analyser le “faire” propre à l’image ou plutôt aux images. Il ne s’agit plus d’envisager l’image dans une sorte de face à face avec l’être qui en fait sa rivale (Platon) ou sa négation (Sartre) mais dans une perspective oblique et comme de profil qui prend en compte son mode opératoire. Dans cette optique, l’image n’est plus à l’image de l’objet (Platon) ni même rapport singulier du sujet à l’objet (Sartre) mais rapport entre les choses.*

<sup>50</sup> Op. cit., p. 16-17.

<sup>51</sup> Ibid., p. 18

<sup>52</sup> Stanley Cavell, *La projection du monde*, trad. fr., Paris, Belin, p. 51.





Myrvete BADIVUKU-PANTINA  
Gëzime HAJDINI

## EFEKTET E NDRYSHIMIT TË LIGJIT MBI VLERËN E SHTUARËN TË HYRAT BUXHETORE TË KOSOVËS

### Abstrakti

*Qeveritë kombëtare përdorin instrumente të ndryshme për të stimuluar rritjen e ekonomisë, për të ulur papunësinë dhe për të arritur mirëqenie dhe stabilitet politik. Kosova ballafaqohet me sfidën komplekse të zhvillimit ekonomik. Qeveria përpiqet t'i gjejë metodat më të mira për financimin e shpenzimeve duke aplikuar lloje të ndryshme të tatimeve Tatimi mbi vlerën e shtuar (TVSH) përfshin aplikimin e tatimit të përgjithshëm në konsum për mallra dhe shërbime. Që nga shtatori i vitit 2015 (Pako Fiskale 1.0), TVSH është përshkallëzuar në dy norma, atë standarde prej tetëmbëdhjetë për qind dhe normën e reduktuar prej tetë për qind të vlerës së furnizimeve të importuara dhe furnizimeve të brendshme të tatueshme, me përjashtim të furnizimeve të liruara dhe furnizimeve të trajtuara si eksporte. Qëllimi primar i këtij punimi është gjetja e lidhjes ndërmjet nivelit të tatimeve, posaçërisht TVSH-së, dhe efekti i këtyre politikave në ekonominë në përgjithësi, si dhe efekti në të hyrat buxhetore të vendit, në veçanti, rezultate këto që do të na ndihmonin në propozim të politikave të cilat do të ndikonin në rritje të mirëqenies së qytetarëve dhe do të garantonin një zhvillim të duhur ekonomik.*

*Fjalët çelës: Tatimi mbi vlerën e shtuar, politika fiskale, rritja ekonomike, buxheti, Kosova.*

### 1. Hyrje

Duke parë nivelin e lartë të varfërisë, papunësisë si dhe nivelin e ulët të të ardhurave, paraqitet nevoja e hulumtimit të metodave apo politikave sa më adekuate me qëllim të përmirësimit të këtyre dukurive. Një ndër mjetet të cilat një shtet mund të përdorë për të ndikuar në ndryshimin e këtyre dukurive janë politikat fiskale, apo politika tatimore, në kuadër të tyre edhe Tatimi mbi Vlerën e Shtuar (TVSH), përmes të cilit pretendohet të arrihet një nivelizim i të ardhurave kombëtare, duke synuar që shporta e konsumatorit të jetë gjithherë në nivelin optimal.

Shteti përpiqet t'i gjejë metodat më të mira për financimin e shpenzimeve duke aplikuar lloje të ndryshme të tatimeve si: TVSH, taksat

doganore, tatimet në të ardhura personale, tatime në fitim të korporatave, kontributet për sigurimin social, etj. Gjatë zbatimit të politikave tatimore, zakonisht në vendet e zhvilluara qeveria mundohet që të sigurojë nivel të ulët të ngarkesave tatimore dhe trajtim të barabartë si për biznese, ashtu edhe për qytetarë.

Sistemi fiskal në Kosovë ballafaqohet me sfida nga më të ndryshmet. Pa qëllim të theksimit të ndonjë problemi specifik brenda këtij sistemi, disa nga të metat janë njaft evidente dhe nuk kërkojnë angazhim të theksuar për tu zgjidhur. Të tjerat kërkojnë reforma radikale në përmasa gjenerale. Ulja e normave tatimore e bërë nga Qeveria në vitin 2009 ka qenë hapi më i qëlluar në Kosovën e pasluftës. Vendimi i tillë ka ndihmuar zhvillimin e bizneseve dhe shpërndarjen e barrës tatimore tek të gjithë pjesëmarrësit. Pozitiviteti më i lartë vjen nga ulja e tatimit në korporatë nga 20 në 10%, gjë që bëri Kosovën më atraktive në tregun global.

Por, a arrihet çdo herë efekti i pritur i vendimeve për ndryshim të normave tatimore? mbetet një pikëpyetje e madhe e cila kërkon hulumtime të hollësishme për efektin e këtyre politikave.

Forma origjinale e TVSH-së për herë të parë është shfaqur në Gjermani në vitin 1919, Franca në vitin 1937 e ka prezantuar TVSH-në si Taksë të prodhimit, e cila kishte zëvendësuar tatimin mbi të ardhurat e prodhimit në vitin 1948 dhe tatimin në konsum në vitin 1954. Sistemi francez i TVSH-së u bë kusht për t'u bërë anëtarë i Komunitetit të atëhershëm Ekonomik Europian (EEC), nën Traktatin e Romës të vitit 1957. Komuniteti Europian adoptoi sistemin e TVSH-së në vitin 1967 duke ndjekur Komitetet e Neumark dhe Jansen (Oladipupo and Izedonmi, 2013). Në Britaninë e Madhe TVSH u prezantua me 1 prill 1973 në dy norma: Norma standarde prej 10%, dhe norma zero për mallrat dhe shërbimet e caktuara si: ushqimi, librat, veshmbathjet e fëmijëve dhe disa aktivitete kryesore të bamirësisë.<sup>1</sup>

Që nga ajo periudhë, TVSH mbetet instrumenti më i rëndësishëm i Politikës Fiskale dhe njëherësh edhe më i debatuar në secilën ekonomi.

### 1.1. Veprimi i politikës fiskale në rritjen ekonomike

Masat e politikës fiskale mund të orientohen në përbalimin e vështirësive afatshkurtra të nxitura nga rrjedhat e dëmshme në ekonomi

<sup>1</sup> VAT Increase and Impact on Consumers' Consumption Habit - Asian Journal of Finance & Accounting ISSN 1946-052X 2015, Vol. 7, No. 1

dhe përmirësimin e tyre, respektivisht eliminimin e shkaktarëve të atyre rrjedhave dhe vendosjen e stabilitetit me masat e politikës stabilizuese. Përveç në rrjedhat afatshkurtra, politika fiskale mund të orientohet edhe në rritjen afatgjatë të Bruto Produktit Vendor (BPV) respektivisht të ardhurave për banor. Në këtë rast bëhet fjalë për normën e shtimit ekonomik. Rritja ekonomike matet kryesisht me rritjen e BPV brenda një periudhe të caktuar. Kjo rritje do të thotë njëkohësisht rritje e shpenzimeve dhe të ardhurave publike, përmirësim i kushteve jetësore dhe ngritje e standardit të jetës. Me masat e politikës ekonomike dhe të politikës fiskale tentohet arritja e një norme optimale e matur e shtimit ekonomik e jo ajo maksimale. Norma maksimale arrihet me punësim të plotë të të gjithë faktorëve të prodhimit. Por kjo do të ishte e pamundur në praktikë. Prandaj, nuk mund të bëhet fjalë për një punësim të plotë të të gjithë faktorëve të prodhimit në kushte ideale. Norma optimale e rritjes ekonomike do të thotë shfrytëzim i faktorëve të prodhimit duke marrë parasysh edhe faktorë tjerë me ndikim në interesat e përgjithshme shoqërore. Meqë BPV rritet me rritjen e angazhimit të faktorëve të prodhimit dhe me shfrytëzim më të mirë të tyre, atëherë ndër masat e politikës fiskale në drejtim të nxitjes së shtimit ekonomik mund të numërohen ato që kanë ndikim në rritjen e produktivitetit të punës dhe shfrytëzimin më të mirë të kapitalit, në përparim teknologjik dhe shfrytëzim më të mirë të faktorëve të prodhimit (Dornbusch R., Fischer S., 2000), si:

1. nxitja dhe rritja e investimeve në kërkime, edukim dhe trajnim;
2. stimulimi i investimeve përmes lehtësive tatimore;
3. subvencionimi i sektorëve të ndryshëm ekonomik;
4. rritja e investimeve të infrastrukturës;
5. heqja e rregullimit të tepërt i cili mund të pengojë zgjerimin e bizneseve.

Debatet publike lidhur me shtimin ekonomik përqendrohen kryesisht në masat të cilat nxisin investimet, uljen e deficitit buxhetor për të rritur kursimet në vend, rritjen e shpenzimeve publike në edukim, dhe reformimin e rregullimit shtetëror duke përfshirë rregullimin lidhur me mbrojtjen e ambientit për shkak të kostos së lartë krahasuar me dobishmërinë. Shteti dhe organet tjera publike – juridike disponojnë me një pjesë të rëndësishme të të ardhurave kombëtare. Ato paraqiten në anën e kërkesës në treg dhe drejtpërdrejtë blejnë mallra dhe paguajnë për shërbimet që i shfrytëzojnë, njësoj si dhe subjektet jopublike.

Nga të ardhurat publike shteti paguan pensionet, kompensimet në

kohën e papunësisë, dhe ndihma të tjera sociale me të cilat ndikon në rritjen e fuqisë blerëse të atyre që i shfrytëzojnë këto pagesa. Kështu, shteti ndikon edhe indirekt në rritjen e kërkesës në treg. Mirëpo, në rritjen e kërkesës ndikon edhe ulja e ngarkesës tatimore të tatimpaguesve, lehtësitë dhe përjashtimet tatimore. Me uljen e ngarkesës tatimore rritet fuqia blerëse e tatimpaguesve që për rezultat ka rritjen e kërkesës agregate. Në kushtet e punësimit të plotë, rritja e kërkesës agregate nuk ndikon në rritjen e prodhimit dhe numrit të të punësuarve. Në këtë rast, rritja e kërkesës do të rezultonte me rritjen e nivelit të çmimeve. Për të penguar rritjen e nivelit të çmimeve duhet të zvogëlohet kërkesa deri në nivelin e duhur (të ofertës). Kërkesa agregate zvogëlohet me reduktimin e transfertave publike, zvogëlimin e aktiviteteve publike, rritjen e ngarkesës tatimore dhe heqjen e lehtësive dhe përjashtimeve nga tatimi. Të gjitha këto masa që ndërmerren me qëllim të zvogëlimin të shpenzimeve publike dhe rritjes së të ardhurave publike janë të njohura si masa të politikës fiskale. Nëse, kërkesa agregate është më e vogël se oferta, prapë vjen deri te ndryshimi i nivelit të çmimeve, që d.m.th. çmimet ulen. Për të vendosur baraspeshën, shteti duhet t'i orienton politikën fiskale në rritjen e kërkesës agregate përmes rritjes së shpenzimeve dhe uljes së të ardhurave publike. Në radhët e shpenzimeve shteti rrit dhënie sociale, hap vende të reja pune, rrit aktivitetin investues dhe zvogëlon barrën tatimore. Këto masa ndikojnë në rritjen e fuqisë blerëse të qytetarëve e me këtë edhe në rritjen e kërkesës së përgjithshme dhe njihen si masa të politikës fiskale. Ndërsa, masat neutrale (konjunkturale neutrale) të politikës fiskale kanë për qëllim të ruajnë punësimin e plotë dhe nivelin e duhur të çmimeve.

Në këtë rast, shpenzimet publike duhet të caktohen në atë mënyrë që kërkesa të mbetet e pandryshuar. Hendeku i ekspansionit i cili shkaktohet nga rritja e tepërt e kërkesës agregate, mbyllet me politikë fiskale shtrënguese duke shkurtuar shpenzimet publike për të ndikuar në rënien e kërkesës agregate e cila më tutje ndikon në rënien e BPV-së dhe uljen e nivelit të çmimeve. Hendeku i recesionit i cili shkaktohet nga kërkesa e pamjaftueshme, mbyllet me ekspansion fiskal i cili drejtpërdrejt rrit kërkesën agregate dhe BPV deri në nivelin e punësimit të plotë (produktit potencial).

Në procesin e implementimit të politikës ekspansive dhe restriktive fiskale, gjithnjë duhet pasur parasysh veprimin e multiplikatorit dhe akseleratorit. Në të kundërtën, nëse me masat e politikës fiskale synohet ulja e kërkesës, atëherë rritet ngarkesa tatimore e cila ndikon në zvogëlimin e fuqisë blerëse, e kjo shkakton zvogëlimin e kërkesës që ka për pasojë zvogëlimin e prodhimit. Zvogëlimi i prodhimit automatikisht ndikon në

zvogëlimin e numrit të të punësuarve e kjo prapë zvogëlon kërkesën. Ky proces do të përsëritet derisa nuk dobësohen efektet e rritjes së ngarkesës tatimore. Në këtë rast kemi të bëjmë me multiplikatorin me parashenjë negative. Akseleratori tregon raportin midis vlerës së investimeve neto dhe rritjes së kërkesës. Me ndihmën e shpenzimeve publike plotësuese, si p.sh. dhënia e kredive me kushte të mira, dhënia e subvencioneve, marrja e garancive, shteti ndikon në përshtetimin e aktivitetit të subjekteve ekonomike me qëllim të vënies së baraspeshës parçiale. Ky veprim në praktikë njihet si veprim i akseleratorit, veprim induktiv i shpenzimeve publike apo ndikim terciar i shpenzimeve publike. Shteti ndikon në rritjen e nivelit të punësimit duke bërë alokimin e investimeve në veprimtari intensive si dhe duke ofruar lehtësi tatimore ndërmarrjeve të cilat angazhojnë fuqi punëtore. <sup>2</sup>Përndryshe, multiplikatori zbatohet në çdo ngjarje që ndryshon shpenzimet mbi çdo përbërës të PBB-së, konsumin, investimin, shpenzimet qeveritare ose eksportet neto. Një ndryshim i vogël fillestar në konsum, investim, blerje qeveritare ose eksporte neto, mund të përfundojë të ketë një efekt të madh mbi kërkesën agregate dhe kështu mbi prodhimin nga ekonomia e mallrave dhe shërbimeve.<sup>3</sup>

Diskutimet e teorive shkojnë gjithnjë e më shumë në favor të asaj se rritja ekonomike dhe efikasiteti i financave publike është rezultat i rritjes së normave tatimore apo uljes së shpenzimeve publike. Qeveritë e vendeve të ndryshme, në përpjekjet për stabilitetin fiskal, kanë bërë ndryshime në normat tatimore me qëllim të rritjes së të hyrave tatimore por që kanë pasuar me rritjen e çmimeve në treg, me ç'rast kanë ndikuar drejtpërdrejtë në zvogëlimin e kërkesës e me këtë edhe në uljen e të ardhurave për bizneset dhe qytetarët (Mustafa B., 2018).

Në shkrimet e autorit prestigjioz për politikën tatimore Vito Tanzi gjejmë shumë qasje pragmatike të trajtimit të politikës fiskale si: “të dhënat e fundit në dispozicion për vendet e OECD tregojnë se në dekadën e parë të këtij shekulli, raporti i tatimeve ndaj PBB është zvogëluar,” duke vazhduar me konstatimin se “është shumë më e vështirë të rriten tatimet se sa reduktimi i shpenzimeve publike” (Vito Tanzi, 2011).

## 2. Sistemi tatimor në Kosovë, TVSH dhe ndryshimet në kuadër të Ligjit të TVSH-së – Pako Fiskale I

### 2.1. Sistemi i Politikës Tatimore në Kosovë

<sup>2</sup> Mançellari A., Kule Dh., Qirici S., Haderi S., 2000, Hyrje në ekonomi, Tiranë

<sup>3</sup> Mankiw G., Taylor M., Ekonomiksi/Makroekonomia, 2012, Tiranë

**Sistemi i Politikës Tatimore në Kosovë** pas luftës ishte i brishtë, i pa kompletuar dhe i pa zbatuar. Institucionet vetë-qeverisëse të asaj kohe ishin të pafuqishme në vendosjen e politikave të mirëfillta tatimore. Në vitet e para të pasluftës Kosova është ndeshur me një ndërhyrje tatimore të çakorduar dhe të vrullshme të bazuar kryesisht në përvojat e vendeve të tjera dhe jo në përputhshmëri me gjendjen dhe nevojat reale të Kosovës së pasluftës e cila është dashur që në shumë sektorë të fillojë nga zeroja. Që nga viti 1999 e deri në vitin 2003, UNMIK-u ishte kreator i sistemit dhe politikës tatimore në Kosovë, bazuar në sistemin tatimor si nga vendet në tranzicion po ashtu edhe nga vendet e BE-së.

Administrata Tatimore e Kosovës (ATK), u themelua më 17 janar të vitit 2000 nën drejtimin dhe administrimin e UNMIK-ut, e që nga Shkurti i vitit 2003, bartën kompetencat e udhëheqjes tek Ministria për Ekonomi dhe Financa mirëpo atëherë kishte pak mundësi të bënte reforma.

Sistemi aktual tatimor në Kosovë përbën një pako ligjesh tatimore dhe udhëzimesh administrative, që bazohet në ligjet relevante në fuqi të cilat zbatohen nga Administrata Tatimore e Kosovës dhe Dogana e Kosovës.

Në Kosovë, kemi një sërë taksash dhe tatimesh të cilat janë të përcaktuara me kornizën përkatëse ligjore apo me udhëzime të ndryshme administrative. Në Kosovë burimin kryesor të të hyrave tatimore e përbëjnë këto lloje të tatimeve:

- Tatimit në të Ardhurat e Korporatave (TAK);
- Tatimit në të Ardhurat Personale (TAP);
- Tatimit mbi Vlerën e Shtuar (TVSH);

Në të hyrat sipas llojeve kryesore të tatimeve, pjesëmarrje më të madhe ka Tatimi në Vlerën e

Shtuar (TVSh) me 47.5%, pastaj Tatimi në të Ardhurat Personale (TAP) me 29.4% dhe Tatimi në të Ardhurat e Korporatave (TAK) me 23.2%.

Tabela 1. Të hyrat sipas tri llojeve kryesore të tatimeve për vitin 2015-2017

Lloji i tatimit	2015	2016	2017	Pjesë-marrja në %	Krahasimi 2017/15	Krahasimi 2017/16
TVSh	155,153,654	180,363,401	196,635,189	47.5%	127.7%	109.0%
TAK	74,287,060	92,532,989	96,010,532	23.2%	129.1%	103.8%
TAP	102,840,335	113,488,895	121,709,573	29.4%	117.1%	107.2%
Total	332,281,050	386,385,285	414,355,294	100%	124.7%	107.2%

Burimi: Raporti i punës Janar-Dhjetor 2017, ATK

### 2.1.1 Tatimit mbi Vlerën e Shtuar (TVSH)

Tatimi mbi vlerën e shtuar (TVSH) përfshin aplikimin e tatimit të përgjithshëm në konsum për mallra dhe shërbime, që është saktësisht proporcional me çmimin e mallrave dhe shërbimeve. TVSH llogaritet në këtë çmim sipas normës së aplikueshme, ngarkohet në fazat e ndryshme të prodhimit, shpërndarjes dhe ciklit jetësor të tregtisë së mallrave dhe shërbimeve, dhe në fund i ngarkohet konsumatorit.

#### Funksionimi i TVSH-së

Në përputhje me parimet e BE-së dhe të TVSH-së, eksportet janë të liruara nga TVSH me të drejtën e TVSH-së së zbritshme. TVSH-ja në importe mbledhet në kufijtë shtetëror të Kosovës. Bartësi i transaksionit paguan TVSH-në në bazë të vlerës doganore dhe në çdo tatim tjetër të importit (taksa doganore dhe akciza, nëse janë të aplikueshme) pavarësisht origjinës së tyre. TVSH-ja aplikohet në importe dhe në çdo furnizim të mallrave dhe shërbimeve, me përjashtim të atyre të cilat sipas ligjit konsiderohen si furnizime të liruara.

Sipas Ligjit Nr. 05/L-037 për TVSH, disa furnizime janë të liruara nga TVSH me të drejtën e zbritjes së TVSH-së së zbritshme dhe disa furnizime janë të liruara nga TVSH pa të drejtën e zbritjes së TVSH-së së zbritshme.

#### Lindja e detyrimit për të ngarkuar TVSH

Momenti i lindjes së detyrimit për të ngarkuar TVSH-në është momenti kur ndodh furnizimi i mallit apo shërbimit. TVSH bëhet e



ngarkueshme varësisht se cili nga tre momentet ndodh e para: Furnizim i mallit apo shërbimit, Lëshimi i faturës në lidhje me furnizimin e mallit apo shërbimit, ose Pranimi i pagesës në avancë/paradhënie, para se të ketë ndodh furnizimi i mallit apo shërbimit.<sup>4</sup>

### Shuma e tatueshme

Shuma e tatueshme e furnizimit të mallrave ose furnizimit të shërbimeve, përbëhet nga të gjitha shumatat, vlerat, pagesat, mallrat apo shërbimet e pranuar apo që do të pranohen nga furnizuesi i mallit/furnizuesi i shërbimit si kundërvlerë e këtyre furnizimeve, kundrejt blerësit, klientit apo një të treti, përfshirë dhe subvencionet që lidhen drejtpërdrejtë me çmimin e këtyre furnizimeve. Pra, Shuma e tatueshme e një furnizimi të tatueshëm në Kosovë në lidhje me furnizimin e mallrave dhe shërbimeve përfshin çdo gjë që përbën konsideratën e marrë ose që do të merret nga furnizuesi që është paraparë për atë furnizim.

- Lirimet gjatë importimit, TVSH nuk paguhet për:

- Mallrat e importuara me qëllim të shfrytëzimit zyrtar nga zyrat diplomatike dhe konsullore, dhe misionet speciale të akredituara në Kosovë;

- Mallrat e importuara me qëllim të shfrytëzimit zyrtar nga organizatat ndërkombëtare, nëse këto janë parashtruar në traktatet apo marrëveshjet ndërkombëtare të cilat zbatohen në Kosovë;

- Mallrat e importuara me qëllim të shfrytëzimit personal nga personeli i huaj i misioneve speciale diplomatike dhe konsullore të akredituara në Kosovë, duke përfshirë këtu edhe anëtarët e tyre të familjes;

- Mallrat e importuara për forcat e Armatosura të Organizatës së Traktatit të Atlantikut Verior dhe KFOR-it;

- Arin, metalet tjera të çmueshme, bankënotat dhe monedhat metalike të importuara nga Banka Qendrore e Kosovës;

- Importin e gazit përmes sistemeve të distribuimit të gazit natyror ose importi i energjisë elektrike;

- Linjat e prodhimit dhe makineritë për përdorim në procesin e prodhimit,

---

<sup>4</sup> Ligji Nr. 05/L -037 për tatimin mbi vlerën e shtuar/ Shtojca [http://www.atk-ks.org/wp-content/uploads/2017/07/LIGJI\\_NR.\\_05\\_L037\\_\\_PER\\_TATIMIN\\_MBI\\_VLEREN\\_E\\_SHTUAR\\_SHTOJCA.pdf](http://www.atk-ks.org/wp-content/uploads/2017/07/LIGJI_NR._05_L037__PER_TATIMIN_MBI_VLEREN_E_SHTUAR_SHTOJCA.pdf), fq19

- Lëndën e parë që shfrytëzohet për procesin e prodhimit; - Pajisjet e teknologjisë së informacionit;

- Gazetat dhe botimet periodike;

- Pajisjet dhe materialet e importuara për nevojat e mediave të shkruara dhe elektronike. - Importin e mallrave të listuara në Shtojcën IV të Ligjit për TVSH.

• Furnizime të liruara nga TVSH me të drejtën e zbritjes së TVSH-së së zbritshme, janë:

- Eksportet,

- Furnizimi i mallrave dhe shërbimeve në lidhje me transportimin ndërkombëtar,

- Furnizimi i mallrave ose shërbimeve nën aranzhimin diplomatik dhe konsullor,

- Furnizimi i mallrave ose shërbimeve për organet ndërkombëtare dhe ndër-qeveritare të njohura si të tilla nga autoritetet publike të Kosovës,

- Furnizimi i mallrave apo shërbimeve për NATO-n dhe KFOR-in ,

- Furnizimi i arit për Bankën Qendrore,

- Ujitja e tokave bujqësore, - Furnizimi i mallrave dhe shërbimeve të financuara nga të ardhurat e donacioneve;

- Furnizimi i mallrave dhe shërbimeve të bëra për Kombet e Bashkuara ose ndonjë nga agjencitë e saj, Banka Botërore dhe organizatat ndërkombëtare ndër-qeveritare;

- Furnizimi i mallrave dhe shërbimeve publike të bëra për Bashkësitë fetare të Kosovës; - Transporti ajror dhe hekurudhor ndërkombëtar i pasagjerëve dhe transporti i mallrave të tyre shoqëruese, etj.

• Furnizime të liruara nga TVSH-ja pa të drejtën e zbritjes së TVSH-së së zbritshme, janë:

- Furnizimi i shërbimeve spitalore dhe kujdesi mjekësor;

- Furnizimi i shërbimeve të edukimit;

- Furnizimi i shërbimeve të mirëqenies dhe sigurimit social;

- Furnizimi i gazetave dhe botimeve periodike, si dhe furnizimi i shërbimeve nga mediat elektronike të radios dhe televizionit;

- Furnizimi i shërbimeve të transportit publik të udhëtarëve dhe bagazhit të tyre;

- Furnizimi i shërbimeve të sigurimit dhe risigurimit të jetës dhe shëndetit; - Furnizimi i shërbimeve financiare;

- Furnizimi në vlerën nominale të pullave fiskale, pullave postale dhe pullave të tjera të ngjashme;

- Furnizimi i basteve, lotarive dhe lojërave të tjera të fatit;

- Furnizimi i tokës, tokës në të cilën qëndron ndërtesa apo shtëpia;

- Furnizimi i shtëpive, banesave ose të ngjashme, që do të shfrytëzohen për qëllime relevante të banimit duke përfshirë garazhet dhe bodrumet, etj.

• Aplikimi i normës së sheshtë të TVSH-së për prodhuesit bujqësor

Norma e sheshtë për prodhuesit bujqësor është 8 %. Përlllogaritja për prodhuesit bujqësorë bëhet nga blerësi - person i tatueshëm, kundrejt furnizimeve të kryera të mallrave. Norma e sheshtë konsiderohet brenda çmimit të përlllogaritur të blerjes së mallrave. Skema e normës së sheshtë zbatohet mbi produktet si në vijim:

- Produkte primare bujqësore të përgjithshme;

- Bimët zbukurose, aromatike, mjekuese, të natyrës dhe të serave;

- Prodhimi i kërpudhave dhe frutave të malit; - Prodhimi i fidanëve (kultivimi i pemëve dhe perimeve të reja për shitje) dhe farërave.

- Qumësht dhe nën-produkte të qumështit.

Të hyrat nga TVSh kanë një rritje nga viti në vit dhe si rezultat i ngritjes nga 15% në 16% gjatë viteve në vijim është bërë kontribuuesi kryesor i mbushjes së buxhetit.

Tabela 2. Pjesëmarrja e TVSh-së në Buxhetin e përgjithshëm të Republikës së Kosovës, 2002-2017

Vitet	Buxheti	TVSh	Pjesëmarrja e % së TVSh në Buxhet
2002	517,695,000.00	60,355,986.00	12
2003	586,850,000.00	74,948,000.00	13
2004	602,270,000.00	231,199,358.00	38
2005	628,220,000.00	239,612,462.00	38
2006	712,010,000.00	255,082,000.00	36
2007	902,998,000.00	304,240,000.00	34
2008	959,900,000.00	363,400,000.00	38
2009	1,142,400,000.00	403,100,000.00	35
2010	1,139,000,000.00	455,700,000.00	40
2011	1,311,300,000.00	540,200,000.00	41

2012	1,383,400,000.00	547,800,000.00	40
2013	1,355,700,000.00	558,700,000.00	41
2014	1,349,500,000.00	558,800,000.00	41
2015	1,707,374,000.00	611,299,000.00	36
2016	1,777,908,000.00	693,754,000.00	39
2017	1,923,360,000.00	756,117,000.00	39

Burimi: MF dhe ATK, 2017

Gjatë tërë periudhës së analizuar, nga të dhënat vërehet se ka pasur rritje të të hyrave buxhetore, por edhe rritje të vazhdueshme të të hyrave nga TVSh. Gjatë periudhës 2002-2014 vërehet një rritje e vazhdueshme e të hyrave nga TVSH, nga shuma fillestare prej 60,355,986 euro në vitin 2002 deri në 558,800,000 euro në vitin 2014. Pjesëmarrja e TVSh-së në të hyrat buxhetore, po ashtu, ka pasur trend rritës, prej 12%, në vitin 2002, deri në 41%, në vitin 2014. Gjatë së njëjtës periudhë, Buxheti i Republikës së Kosovës ka shënuar rritje të vazhdueshme prej vitit 2002 deri në vitin 2009, kurse në vitin 2010 ka shënuar rënie të lehtë, për të vazhduar prapë me rritje deri në vitin 2012, kurse me rënie në vitin 2013 dhe 2014.

Prej vitit 2015-2017, në kohën kur kanë ndodhur ndryshimet në përqindjen e TVSh-së (Pako Fiskale 1.0), edhe pse të dhënat tregojnë rritje të vazhdueshme të të hyrave buxhetore dhe të të hyrave nga TVSh, uljet përqindja e pjesëmarrjes së të hyrave nga TVSH në Buxhet, që do të thotë se janë burime tjera që kanë kontribuar në të hyrat buxhetore, ndërsa në vitet e fundit buxheti është rritur edhe në saje të Huas publike.

## 2.2. Fokusi i ndryshimit të Ligjit të TVSH-së (Pako Fiskale 1.0)

Ligji i ri për tatimin mbi vlerën e shtuar hyri në fuqi më 1 shtator 2015. Ky ligj ishte pjesë e pakos fiskale e cila kishte për qëllim "të nxisë punësimin, por gjithashtu të rrisë edhe mirëqenien e qytetarëve, të përmirësojë bilancin tregtar të Kosovës dhe disa objektiva të tjera."<sup>5</sup>

Që nga shtatori i vitit 2015 (Pako Fiskale 1.0), TVSH është përshkallëzuar në dy norma, atë standarde prej tetëmbëdhjetë për qind (18%) dhe normën e reduktuar prej 8% të vlerës së furnizimeve të importuara dhe furnizimeve të brendshme të tatueshme, me përjashtim të furnizimeve të liruara dhe furnizimeve të trajtuara si eksporte. Norma e

<sup>5</sup> Kuvendi i Republikës së Kosovës, Transkripti i mbledhjes plenare të Kuvendit të Republikës së Kosovës i mbajtur me 28 maj 2015, Burimi: <http://bit.ly/1HJ4VfS>

reduktuar e TVSH-së llogaritet dhe paguhet prej tetë për qind (8%) për furnizimin e mallrave dhe shërbimeve, si dhe importin e tyre, si në vijim:

- Furnizimi me ujë, përveç ujit të ambalazhuar;
- Furnizimi me energji elektrike, përfshirë shërbimet e transmisionit dhe distribuimit, me ngrohje qendrore, mbledhjen e hedhurinave dhe trajtimin e mbeturinave tjera;
- Drithërat sikurse janë elbi, misri, varietetet e misrit, tërshëra, thekra, orizi dhe gruri;
- Prodhimet e bëra prej drithërave për qëllim të konsumimit njerëzor, sikurse janë mielli, brumërat, buka dhe prodhime të ngjashme;
- Vajrat për gatim të bërë nga drithërat apo farërat vajore për përdorim në gatim për konsumim njerëzor;
- Qumështi dhe produktet e qumështit me qëllim për konsumim njerëzor;
- Kripa e përshtatshme për konsum njerëzor;
- Vezët për konsum;<sup>6</sup>

Disa nga ndryshimet kryesore të këtij Ligji janë:

- Shkalla standarde e TVSh-së është rritur nga 16%, sa ka qenë në Ligjin e kaluar, në 18%. Ky ndryshim shënon një rritje në shkallën e TVSh-së prej dy pikë përqindje.

- Qeveria e Kosovës ka aplikuar shkallë të reduktuar të TVSH-së prej 8% në disa produkte dhe shërbime. Disa nga këto produkte dhe shërbime përfshijnë: shërbimet publike (trymë, ujë të pijshëm, mbledhje të mbeturinave, ngrohtore), drithërat, mielli, vajrat, qumështi, kripa për konsum njerëzor, librat shkollorë, pajisjet e teknologjisë së informacionit, barnat, pajisjet mjekësore, etj. Para hyrjes së ligjit në fuqi, TVSH në barna ishte 0%.

- Pragu i regjistrimit dhe metoda e kalkulimit për regjistrim të bizneseve për TVSH ka ndryshuar. Para hyrjes në fuqi, bizneset të cilat kanë realizuar qarkullim më shumë se 50,000 euro brenda vitit kalendarik kanë qenë të detyruara të regjistrohen për certifikatë të TVSH-së. Me ligjin e ri, duhet të regjistrohen për TVSH të gjitha ato biznese të cilat brenda vitit kalendarik tejkalojnë 30,000 euro qarkullim.

- Me aprovim nga ATK lirohen nga TVSH linjat e prodhimit dhe

---

<sup>6</sup> Ligji Nr. 05/L -037 për tatimin mbi vlerën e shtuar/ Shtojca [http://www.atk-ks.org/wp-content/uploads/2017/07/LIGJI\\_NR\\_05\\_L037\\_\\_PER\\_TATIMIN\\_MBI\\_VLEREN\\_E\\_SHTUAR\\_SHTOJCA.pdf](http://www.atk-ks.org/wp-content/uploads/2017/07/LIGJI_NR_05_L037__PER_TATIMIN_MBI_VLEREN_E_SHTUAR_SHTOJCA.pdf),fq23

makineritë për përdorim në procesin e prodhimit, lënda e parë që shfrytëzohet për procesin e prodhimit, pajisjet e teknologjisë së informacionit.

- Gazetat, botimet periodike, pajisjet dhe materialet e importuara për nevojat e medieeve të shkruara dhe elektronike lirohen automatikisht nga TVSH.<sup>7</sup>

Siç u përmend më lartë, Ligji i ri për TVSH për herë të parë ka reduktuar normën e TVSH-së në disa produkte. Përderisa ky ligj rregullon vetëm kategoritë e produkteve në të cilat mund të aplikohet TVSH e reduktuar prej 8%, kodet tarifore të produkteve me TVSH të reduktuar janë të precizuara me udhëzim administrativ.<sup>8</sup> Sipas Ligjit, Ministri i Financave mund të zgjerojë listën e produkteve brenda këtyre kategorive, pa marrë ndonjë miratim nga Kuvendi i Kosovës.<sup>9</sup>

Si shihet në tabelën nr. 2, TVSh ka një rol të rëndësishëm në krijimin e të hyrave për Buxhetin e shtetit. Kjo pjesëmarrje ka ardhur si rezultat i grumbullimit të të hyrave nga Doganat dhe nga ATK, por pjesa kryesore është mbledhur nga doganat e Kosovës që tregojnë se kryesisht kemi një ekonomi të varur nga importi. Gjatë periudhës 2015-2017 të hyrat nga TVSH kanë shënuar rritje, vlera e tyre në vitin 2015 ka qenë mbi 611 milionë euro, kurse në vitin 2017 arritën mbi 756 milionë euro, ndërsa pjesëmarrja e tyre në të hyrat totale buxhetore shprehur në përqindje ishte 36% në vitin 2015, kurse në vitin 2017 arriti në 39%.

Qëllimi kryesor i çdo sistemi fiskal është që të sigurojë të hyra në të cilat do të mbështeten shpenzimet publike. Prandaj, shkalla e tatimeve brenda vendit varet nga vëllimi i shpenzimeve qeveritare. Në aspektin vendor mund të konsiderohet se në pothuajse dy dekadat e fundit të funksionimit të shtetit tonë, rol shumë të rëndësishëm në aspektin e të hyrave buxhetore kanë luajtur të hyrat nga dogana.

Intervenimi i politikave duhet dhe është duke u orientuar në gjetjen e formave dhe mundësive të zëvendësimit të këtyre të hyrave me të hyra në forma tjera, pasi që duke pasur parasysh që të gjitha politikat vendore janë të koordinuara në plotësimin e kushteve për integrim të vendit dhe ekonomisë në tregjet evropiane, kosto e të cilit integrim, pa dyshim, do të jetë eliminimi i shumicës së të hyrave doganore.

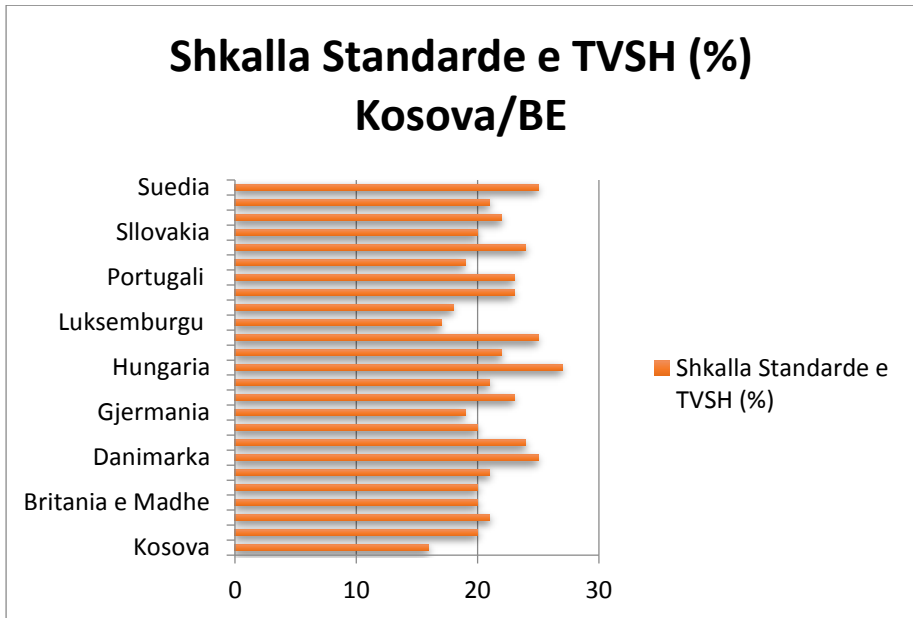
<sup>7</sup> Gazeta Zyrtare, Ligji nr. 05/L-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar, Neni 29: Burimi: <http://bit.ly/2e6Jl9w>

<sup>8</sup> Udhëzim Administrativ nr. 03/2015 për zbatimin e ligjit nr.05/ l-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar. Burimi: <http://bit.ly/2d2rPak>

<sup>9</sup> Gazeta Zyrtare, Ligji nr. 05-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar, Neni 26.3

Pako Fiskale 1.0 është dizajnuar me qëllim të përmirësimit të mjedisit të të bërit biznes, duke i paraprirë në këtë mënyrë një rritjeje më të qëndrueshme ekonomike dhe përmirësimit të mirëqenies për qytetarët e vendit, duke krijuar kushtet e uljes së kostos së prodhimit për prodhuesit vendorë, duke ndikuar kështu si në përmirësim të performancës ekonomike vendore, po ashtu edhe në përmirësim të performancës si dhe konkurrueshmërisë të bizneseve vendore në tregun ndërkombëtar.<sup>10</sup>

Figura 1. Shkalla standarde e aplikuar e TVSH-së në Kosovë dhe vendet e BE-së, viti 2014



Burimi: World Bank Indicators, OECD

Në grafikun e mësipërm është pasqyruar shkalla standarde e aplikuar e Tatimit mbi vlerën e shtuar në Kosovë dhe vendet e BE-së në vitin 2014. Siç vërehet, Kosova kishte shkallën më të ulët të TVSh-së, 16%, deri në vitin 2016, kur edhe është ndryshuar në 18 %, dhe është krijuar edhe shkalla e reduktuar prej 8%. Ndërsa shkallën më të lartë e kishte Hungaria, 27%.

Me aplikimin e TVSh-së në Kosovë efektet financiare janë të dukshme edhe në të hyrat buxhetore. Kjo shihet në bazë të përqindjes së

<sup>10</sup> Ministria e Financave, Administrata Tatimore e Kosovës, 2017

TVSh-së që merr pjesë në të hyrat e përgjithshme në Buxhetin e Kosovës, si një ndër kontribuuesit kryesorë dhe më i larti krahasuar me vendet e tjera, për shkak se të hyrat e tjera nga tatimi në korporata, tatimi në paga, janë më të ulëta, pasi që shkalla e papunësisë është e lartë dhe numri i ndërmarrjeve është i vogël.

Tabela nr. 3 Pjesëmarrja e TVSH-së në buxhet dhe PBB, Kosova dhe vendet e tjera

	Vendi	Të ardhurat nga TVSH	
		% e pjesëmarrjes së TVSh në Buxhet	% e pjesëmarrjes së TVSh në PBB
1	Kosova	34.90	8.12
2	Shqipëria	35.70	5.90
3	Bullgaria	31.20	8.60
4	Kolumbia	28.10	4.90
5	Kroacia	34.80	14.10
6	Qipro	28.40	4.80
7	Republika Çeke	18.70	7.00
8	Danimarka	19.20	9.70
9	Egjipti	17.90	2.70
10	Estonia	23.40	8.50
11	Franca	17.00	7.80
12	Gjermania	18.30	6.90
13	Greçia	22.30	7.50
14	Hungaria	22.00	8.10
15	Irlanda	22.20	7.20
16	Izraeli	34.90	10.60
17	Italia	12.50	5.40
18	Meksika	19.70	3.20
19	Maroku	22.70	5.60
20	Moldavia	30.80	6.90
21	Pakistani	17.70	2.40
22	Peru	53.20	6.30
23	Polonia	20.80	7.90
24	Portugalia	23.30	8.00



25	Rumania	16.10	1.90
26	Rusia	36.00	4.80
27	Slllovakia	21.50	7.20
28	Slllovenia	25.60	10.10
29	Spanja	17.60	6.20
30	Suedia	13.90	7.20
31	Tunizia	25.30	6.50
32	Turqia	20.30	6.50
33	Zvicra	11.00	3.90

Burimi: INSTAT, MF, ASK<sup>11</sup>

Nga të dhënat e paraqitura në tabelën nr.3 vërehet se përqindje më të lartë të TVSh-së ndaj totalit të hyrave buxhetore e ka Peru me 53.20% të të hyrave, më pas vjen Rusia me 36%, Shqipëria 35.75, Izraeli 34.9%, dhe Kroacia 34.8%. Në grupin e vendeve me pjesëmarrje të lartë të TVSH-së në të hyrat buxhetore radhitet edhe Kosova, me 34.9%, si pasojë e mundësive të vogla të arkëtimit të të hyrave nga llojet tjera të tatimeve. Nga të dhënat, po ashtu, vërehet se vendet që kanë zhvillim më të lartë dhe standard jetësor në nivel më të lartë kanë pjesëmarrje më vogël të të hyrave nga TVSH në të hyrat totale buxhetore, si, Zvicra (11%), Suedia (13.9%), Franca (17%), Gjermania (18.3%), Danimarka (19.2%), pasi që këto vende kanë mundësi të grumbullimit të të hyrave nga më shumë burime tatimore dhe nuk janë të varura nga TVSH.

Sa i përket pjesëmarrjes së TVSh-së në PBB i shprehur në përqindje, vendet me pjesëmarrje më të lartë janë Kroacia (14,10%), Izraeli (10,6%), Slllovenia (10.1%). Nga vendet e rajonit në këtë grup bëjnë pjesë edhe Bullgaria (8,6%) , Hungaria (8,1%), Portugalia (8,%) e të tjerat me radhë. Është karakteristikë se, vendet në të cilat TVSh ka pjesëmarrje më të lartë në PBB, janë vendet që janë në fazën e zhvillimeve më të mëdha ekonomike të tyre, andaj TVSh si e ardhur më stabile ka rolin e katalizatorit në procesin e zhvillimit ekonomik të vendeve të cekura më lartë.

<sup>11</sup> Bashkim Mustafa, Ndikimi i ndryshimit të normës së TVSH-së në buxhet dhe në zhvillimin ekonomik të Kosovës, Punim i doktoratës, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti Ekonomik, 2018

## PËRFUNDIME

Pas shtjellimit të tematikës se çfarë efekti do të kenë reformat fiskale në zhvillimin e ekonomive në përgjithësi, e sidomos efektin e tyre në të hyrat buxhetore të Republikës së Kosovës, mund të nxirren këto konkluzione:

- Duke pasur parasysh përdorimin e euros, në Kosovë instrumenti më i fuqishëm përmes të cilit vendi mund të ndikojë në përmirësimin apo stabilitetin makroekonomik mbetet Politika Fiskale.
- Të hyrat buxhetore kosovare vazhdojnë të jenë të varura nga tatimet e importeve, shumica e tatimeve (rreth 71% në vitin 2012) janë mbledhur në kufi. Kjo përfshinë Tatimin Mbi Vlerën e Shtuar që ishte 47.5% e të hyrave të tërësishme për vitin 2017, e përcjellë nga akcizat me pjesëmarrje prej 26%.
- Në bazë të analizës së të dhënave statistikore për TVSh-në, mund të vërejmë se ndryshimi i Ligjit të TVSH-së kishte efekt pozitiv në grumbullimin e të hyrave buxhetore, pasi që pjesëmarrja e TVSh-se në të hyrat buxhetore është rritur.
- TVSh në Kosovë është identifikuar si shtylla kryesore e të hyrave dhe do të jetë në të ardhmen, është shumë e rëndësishme për stabilitetin fiskal në Kosovë.
- Analizat e deritashme tregojnë që rritja e TVSh-së ndikon në rritjen e buxhetit, por kjo praktikë nuk duhet të përdoret nga Qeveria vetëm për arsye të mbushjes së buxhetit.
- Rezultatet tregojnë se mbushja e buxhetit nga TVSh për qëllim të mbulimit të shpenzimeve publike ndikon në zhvillimin ekonomik përmes shpenzimeve qeveritare, por duhet të kihet kujdes në ruajtjen e indikatorëve tjerë ekonomik.
- Para marrjes së vendimeve për ndryshimet në TVSh dhe politikë fiskale të bëhen debate me ekspertë të fushave të vendit dhe vendeve të ndryshme të ngjashme që kanë implementuar ndryshime të tilla dhe gjithnjë të merren për bazë specifikat e vendit tonë për t'u zbatuar ndryshimi.

## REFERENCAT

- Dornbusch R., Fischer S., 2000, Makroekonomia, Tiranë
- Limani M., Prishtinë, 2002, Hyrje në ekonomi, Prishtinë
- Mankiw G., Taylor M., 2012, Ekonomiksi/Makroekonomia, Tiranë
- Mançellari A., Kule Dh., Qirici S., Haderi S., 2000, Hyrje në ekonomi, Tiranë
- Oladipupo and Izedonmi, 2013
- Mustafa B., 2018, Ndikimi i ndryshimit të normës së TVSH-së në buxhet dhe në zhvillimin ekonomik të Kosovës, Punim i doktoratës, Universiteti i Prishtinës, Fakulteti Ekonomik
- Tanzi, V., 1999, Transition and the Changing Role of Government, IMF, Washington
- ATK, Raporti vjetor Janar –Dhjetor 2016, [www.atk-kos.org](http://www.atk-kos.org)
- ASK, Seria 3: Statistikat Ekonomike, Bruto Produkti Vendor 2008-2016
- VAT Increase and Impact on Consumers' Consumption Habit - Asian Journal of Finance & Accounting ISSN 1946-052X 2015, Vol. 7, No. 1
- Banka Qendrore e Kosovës, Raporti i Stabilitetit Financiar Nr. 09, Korrik 2016, Burimi: <http://bit.ly/2dD46fR>
- Banka Qendrore e Republikës së Kosovës, Raporti Vjetor 2016
- Fondi Monetar Ndërkombëtar, Kosovo: Concluding Statement of the 2015 Article IV Mission, 30 Mars 2015, Burimi: <http://bit.ly/1FccDJt>
- GAP, Efektet e Ligjit për Tatimin mbi Vlerën e Shtuar, Nëntor 2016
- Gazeta Zyrtare, Ligji nr. 05/L-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar, Neni 29: Burimi: <http://bit.ly/2e6Jl9>
- Gazeta Zyrtare, Ligji nr. 05-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar, Neni 26.3 <http://ask.rks-gov.net>, Bruto Produkti Vendor me qasjen e shpenzimeve dhe të prodhimit TM3 2017.
- Institute for Advanced Studies, Study and Reports on the VAT Gap in the EU-28 Member States: 2017 Final Report VAT Gap in the EU-28 Member States.
- Kuvendi i Republikës së Kosovës, Transkripti i mbledhjes plenare të Kuvendit të Republikës së Kosovës i mbajtur me 28 maj 2015, Burimi: <http://bit.ly/1HJ4VfS>
- Ministria e Financave, Divizioni për Politika Fiskale – Sistemi tatimor në Kosovë
- Ministria e Financave, Udhëzim Administrativ nr. 03/2015 për zbatimin e ligjit nr.05/ 1-037 për tatimin mbi vlerën e shtuar. Burimi: <http://bit.ly/2d2rPak>

Isuf BERISHA

## QASJE NOCIONIT TË IDENTITETIT

### Abstrakt

*Në këtë artikull shqyrtohen aspekte të ndryshme të identiteteve bashkëkohore. Autori argumenton se historia e gjatë e nocionit të identitetit si kategori filozofike nuk ka pasur ndonjë ndikim domethënës në tematizimet dhe shqyrtimet bashkëkohore të problematikës së identiteteve sociale që filluan në gjysmën e dytë të shekullit 20. Për më tepër, nocioni i identitetit si njëjtësi (idem identity) del të jetë krejt i papërshtatshëm për artikulumin dhe shqyrtimin produktiv të çështjeve të identiteteve sociale bashkëkohore. Identitetet sociale mund të tematizohen vetëm me ndihmën e nocionit të identitetit të kuptuar si vetesi (ipse identity). Vështrimi kritik i debatit bashkëkohor mbi këto çështje veçon dhe thekson argumentet e zhvilluara nga filozofët Habermas dhe Ricoeur për tejkalimin e vështirësive dhe paradokseve që dalin nga ngatërrimi i idem identitetit dhe ipse identitetit gjatë shqyrtimit të identiteteve sociale.*

### Momente të historisë së nocionit të identitetit

Do të mund të thuhet prandaj se historia e çështjeve të identitetit shtrihet prapa deri në filltet e mendimit njerëzor.<sup>1</sup> Këto pyetje janë të pranishme në të gjitha kulturat, përkatësisht në të gjitha traditat e mendimit njerëzor. Fjala vjen këto çështje janë tematizuar pothuaj që nga fillimi i historisë së filozofisë indase. Por nëse kufizohemi në traditën e mendimit europaerëndimor atëherë shohim se me problematikën e identitetit ballafaqohen qysh përfaqësuesit e parë të filozofisë antike greke. Kur për shembull përfaqësuesit e të ashtuquajturës shkollë e Miletit shtrojnë pyetjen e lëndës unike e cila është bazë ose fill i gjithë procesit të natyrës,<sup>2</sup> pra pyetjen mbi qenien e vërtetë të gjithë asaj që është, ata pyesin për identitetin ontologjik të botës së dukurive. Të njëjtën gjë e bëjnë edhe eleasit kur mohojnë lëvizjen dhe ndryshimin për ta përcaktuar qenien e

<sup>1</sup> Katrin Halpern & Žan-Klod Ruano-Borbalan, *Identitet(i), Pojedinač, grupa, društvo*, CLIO, Beograd 2009, f.17.

<sup>2</sup> Wilhelm Windelband, *Povijest filozofije I*, Naprijed, Zagreb 1978, f.76.

vërtetë si diçka që është e pandryshueshme, gjithnjë e njëjtë me veten. Për më tepër, Parmenidi, përfaqësuesi i tyre më i njohur, shtron pyetjen eksplicite të identitetit të mendimit dhe qenies.<sup>3</sup>

Megjithatë **Aristoteli** njihet si mendimtari i parë evropian i cili tematizoi dhe definoi në mënyrë eksplicite nocionin e identitetit. Në *Metafizika*, veprën e tij kryesore të filozofisë teorike, e posaçërisht në shkrimet e tij të logjikës të përmbledhura në *Organon*, ai në shumë raste tematizon dhe shqyrton hollësisht çështjet e identitetit. Për Aristotelin nocioni i identitetit është kategori fundamentale ontologjike dhe logjike, d.m.th., një nga tre parimet më themelore të të menduarit “sepse çdo gjë është identike me veten dhe e ndryshme nga tjetra”<sup>4</sup>; ose „çdo gjë ndaj çdo gjëje (është-I.B.) ose e njëjtë ose tjetër.”<sup>5</sup> Aristoteli flet për tre lloje të identitetit. “Do të mund të mendohej, shkruan ai, se identikja – që ta përshtremë vetëm në vështrim të përgjithshëm – ka tri domethënie. Në të vërtetë ne quajmë diçka identike ose sipas numrit [numerike], ose sipas gjinisë [specifike] ose sipas llojit [gjenerike].”<sup>6</sup>

Forma e parë the themelore e identitetit është identiteti numerik. “Përgjithësisht supozohet – shkruan Aristoteli – se termi identik përdoret para së gjithash për atë që është identik për nga numri. Por edhe në këtë rast - vazhdon ai- ky term mund të ketë më shumë domethënie. Në kuptimin e tij themelor dhe të parë, ky term përdoret kur identiteti i jepet një emri ose përkufizimi, - si, për shembull, kur “guna” identifikohet me rrobën, e kur kafsha që ecë me këmbë dhe e cila ka dy këmbë identifikohet me njeriun. Në kuptimin e dytë identiteti i jepet një veçorie specifike të një gjëje, - si, për shembull, kur ajo që është e aftë për shkencë identifikohet me njeriun, kurse ajo që për nga natyra ngjitet përpjetë me zjarrin. Në kuptimin e tretë identiteti i jepet diku rastësisht, - si, për shembull, kur ai që është ulur ose muzikanti identifikohet me Sokratin. Në të gjitha këto raste - përfundon Aristoteli - synohet të tregohet uniteti numerik.”<sup>7</sup>

Në gjurmë të mendimit të Aristotelit do të zhvillohet një histori e pasur e shqyrtimeve të gjithanshme mbi nocionin e identitetit që arrin deri në ditët e sotme. Por kjo histori e nocionit të identitetit, kryesisht si kategori teknike logjike, ontologjike dhe gnoseologjike, - siç do të shihet më vonë,-

<sup>3</sup> Ibid., f.81. Shih po ashtu: Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća misljenja*, Naprijed, Zagreb 1999, f.288.

<sup>4</sup> Aristotel, *Organon*, Kultura, Beograd 1970, f. 641.

<sup>5</sup> Aristotel, *Metafizika*, Fakultet političkih nauka Sveučilista u Zagrebu & Sveučilisna naklada Liber, Zagreb 1985, f. 246 (1054 b 15).

<sup>6</sup> Aristotel, *Organon*, f. 378.

<sup>7</sup> Aristotel, *Organon*, f. 379.

nuk ka pasur ndonjë ndikim në tematizimet dhe shqyrtimet bashkëkohore të problematikës së identiteteve sociale që fillojnë në gjysmën e dytë të shekullit 20. Ndikim shumë më të madh ose të drejtpërdrejtë, fjala vjen, në tematizimin e problematikës së identitetit personal do të ketë tradita e shqyrtimeve të nocioneve të shpirtit dhe vetës ose unit.<sup>8</sup>

Ndikimi i kësaj tradite shihet qartë te John Locke, të cilit i takon merita e tematizimit dhe definimit të parë të nocionit të identitetit personal në historinë e filozofisë perëndimore. Por disa autorë mendojnë se Descartes me pozicionin e tij *Cogito ergo sum* ka dhënë formulimin e parë të subjektit modern, dhe se rrjedhimisht për këtë i takon merita e problematizimit të parë të çështjes së identitetit personal.<sup>9</sup> Mirëpo, fjala vjen, Harold W. Noonan mendon se Locke ka dhënë formulimin e parë të njohur të problemit të identitetit personal.<sup>10</sup> Po kështu edhe Roger Scruton konsideron se Locke ka qenë i pari që e ka shtruar çështjen e identitetit personal në formën e saj moderne.<sup>11</sup> Për më tepër, filozofi i njohur francez Paul Ricoeur thekson se mbetet fakti “që John Locke ishte zbulues i tre nocioneve vijuese dhe i vargut logjik që ata formojnë: identiteti, vetëdija, vetja (self).”<sup>12</sup> Ai ia njeht meritën për këtë vlerësim Etienne Balibar-it, sipas të cilit “zbulimi i vetëdijes nga Locke do të bëhet referencë e pranuar ose e papranuar për teorinë e vetëdijes në filozofinë perëndimore që nga Leibniz e Condillac, përmes Kantit e Hegelit, deri te Bergsoni e Husserli.”<sup>13</sup> Sipas

<sup>8</sup> Një vështrim i historisë së kësaj tradite të shqyrtimit të problematikës së identitetit personal mund të gjendet në: Raymond Martin & John Barresi, *The Rise and Fall of Soul and Self, An Intellectual History of Personal Identity*, Columbia University Press, New York, 2006. Mbi problematikën e identitetit personal shih po ashtu: Amelie Oksenberg Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1976. ; Henry Harris (ed.), *Identity, Essays Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, Clarendon Press, Oxford, 2002. ; Harold W. Noonan, *Personal Identity, Second edition*, Routledge, London – New York, 2003. ; Jonathan Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity*, Pinguin Books, London, 1991.

<sup>9</sup> Fjala vjen, S. Hall shpesh pa hezitim barazon identitetin personal me subjektin modern, kurse meritën për definimin e parë të këtij të fundit ia njeht R. Descartes-it. Shih për shembull: S. Hall, “The Question of Cultural Identity”, në: Stuart Hall, David Held and Tony McGrew, *Modernity and its Futures*, Polity Press, Cambridge, 1992, f. 282.; S. Hall, “Introduction: Who needs 'Identity'?” në: Stuart Hal and Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London - New Delhi, 2005.

<sup>10</sup> Harold W. Noonan, *Personal Identity, Second edition*, Routledge, London – New York, 2003, f. 24.

<sup>11</sup> Roger Scruton, *Modern Philosophy*, Sinclair-Stevenson, London 1995, f. 304.

<sup>12</sup> *Ibid.*, f. 102.

<sup>13</sup> *Ibid.*

Ricoeur-it te Descartesit “nuk ka ‘vetëdije‘ në kuptimin e vetës.”<sup>14</sup> Sipas tij “cogito nuk është vetësia e përcaktuar sipas kujtesës së saj...”<sup>15</sup> Përkundrejt kësaj, “për Locke-un, personaliteti identifikohet vetëm në bazë të vetëdijes, që është vetja.”<sup>16</sup>

Por le të kthehemi te vetë Locke-u. Që ta kuptojmë më mirë konceptin e tij të identitetit personal është e nevojshme që të kihet parasysh shpjegimi i tij se përse identiteti i njeriut nuk mund të bazohet në shpirtin e tij, të cilin ai e elaboron në kapitullin e parë të librit të dytë të veprës së tij kryesore *An Essay Concerning Human Understanding*. Në frymën e kohës së tij, Locke-u së pari parashtron premisën “se shpirti në njeriun e zgjuar kurrë nuk është pa mendime.”<sup>17</sup> Por meqë kur njeriu fle pa ëndrra nuk ndien asgjë, atëherë “është vështirë të mendohet se diçka mund të mendojë e të mos jetë e vetëdijshme për këtë.”<sup>18</sup> Prandaj nëse është e mundur “që shpirti të ketë, derisa trupi është në gjumë, mendimet, gëzimet dhe brengat e veta, kënaqësitë dhe dhimbjet e veta veçmas, për të cilat *njeriu* nuk është i vetëdijshëm dhe as që merr pjesë në to, -atëherë është e sigurt se Sokrati që fle dhe Sokrati që është zgjuar nuk janë i njëjti person; por se shpirti i tij kur ai fle, dhe Sokrati njeri, i cili përbëhet nga shpirti dhe trupi, kur ai është zgjuar, janë dy persona.”<sup>19</sup> Duke pasur parasysh gjithë këto, Locke-u përfundon se “nëse heqim vetëdijen nga veprimet dhe ndjenjat tona, veçanërisht nga kënaqësia dhe dhimbja, dhe nga shqetësimi që i shoqëron ato, atëherë do të ishte e vështirë të dihet se ku mund ta vendosim identitetin personal.”<sup>20</sup> Për të treguar pamundësinë e përcaktimit të identitetit personal me ndihmën e shpirtit, Locke-u në vazhdim jep shembullin e transmigrimit logjikisht të mundshëm të shpirtit nga kafsha, fjala vjen kastori, në trupin e njeriut, p.sh. të Poluksit, që pastaj rezulton me paradokse jo vetëm logjike por edhe praktike, meqë atëherë shtrohet pyetja nëse kastori dhe Poluksi janë dy persona të ndryshëm po që se kanë të njëjtin shpirt.

Locke-u i kthehet sërish këtij problemi në fillim të kapitullit XXVII të librit të dytë me titull *Of Identity and Diversity*.

Për të shmangur këto paradokse, Locke-u propozon të bëhet dallimi

<sup>14</sup> Ibid. 103.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, Pinguin Books, London 2004, f.113.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid., f. 114.

<sup>20</sup> Ibid.

midis njeriut si një trup i gjallë ose kafshë dhe vetes (personit). Në bazë të këtij dallimi, domethënë duke mbajtur në mendje se "kafsha është trup i gjallë i organizuar",<sup>21</sup> Locke-u pastaj argumenton se identiteti i njeriut konsiston "në asgjë tjetër përveçse në pjesëmarrje në të njëjtën jetë të pandërprerë, me ndihmën e grimcave të materies në lëvizje konstante, të bashkuara në vazhdimësi vitalisht në të njëjtin trup të organizuar."<sup>22</sup> Sepse nëse identiteti i njeriut do të përcaktohej në bazë të shpirtit të tij, domethënë, "nëse identiteti *vetëm i shpirtit* e bën të njëjtin njeri;" dhe me që "nuk ka asgjë në natyrë pse i njëjti shpirt individual nuk do të mund të bashkohej me trupa të ndryshëm, do të ishte e mundur që këta njerëz (Steth, Ismael, Sokrati, Pilati, Shën Augustini dhe Cesare Borgia-I.B.), duke jetuar në (kohë të ndryshme -I.B.) të largëta, me karaktere të ndryshme, të ishin i njëjti person".<sup>23</sup>

Locke-u supozon se "nuk është ideja e qenies menduese ose racionale ajo që bën *idenë e njeriut* sipas të kuptuarit të shumicës së njerëzve: por (ideja-I.B.) e trupit, kështu ose ashtu të formësuar, të bashkuar me të;"<sup>24</sup> Duke pasur parasysh këtë, Lockeu në vijim i qaset përcaktimit të konceptit të personalitetit. "Me këtë premisë, shkruan ai, që të gjejmë se në çka konsiston identiteti personal, ne duhet të shqyrtojmë se çka është personi; i cili, mendoj unë, është qenie menduese inteligjente, që ka arsye dhe refleksion, dhe mund ta konsiderojë veten për vete, qenie e njëjtë menduese, në kohëra dhe vende të ndryshme; që e bën këtë vetëm me ndihmën e vetëdijes që është e pandashme nga të menduarit, dhe, me sa më duket mua, esenciale për te."<sup>25</sup> Sepse kur ne shikojmë, dëgjojmë, marrim erë, ndiejmë, meditojmë, ose dëshirojmë çfarëdo, ne e dimë se po e bëjmë këtë.<sup>26</sup>

Duke pasur parasysh këtë, Lockeu e definon identitetin personal në paragrafin vijues që vlen të citohet në tërësi:

"Sepse, meqë vetëdija gjithmonë shoqëron të menduarit, dhe meqë është ajo që bën çdokënd që të jetë ajo që ai e quan *vetë (self)*, prandaj e dallon veten nga të gjitha gjërat tjera menduese, vetëm në këtë konsiston identiteti personal, d.m.th. njëjtësia e qenies racionale: dhe për aq sa kjo vetëdije mund të shtrihet prapa në cilindo veprim apo mendim, deri atje arrin identiteti i atij personi; ai është vetja e njëjtë tash sikurse ajo atëherë;

<sup>21</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, f. 300.

<sup>22</sup> *Ibid.*, f. 299.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, f. 302.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*



dhe me ndihmën e vetes së njëjtë si kjo e tashmja ai tash reflekton për atë se ai veprim është kryer.”<sup>27</sup>

Mbështetja nga ana e Lockeut e identitetit personal mbi vetëdijen dhe/ose kujtesën është një përparim teorik i shkallës së parë që hap epokën moderne të kësaj çështjeje. Por largvajtja e kësaj arritjeje ishte kufizuar esencialisht nga të kuptuarit e tij të identitetit. Në të vërtetë, te Lockeun mund të shohim qartë problematicitetin e nocionit të identitetit si njëjtësi (idem identity) për konceptimin e identitetit personal (*ipse identity*). Mund të thuhet se në çdo hap të shqyrtimit të tij të çështjes së identitetit personal Locke-u ngatërrohet në nocionin e identitetit si njëjtësi. Edhe pse ai insiston se identiteti personal mbështetet në refleksion ose vetëdije, në të njëjtën kohë ai e definon këtë identitet si “njëjtësi me veten”. Siç vëren Paul Ricoeur, këtu „mbetet që thjesht privilegji i reflektimit momental të shtrihet në kohëzgjatje; prandaj, mjafton që kujtesa të konsiderohet si zgjerim retrospektiv i refleksionit për atë që mund të vazhdohet në të kaluarën. Për shkak të këtij mutacioni të refleksionit në kujtesë, mund të thuhet se ‘njëjtësia me veten’ vazhdohet nëpër kohë.”<sup>28</sup> Me sa duket Locke-u ka menduar se në këtë mënyrë ai mund të fuste një lloj pauze kuptimore (caesura) në analizën e tij, e që me këtë rast të mos ishte i detyruar të heq dorë nga nocioni i përgjithshëm për identitetin si njëjtësi e ndonjë sendi me veten.<sup>29</sup> Por zhvendosja drejt refleksionit dhe kujtesës është në të vërtetë “një kthesë konceptuale, në të cilën vetja zëvendësohet në heshtje me njëjtësi.”<sup>30</sup> Me këtë Locke-u, edhe pse nuk ka mundur ta parashikojë, do të „zbulojë karakterin aporetik të vetë çështjes së identitetit.”<sup>31</sup>

Përkundër të gjithave, shqyrtimi i Lockeut mbi identitetin personal do të bëhet kornizë tematike obligative dhe determinuese për të gjitha

<sup>27</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, f. 302.

Për hirë të saktësisë, po e japim edhe në origjinal këtë pjesë të tekstit, e cila është me rëndësi kyçe ose reprezentative për pozicionin e Lockeut mbi çështjen e identitetit personal.

“For, since consciousness always accompanies thinking, and it is that which makes every one to be what he calls *self*, thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists personal identity, i.e., the sameness of a rational being; and as far as this consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that person; it is the same self now it was then; and it is by the same self with this present one that now reflects on it that that action was done.”

<sup>28</sup> Paul Ricoeur, *Onself as Another*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1992, f. 125-126.

<sup>29</sup> Ibid., f. 126.

<sup>30</sup> Paul Ricoeur, *Onself as Another*, f. 126.

<sup>31</sup> Ibid.

diskutimet e mëvonshme mbi këtë problematikë deri në ditët e sotme. Kjo është e saktë deri në atë masë sa sipas H. W. Noonan-it, thënia e famshme se gjithë filozofia perëndimore është vetëm një varg fusnotash mbi Platonin, mund të aplikohet edhe për Lockeun kur është fjala për identitetin personal.<sup>32</sup> Në të vërtetë ai mendon se të gjitha shkrimet e deritashme mbi këtë çështje përbëhen vetëm nga fusnota për Locke-un.<sup>33</sup> Prandaj, sipas këtij autori, “diskutimi i Locke-ut për identitetin personal është larg asaj që të jetë vetëm me rëndësi historike për ne.”<sup>34</sup>

Koncepti i Locke-ut do ta cenojë seriozisht pikëpamjen deri atëherë të pakontestueshme dhe/ose dominante, e cila që nga Platoni e këndej identitetin personal e mbështet në substancën jomateriale të shpirtit. Kjo do të nxisë disa prej kritikave më të ashpra kundër tij. Por kritikën ma radikale të konceptit të Lockeut mbi identitetin personal e ka dhënë ‘pasardhësi’ i tij më i njohur, filozofi skocez **Davide Hume**. Ai në të vërtetë pajtohet me disa nga premiset empiriste të Locke-ut, por ai e kritikon paraardhësin e vet për moskonsekuencë. Duke pasur parasysh Locke-un ai shkruan: “Ekzistojnë disa filozofë, të cilët mendojnë se ne jemi të vetëdijshëm intimisht për atë që e quajmë VEHTJA jonë (our SELF); se ne e ndiejmë qenien e saj dhe vazhdimësinë e saj në ekzistencë; dhe se jemi më shumë se demonstrativisht të sigurt në njëjtësinë dhe thjeshtësinë e saj të përkryer.”<sup>35</sup> Por sipas Hume-it, këto pohime fatkeqësisht janë në kundërshtim me përvojën tonë që do të duhej t’i mbështeste.<sup>36</sup> Sepse meqë për çdo ide ekziston një mbresë në të cilën ajo mbështetet, ne duhet të shtrojmë pyetjen se “prej cilës përshtypje është nxjerrë kjo ide?”<sup>37</sup> Por vetja ose personi, vazhdon Hume, nuk janë kurrfarë mbrese, por diçka me të cilën kanë të bëjnë disa përshtypje dhe ide tonat.<sup>38</sup> Sepse nëse cilado mbresë është themel për krijimin e idesë së vetes, „ajo mbresë duhet të vazhdojë pandryshueshëm e njëjtë, gjatë gjithë rrjedhës së jetës sonë; sepse supozohet se vetja ekziston në atë mënyrë.”<sup>39</sup> Por nuk ekziston mbresë e pandryshueshme në vazhdimësi.<sup>40</sup> Të gjitha mbresat, dhimbja dhe kënaqësia, pikëllimi dhe gëzimi, pasionet dhe

<sup>32</sup> Harold W. Noonan, *Personal Identity*, f. 24.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Second Edition with text revised and notes by P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford – New York, 1978, f. 251.

<sup>36</sup> Ibid.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, f. 251.

sensacionet, rrjedhin njëra pas tjetrës, dhe kurrë nuk ekzistojnë në të njëjtën kohë.<sup>41</sup> „Nuk është, pra, e mundur që ideja e vetes të nxirret nga cilado prej këtyre mbresave, ose nga cilado tjetër; dhe prandaj nuk ekziston ideja e tillë.“<sup>42</sup>

Në të vërtetë, gjithë këto përshtypje janë të ndryshme, pra mund të dallohen dhe ndahen njëra nga tjetra, mund të shihen veçmas, mund të ekzistojnë veçmas, prandaj nuk kanë nevojë për asgjë që të mbështetë ekzistencën e tyre.<sup>43</sup> Në çfarë mënyre atëherë ato i takojnë vetes, dhe si janë ato të lidhura me te?<sup>44</sup> Nga ana ime, vazhdon Hume, „kur hyj në mënyrën më intime në atë që unë quaj *vetja ime (myself)*, unë gjithmonë hasi në njërin apo tjetrin perceptim të veçantë, të nxehtësisë ose ftohtësisë, dritës ose hijes, dashurisë ose urrejtjes, dhimbjes ose kënaqësisë. Unë nuk mund ta kapi asnjëherë veten time pa perceptim, dhe asnjëherë nuk mund të shikoj asgjë tjetër përpos perceptimit.“<sup>45</sup> Prandaj kur perceptimet e mia zhduken për çfarëdo kohe, bie fjala gjatë gjumit, për aq kohë që unë nuk e ndiej *veten time*, vërtetë mund të thuhet se ajo nuk ekziston.<sup>46</sup> Nëse prandaj dikush ka pikëpamje tjetër mbi veten, Hume e pranon se nuk mund ta kuptojë. Në të vërtetë, dikush fjala vjen mund të „vërejë diçka të thjeshtë dhe të qëndrueshme, të cilën ai e quan *veten e vet*; megjithëkëtë unë jam i sigurt se një princip i tillë nuk ekziston tek unë.“<sup>47</sup>

Në të vërtetë, mendja e njeriut nuk është asgjë tjetër veçse tufë ose përmbledhje e perceptimeve të ndryshme, që pasojnë njëra tjetrën me shpejtësi të paimagjinueshme, dhe të cilat ndodhen në rrjedhë dhe lëvizje të përhershme.<sup>48</sup> „Mendimi ynë, vazhdon Hume, është edhe më shumë variabil se sa shikimi ynë; dhe të gjitha shqisat ose aftësitë tona tjera i kontribuojnë këtij ndryshimi; dhe nuk ka asnjë forcë të shpirtit tonë, e cila mbetet pandryshueshëm e njëjtë, qoftë edhe për një moment.“<sup>49</sup> Prandaj mund të thuhet: „Mendja është një lloj teatri, ku disa perceptime shfaqen njëpasnjëshëm; kalojnë dhe sërish kalojnë, rrëshqasin dhe përzihen në seri të pafundshme të pozitive dhe situatave. Në të nuk ekziston *thjeshtësia* e përshtatshme në një kohë, as *identiteti* në kohë të ndryshme; pa marrë parasysh prirjet tona natyrore që mund t'i kemi që ta imagjinojmë

<sup>41</sup> Ibid., f. 252.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid.

<sup>49</sup> Ibid., f. 252-253.

thjeshtësinë dhe identitetin e tillë.<sup>50</sup> Prandaj, për Hume-in "identiteti që i atribuohet mendjes njerëzore është vetëm fiktiv, dhe është i llojit të ngjashëm me atë që ne ua atribuojmë perimeve dhe trupave të kafshëve."<sup>51</sup> Nga të gjitha ato që u thanë, Hume mund të përfundojë: "Sepse nga këtu rrjedh qartazi se identiteti me të vërtetë nuk është asgjë që iu përket këtyre perceptimeve të ndryshme dhe që i bashkon ato së bashku; por është thjesht një cilësi që ne ua atribuojmë atyre, për shkak të bashkimit të ideve të tyre në imagjinatën tonë, kur mendojmë për to."<sup>52</sup>

Mund të thuhet se kontributi më i rëndësishëm i Hume-it konsiston në atë se ai e shtroi çështjen e statusit ontologjik të unit ose vetes, domethënë se ai vërejti disa probleme themelore në konceptimin e Lockeut mbi identitetin personal. Në përpjekjen e tij për të zbatuar me konsekuencë parimet e empirizmit në shqyrtimin e këtyre çështjeve, ai, siç e pamë, arriti në përfundimin se vetja në të vërtetë nuk ekziston, d.m.th. se identiteti personal është vetëm një fikcion apo prodhim i imagjinatës sonë. Në këtë mënyrë Hume u ngatërrua, siç e pranon edhe vetë, në shumë vështirësi për të pakapërcyeshme. Paradokset në të cilat përfundoi konceptimi i Hume-it mbi identitetin personal ishin pra rezultat i përpjekjeve këmbëngulëse për të zbatuar në mënyrë rigorozë ose dogmatike disa nga premiset kryesore të të kuptuarit të tij të empiricizmit. Por këto vështirësi rrjedhin në të vërtetë nga paradoksi qendror i konceptimit të Hume-it, i cili konsiston në atë se ai, sikurse edhe Locke-u para tij, u përpoq me këmbëngulje që ta shpjegojë veten me ndihmën e identitetit të kuptuar si njëjtësi. Ai pra këmbëngul se identiteti është në të vërtetë ideja e një objekti që mbetet i pandryshuar për një kohë të caktuar. „Ne kemi ide të qartë të një objekti, shkruan ai, i cili mbetet i pandryshuar dhe i pandërprerë gjatë ndryshimit të supozuar të kohës; dhe këtë ide ne e quajmë ide të *identitetit* ose *njëjtësisë*.”<sup>53</sup> Përpos kësaj, me një anë kemi supozimin se çdo ide rrjedh nga një mbresë e caktuar, ndërsa në anën tjetër kemi hipostazimin metafizik të përshtypjeve të cilat në këtë mënyrë përsendësohen dhe fitojnë ekzistencë të pavarur. Prandaj, identiteti personal mund të ekzistojë vetëm nëse ekziston një përshtypje që duhet të jetë baza e tij dhe e cila duhet të zgjasë gjatë gjithë jetës sonë. Por meqë një mbresë e tillë e përhershme dhe e pandryshueshme nuk është e mundur, sepse të gjitha perceptimet dhe mendimet tona në vetëdijen tonë ndryshojnë me një shpejtësi të paimagjinueshme si në një teatër, atëherë

<sup>50</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, f. 253.

<sup>51</sup> *Ibid.*, f. 259.

<sup>52</sup> *Ibid.*, f. 260.

<sup>53</sup> *Ibid.*, f. 253.

nuk është e mundur as ideja e identitetit personal. Hume-i pra mund ta mendojë veten vetëm si entitet të përsendësuar, i cili, siç e sheh në një masë edhe ai vetë, është i pamundur. Këmbëngulja pra në nocionin e identitetit vetëm si *njëjtësi* (*sameness*), me të cilin bëhen përpjekje të tematizohet problematika e identitetit personal, përfundon te Hume-i në paradoksin e përsendësimit të *ipse* identitetit si *idem* identitet. Por ky kufizim i konceptonit të Hume-it është krejt i kuptueshëm si 'rezultat' i kohës në të cilën ai jetoi dhe i traditës teorike në të cilën ai u formua filozofikisht, nëse kihet parasysh që edhe sot e kësaj dite, siç do të shohim më hollësisht më vonë, një numër i mirë i autorëve që merren me problematikëne identiteteve shpesh bien në këtë paradoks, përkundër faktit se ndërkohë ka pasur një numër përparimesh të rëndësishme teorike në fushën e mendimit filozofik që mundësojnë një zgjidhje më të kënaqshme të këtij problemi.

Përkundër gjithë asaj që u tha ose në pjesën më të madhe pikërisht për shkak të konsekuencës së tij të ndershme në mendime, madje edhe atëherë kur kjo përfundon në një labirint teorik për te të pazgjidhshëm, kritika e Hume-it konceptonit të Locke-ut për identitetin personal, si dhe kontributi i tij origjinal në shqyrtimin e këtij problemi patën një jehonë dhe ndikim të gjerë te shumë autorë që më vonë u morën me këtë çështje. Prandaj është plotësisht e kuptueshme që mendimi i tij lucid mbetet shumë aktual dhe i pranishëm edhe në shqyrtimet bashkëkohore të çështjeve të identitetit personal.

### Aspekte të shqyrtimeve bashkëkohore mbi nocionin e identitetit

Ekziston një pajtim i përgjithshëm në mesin e autorëve që merren me çështje bashkëkohore të identiteteve se Erik H. Erikson ka luajtur një rol qendror në promovimin dhe popullarizimin e nocionit të identitetit në shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike.<sup>54</sup> Në literaturën përkatëse është bërë pothuajse vend i përgjithshëm konstatimi se Erikson për herë të parë promovoi nocionin e identitetit në librin e tij *Childhood and Society (Fëmijëria dhe shoqëria)*, i cili u botua në vitin 1950 në New York. Në fakt, Eriksoni fillimisht këtë nocion e përdori në artikullin "Ego Development and Historical Change", botuar në 1946 në revistën *Psychoanalytic Study of the Child*, 2, fq.359-96.<sup>55</sup> Por meqë kjo revistë e

<sup>54</sup> Katrin Halpern & Žan-Klod Ruano-Borbalan, *Identitet(i), pojedinac, grupa, društvo*, f.18.

<sup>55</sup> Philip Gleason, „American All: World War II and the Shaping of American Identity“,

një profili të ngushtë ka numër shumë të kufizuar lexuesish, artikulli i Eriksonit nuk pati ndonjë jehonë të dukshme. Kështu që mbetet fakti se vetëm botimi i librit *Childhood and Society* pesë vjet më vonë tërhoqi vëmendjen e autorëve të ndryshëm nga shkencat shoqërore për tematizimin e Eriksonit të nocionit të identitetit. Tregimi mbi depërtimin e shpejtë të këtij nocioni në medime masive dhe mbi përdorimin e tij të gjerë jashtakademik, së pari në SHBA e pastaj edhe në pjesët tjera të botës, sot është pak a shumë i njohur.

Çka i kontribuoi difuzionit marramendës planetar të nocionit të identitetit

Ajo që mbetet aktuale është pyetja se çka i kontribuoi depërtimit aq të suksesshëm dhe difuzionit marramendës planetar të këtij nocioni. Ndryshimet e thella dhe të gjithanshme që pësoi shoqëria amerikane gjatë dhe pas Luftës së Dytë Botërore (LDB) dalin si kontekst i përgjithshëm për përgjigje në këtë pyetje. Në kuadër të kësaj, fjala vjen Philip Gleason tërheq vëmendjen në kontributin konkret të shkencave shoqërore për popullarizimin e nocionit të identitetit.<sup>56</sup> Angazhimi i shkencave sociale në mbështetje të përpjekjeve të luftës të shoqërisë amerikane ishte një sfidë e pashembullt dhe një mundësi e jashtëzakonshme për kërkime në fusha të ndryshme. Mes tjerash, e që është me interes të veçantë për shqyrtimin tonë, duhet përmendur zhvillimin e shpejtë të hulumtimeve mbi karakterin kombëtar amerikan. Dhe pikërisht në këtë kontekst Erikson përdor termin "identitet amerikan" si një ekuivalent dhe zëvendësim për "karakterin amerikan" në artikullin e tij "Ego Development and Historical Change" (1946).<sup>57</sup> Ai më vonë e ripunoi këtë artikull dhe e përfshiu në librin *Childhood and Society* me titull „Reflections on American Identity“. Pikërisht ky kapitull i librit të përmendur konsiderohet me rëndësi kyçe për historinë semantike të nocionit të identitetit në SHBA, pasi është botimi i parë i madh që promovon termin "identitet amerikan" si zëvendësim për "karakterin amerikan".<sup>58</sup> Lidhur me këtë, Gleason vëren se "fakti që identiteti mund të përdorej alternativisht për karakter, në një kohë kur hulumtimet mbi karakterin kombëtar ishin jashtëzakonisht të

---

*The Review of Politics*, Vol. 43, No. 4. (Oct., 1981), f.509.

<sup>56</sup> Philip Gleason, „Identifying Identity: A Semantic History“, *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4. (Mar., 1983), f.922.

<sup>57</sup> Philip Gleason, „American All: World War II and the Shaping of American Identity“, *The Review of Politics*, Vol. 43, No. 4. (Oct., 1981), f. 509.

<sup>58</sup> Philip Gleason, „Identifying Identity: A Semantic History“, *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4. (Mar., 1983), f. 926.

popullarizuara, pa dyshim që ndihmoi për të lehtësuar pranimin e tij rapid.<sup>59</sup> Nga ana tjetër, kjo përfshirje e shkencave sociale në përpjekjet e luftës kontribuoi në reputacionin dhe besueshmërinë e tyre të jashtëzakonshme në publik. Gleason mendon se ky reputacion pozitiv i shkencave shoqërore pas LDB ishte një faktor i rëndësishëm në popullarizimin e nocionit të identitetit.<sup>60</sup> „Lidhja e termit identitet me shkencat shoqërore prandaj i kontribuoi shkëlqimit të tij intelektual, duke e bërë pjesë të instrumentariumit konceptual të qasjes që ofronte shpresën më të mirë për zgjidhjen e problemeve që ngarkonin shoqërinë amerikane.“<sup>61</sup> Dhe këto probleme me të cilat u përball shoqëria amerikane pas luftës ishin të shumta. Përshpejtimi i dinamikës edhe ashtu marramendëse të zhvillimit të shoqërisë amerikane gjatë dhe pas LDB do të kontribuojë në ndryshimet strukturore dhe ashpërsimin e problemeve tipike të saj. Përveç problemeve të njohura të ndjenjës së çrrënjësjes karakteristike për një shoqëri emigrantësh siç është ajo amerikane, si dhe nivelit të larta të pasigurisë socio-psikologjike që lidhet me të dhe mobilitetin social, shfaqja e shoqërisë masive do të ashpërsojë problemet e atomizimit shoqëror dhe ndjenjat e izolimit, dezorientimit dhe përhumbjes. *Kriza e identitetit*, si një koncept kyç i veprës së Eriksonit, erdhi si fjala e shumëpritur e duhur për tematizimin e këtyre problemeve të ashpra të shoqërisë amerikane të pasluftës. Fakti që problemet e përmendura më lart prekën veçanërisht gjeneratën e re të pasluftës, dhe se Erikson përdori nocionin *kriza e identitetit* para së gjithash për të tematizuar problemet e socializimit të të rinjve, e bëri këtë koncept edhe më të pranueshëm për shoqërinë amerikane.

Në veprën e tij të njohur *Culture as History: The transformation of American society in twentieth century* Warren I. Susman e përshkruan kështu këtë moment të historisë kulturore amerikane: "Periudhës nga 1939 deri më 1940 nuk ka nevojë t'i gjesh një emër. Ajo ishte një epokë e vetëdijshme që e shihte veten si një kohë ankthi. Interesimi i madh për moralin, identitetin dhe karakterin kombëtar çoi në një interes të madh për mitin, në kërkimin e pavetëdijes kolektive. Kështu që për atë kohë ne mund të flasim si për epokën e Jungut. Nga fundi i viteve 1940 e deri në fund të viteve 1950, problemi u përcaktua në thelb ndryshe - ai u shndërrua në çështje të identitetit personal. Kështu që ne, pra, atë kohë do të mund ta quanim epokë të Erik Eriksonit."<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., f. 922.

<sup>61</sup> Ibid., f. 923.

<sup>62</sup> Voren Sasman, *Kultura kao istorija: Preobražaj američkog društva u XX veku*, Pečat,

Për shkak të ndikimit të tij kaq të madh, Erikson u quajt edhe arkitekt<sup>63</sup> ose baba i identitetit në kuptimin modern të fjalës.<sup>64</sup> Megjithatë, përveç Eriksonit, i cili luajti një rol qendror, kishte edhe autorë të tjerë që kontribuan në tematizimin dhe popullarizimin e çështjeve të identitetit. Mes të tjerëve këtu duhet përmendur David Reisman (*The Lonely Crowd*, 1950), Gordon Alport dhe Nelson Foot, të cilët përdorin nocionin identifikim, dhe Robert K. Merton me teorinë e tij të grupeve të referencës.<sup>65</sup> Për depërtimin e nocionit të identitetit në mendimin sociologjik amerikan kontribut që vlen të përmendet dha i ashtuquajtimi grup i interakcionistasve, e posaçërisht përfaqësuesi i tyre më i njohur në atë kohë Erving Goffman me veprën e tij *Stigma- Notes on the Management of Spoiled Identity*(1963).

### Identiteti i pakapshëm i gjithpranishëm

Historia e mëvonshme e nocionit të identitetit është një histori e përshpejtimit progresiv të përhapjes dhe popullarizimit të këtij termi jo vetëm në shkencat shoqërore dhe fushat jashtakademike të jetës publike në SHBA, por po ashtu edhe në vendet e tjera perëndimore të zhvilluara e pastaj edhe më gjerë. Por me një shpejtësi jo më të vogël se kjo përhapje marramendëse e modës së identitetit shkonte edhe rritja e konfuzionit semantik rreth këtij nocioni. Që në fillimet e popullarizimit të fjalës identitet, vetë Erik Erikson e pa të nevojshme të tërhiqte vërejtjen se termi po përdorej në kuptime që nuk përputheshin me përkufizimin e tij të këtij nocioni.<sup>66</sup> Gjatë përshpejtimit të mëvonshëm gjithnjë e më të madh të dukurisë së popullarizimit të konceptit të identitetit, u shumëfishuan edhe këto probleme të moskuptimit dhe konfuzionit rreth identitetit. Kështu në fillim të viteve 1980, Philip Gleason paralajmëronte se ky term i gjithëpranishëm ishte bërë i pakapshëm.<sup>67</sup> Shqetësim të ngjashëm do të shprehte më vonë James D. Fearon, i cili, pasi vërente se me gjithë "rritjen e pafund të interesit të gjerë (në shkencat shoqërore dhe disiplinat

---

Beograd 1987, f. 437.

<sup>63</sup> L. J. Friedman, *Identity's architect: A biography of Erik H. Erikson*, Free Association Books, London 1999.

<sup>64</sup> *Identitet(i)*, f. 19.

<sup>65</sup> *Ibid.*, f. 20.

<sup>66</sup> E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, W. W. Norton & Company, New York – London 1994, f. 15-25.

<sup>67</sup> Philip Gleason, „Identifying Identity: A Semantic History“, *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4. (Mar., 1983), f. 910.



humanistike -I. B.) rreth 'identitetit', vetë nocioni mbetet një lloj enigme".<sup>68</sup> Duke pasur parasysh përdorimin e gjerë të këtij termi në të gjitha shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike, kjo situatë sipas Fearon është në kufij të skandalit.<sup>69</sup> Pothuaj në të njëjtën kohë Roger Brubaker dhe Frederick Cooper do të botojnë artikullin e njohur "Beyond 'identity'", ku në mënyrën më të ashpër kritikojnë autorët nga të gjitha fushat e mendimit shoqëror, të cilët në mënyrë jokritike përdorin termin identitet për çdo gjë dhe gjithçka.<sup>70</sup> Pasi vërejnë se shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike i janë "dorëzuar" fjalës "identitet", ata argumentojnë se përdorimi jokritik i këtij nocioni të pasaktë shumëkuptimor për probleme dhe situata të analizave shkencore nga më të ndryshmet ka pasoja të rënda për vetë këto shkenca dhe objektin e tyre.<sup>71</sup> "Nëse identiteti është gjithkund, - shkruajnë ata, - ai nuk është askund".<sup>72</sup> Brubaker dhe Cooper tregojnë me shembuj të shumtë se për probleme dhe situata specifike shumë më të sakta dhe më produktive për analizën shkencore janë konceptet tjera adekuate sesa termi i gjithëpranishëm i identitetit. Sepse "nuk mund t'i kontribuojë saktësisë së analizës përdorimi i të njëjtës fjalë për skajshmëritë e përsendësimit e fluiditetit, dhe të çdo gjëje që ndodhet ndërmjet tyre".<sup>73</sup> Prandaj këta autorë propozojnë që shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike të ndërpresin përdorimin jokritik të termit 'identitet' për gjithçka dhe çdo gjë, dhe që në vend të tij të përdorin nocione të tjerë që janë më adekuate për problemet specifike të analizës së tyre. "Tani është koha që të shkohet përtej 'identitetit' - përfundojnë Brubaker dhe Cooper - jo në emër të ndonjë universalizmi imagjinar, por në emër të qartësisë konceptuale që është e nevojshme për analizat sociale dhe mirëkuptimin politik."<sup>74</sup> Por kjo kritikë lucide e këtij përdorimi të gjithkundshëm jokritik të fjalës identitet, përkundër jehonës së saj të gjerë në qarqet akademike, mbeti vetëm një klithmë dëshpëruese në shkretëtirë.

<sup>68</sup> James D. Fearon, „What is Identity (As We Now Use the Word)?“, Stanford University, November 3, 1999. Dostupno u: <https://web.stanford.edu/group/fearon-research/cgi-bin/wordpress/wp-content/uploads/2013/10/What-is-Identity-as-we-now-use-the-word-.pdf> Vizituar: 10. 05. 2006.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Roger Brubaker & Frederick Cooper, "Beyond 'identity' ", *Theory and Society* 29: 1-47, 2000.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid., f. 1.

\* Për shkak të hapësirës së kufizuar, këtu nuk janë përfshirë pjesët që trajtojnë qasjen psikologjike dhe rrymën sociologjike të shqyrtimeve bashkëkohore të identiteteve sociale.

<sup>73</sup> Ibid., f. 36.

<sup>74</sup> Ibid.

Sepse, ajo natyrisht nuk mundi të ndikonte që të ndërpritet me këtë mode të çuditshme të identitetit në shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike. Xhindi i "identitetit" ishte liruar prej kohësh nga shishja,<sup>75</sup> kështu që me sa duket nuk ka asnjë mënyrë për ta mbyllur përsëri atje ku ishte. Në të vërtetë, gjithë këto vite pasi Brubaker dhe Cooper provuan të pamundurën, hiperprodhimi i literaturës mbi identitetin për çdo ditë po fitonte në përsheptim. Siç shkruante S. Hall, sot njëmend mund të flitet për një shpërthim të vërtetë diskursiv mbi problematikën e identitetit.<sup>76</sup> Kështu, fjala vjen, një bibliografi e librave mbi identitetin e botuar më 2004, në 292 faqe përmban rreth 4250 tituj vetëm në angleze.<sup>77</sup> Sot vërtetë mund të thuhet se identiteti është bërë koncept kyç ose qendror në shkencat e shumta sociale dhe fusha të ndryshme të hulumtimeve, që nga sociologjia deri te marketingu.

Në vijim ne do të ndalemi në disa aspekte të shqyrtimeve bashkëkohore të çështjeve të identiteteve, ashtu siç janë artikuluar nga ana e disa autorëve relevantë.\*

### Kontributi i filozofisë në shqyrtimet mbi identitetet sociale

Edhe pse filozofia ka një traditë shumëshekullore të shqyrtimit të shumanshëm të konceptit të identitetit që shkon të paktën deri te Aristoteli, tematizimi fillestar bashkëkohor dhe diskutimi i problematikës së identiteteve shoqërore nisi, siç kemi parë, në gjysmën e dytë të shekullit të kaluar në kuadër të psikanalizës.

Në ndonjë përpjekje eventuale për të shpjeguar këtë dukuri, në shikim të parë të çuditshme, do të duhej të kihet parasysh para së gjithash karakteri i traditës filozofike të shqyrtimit të kategorisë së identitetit. Siç u përmend më herët, historia e gjatë e shqyrtimit të çështjeve të identitetit në traditën e filozofisë perëndimore që nga Aristoteli deri më sot është në pjesën më të madhe histori e nocionit të identitetit si kategori logjike, ontologjike dhe epistemologjike. Mirëpo kjo traditë vështirë se mund të ishte frymëzuese për shqyrtimin e problematikës së identiteteve sociale. Një përjashtim i rëndësishëm nga kjo traditë është historia e shqyrtimit të identitetit personal. Por kjo traditë e rëndësishme teorike që fillon me

<sup>75</sup> R. Jenkins, *Social identity*, Routledge, London and New York, f. 9.

<sup>76</sup> S. Hall, "Introduction: Who needs 'Identity'?" in Stuart Hall and Paul du Gay, *Questions of Cultural Identity*, SAGE Publications, London - New Delhi, 2005, f. 1.

<sup>77</sup> Tuen A. Van Dijk, *Books on Identity, Bibliography*, April 2004. Gjetet në: <http://www.discourses.org/Bib/Identity.htm> Vizituar: 30.04. 2008.

Locke-un dhe vazhdon edhe sot e kësaj dite, gjithashtu nuk ishte nxitëse në inicimin e shqyrtimit të problematikës së identiteteve sociale në shekullin e 20-të, përkundër faktit se këto shqyrtime filluan pikërisht me tematizimin e çështjes së identitetit personal nga Eric H. Erikson. Arsyen e kësaj, sipas të gjitha gjasave, duhet kërkuar në faktin se tradita anglo-saksone e shqyrtimit të çështjeve të identitetit personal në vazhdë të Locke-ut insistoi me kokëfortësi autistike në nocionin abstrakt metafizik të personit që i ngjan një monade të izoluar e të mbyllur dhe pa asnjë marrëdhënie me mjedisin e tij shoqëror. Por, siç vërente R. Jenkins, ky konceptcion i identitetit personal të mishëruar në një vete të izoluar nga bota njerëzore e njerëzve të tjerë thjesht nuk mund të jetë një premisë që ka kuptim.<sup>78</sup>

Nga ana tjetër, nëse shohim me vëmendje pikëpamjet e disa prej filozofëve më të rëndësishëm të shekullit 20, të cilët shqyrtuan çështjet e identitetit jashtë traditave teorike të lartpërmendura, na duhet të konstatojmë se as ato nuk mund të ishin pikënisje veçanërisht produktive për tematizimin eventual të problematikës së identiteteve shoqërore.

Fjala vjen, te **Ludwig Wittgenstein** gjejmë një pozicion intrigues të skajshëm mbi këtë çështje. Në të vërtetë, në veprën e tij të famshme *Tractatus Logico-Philosophicus* ai shkruan: «Meqë ra fjala: është e pakuptimtë të thuash për *dy* gjëra se janë identike, dhe të thuash për *një* se është identike me veten nuk do të thotë asgjë.»<sup>79</sup> Pra, çështja e identitetit është një çështje e pakuptimtë ose inekzistente.

Një ekstrem të kundërt për këtë çështje ne kemi në konceptcionin e **Martin Heidegger-it**, për të cilin identiteti është kategoria më e lartë ontologjike. Në artikullin e tij të famshëm “Parimi i identitetit” ai zhvillon të kuptuarit e tij për këtë çështje duke ju referuar Parmenidit. Ai kritikon metafizikën, e cila sipas tij “paraqet identitetin si një tipar themelor të qenies”. Sipas tij, megjithatë fragmenti i Parmenidit “to gar auto noein estin te kai einai” (“E njëjta është pra të menduar dhe qenie.”) “thotë diçka tjetër, pra: Qenia - me të menduarit - i përket të njëjtës”.<sup>80</sup> Heidegger shkruan: “Ne duhet të pranojmë: Në agim të mendimit, shumë kohë para se ai të vinte deri te parimi i identitetit, flet identiteti vetë, dhe atë në thënien që thotë: Të menduarit dhe qenia i përkasin të njëjtës dhe janë kjo e njëjtë.”<sup>81</sup> Ose me fjalë të tjera: “Qenia me të menduarit i përket identitetit.”<sup>82</sup> Në të

<sup>78</sup> Richard Jenkins, *Social Identity*, Routledge, London – New York, 2005, f. 18.

<sup>79</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, “Veselin Masleša” – “Svjetlost”, Sarajevo, 1987, f. 139 (5.5303).

<sup>80</sup> Martin Heidegger, *Kraj filozofije i zadaća mišljenja*, Zagreb, 1996, f. 287-288.

<sup>81</sup> *Ibid.*, f. 288.

<sup>82</sup> *Ibid.*, f. 295.

vërtetë, megjithëse Heidegger i referohet me këmbëngulje Parmenidit gjatë zhvillimit të konceptit të tij të identitetit, pikëpamja e tij të kujton më shumë konceptin e Schelling të identitetit absolut.<sup>83</sup> Sidoqoftë, pikëpamja e Heidegger-it nuk mund të jetë me ndonjë dobi me rastin e shqyrtimit të çështjeve të identiteteve shoqërore.

Megjithatë, në mesin e filozofëve më të rëndësishëm të shekullit 20 kishte edhe të tillë që gjithsesi patën kuptim për dimensionet shoqërore dhe historike të çështjeve të identitetit. Këtu para së gjithash duhet përmendur **Theodor Adorno**, i cili sipas disa autorëve është përfaqësuesi më brilant dhe më i gjithanshëm i të ashtuquajturës Shkolla e Frankfurtit.<sup>84</sup> Aspekte të ndryshme të konceptit të identitetit mund të hasen në pothuajse të gjitha veprat e shumta të Adornos, qoftë si aspekte të çështjeve të tjera,<sup>85</sup> qoftë të tematizuara në mënyrë eksplicite si çështje të rëndësishme apo jetike të mendimit dhe civilizimit perëndimor. Ne do t'ju kushtojmë vëmendje të veçantë këtyre të fundit, përkatësisht librave *Dialektika e iluminizmit*,<sup>86</sup> të cilën Adorno e shkroi së bashku me **Max Horkheimerin**, *Terminologjia filozofike*,<sup>87</sup> dhe posaçërisht veprës së tij *Dialektika negative*,<sup>88</sup> e cila ka rëndësi qendrore jo vetëm për çështjet e identiteteve, por edhe për filozofinë e Adornos në përgjithësi.<sup>89</sup>

Kështu në *Dialektikën e iluminizmit* theksohet qartë karakteri shoqëror dhe historik i identitetit. Në të vërtetë, në kuadër të shqyrtimit të historisë së kundërthënshme të iluminizmit europian që nga Homeri deri në shoqërinë moderne, në këtë libër i kushtohet vëmendje edhe procesit historik të individualizimit, domethënë zhvillimit të unit ose vehtes/personit. Me këtë rast, Horkheimer dhe Adorno theksojnë qartë se vetja është një kategori historike, d.m.th. rezultat i zhvillimit historik. "Njerëzimi duhej të kalonte nëpër gjëra të tmerrshme," shkruajnë ata, "përpara se të krijohej uni, karakteri

<sup>83</sup> Shih për shembull: Schelling, *Sistem transcendentnog idealizma*, Naprijed, Zagreb, 1986.

<sup>84</sup> Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford – New York, 1995, f. 7.

<sup>85</sup> Shih për shembull: Theodor W. Adorno, *Tri studije o Hegelu*, IP „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1972;

Theodor W. Adorno, *Estetička teorija*, Nolit, Beograd, 1979; Theodor W. Adorno, *Minima Moralia, Refleksije iz oštećenog života*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1987.

<sup>86</sup> Max Horkheimer -Theodor Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva, Filozofski fragmenti*, „Veselin Masleša“, Sarajevo, 1974.

<sup>87</sup> Teodor V. Adorno, *Filozofska terminologija, Uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986.

<sup>88</sup> Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979.

<sup>89</sup> Peter Schiefelbein, „Adorno's Negative Dialectics“, Chapter 6 in: Willem van Reijen, *Adorno: An Introduction*, Pennbridge Books, Philadelphia, 1992, f.61.

identik, burrëror, i frikshëm i njerëzve, dhe diçka nga kjo përsëritet në çdo fëmijëri. Përpjekja për të mbajtur atë "unë" e ndjek atë në çdo fazë të zhvillimit të tij, dhe gjithnjë joshja për ta humbur atë ka qenë e lidhur me vendosmërinë e verbër për ta ruajtur atë."<sup>90</sup> Heroi i parë evropian i kësaj drame historike është Odiseu i Homerit. "Në një mori rreziqesh vdekjeprurëse që duhej të kalonte, në të forcohet uniteti i jetës së tij, identiteti i personit."<sup>91</sup>

Illuminizmi duhej t'i çlironte njerëzit. Ky ishte qëllimi i tij. "Programi i iluminizmit ishte të çlirojë botën nga magjepsja".<sup>92</sup> Por, "bota e iluminuar deri në fund po shkëlqen në shenjë të së keqes triumfuese".<sup>93</sup> Duke u udhëhequr nga logjika e sundimit të natyrës ai e tradhtoi veten. Sepse "çdo përpjekje për të thyer detyrimin natyror duke shkatërruar natyrën vetëm ngatërrohet edhe më thellë në shtrëngimin natyror".<sup>94</sup> Kështu, sipas Horkheimerit dhe Adornos, "iluminizmi, pa konsideratë për vetveten, ka shkatërruar edhe mbetjen e fundit të vetëdijes së vet".<sup>95</sup> Ose me fjalë të tjera: "Në rrugën e shkencës moderne njerëzit po heqin dorë nga kuptimi".<sup>96</sup>

Në kontekst të këtij zhvillimi të historisë së iluminizmit evropian, zhvillohet edhe procesi i kundërtshëm i individualizimit, domethënë zhvillimi i vetes ose identitetit personal. Në të vërtetë, "rendi aktual i jetës nuk i lë vetes asnjë hapësirë të lirë për konsekuenca shpirtërore." Si rezultat, shoqëria e sotme prodhon pasues "pa vete vetanake". Prandaj, autorët e *Dialektikës së iluminizmit* mund të konkludojnë: "Rënia e sotme e individualitetit, jo vetëm që na mëson se kjo kategori duhet të kuptohet historikisht, por gjithashtu zgjon dyshimin edhe në esencën e tij pozitive."<sup>97</sup> Pra, "individualiteti është gjithashtu rezultat pikërisht i atyre mekanizmave nga të cilët njerëzimi duhet të emancipohet."<sup>98</sup> Ose me fjalë të tjera: "Individ i ngurtësuar është diçka më e mirë vetëm kundrejt një shoqërie të ngurtësuar, e jo absolutisht."<sup>99</sup>

Adorno i kushton mjaft vëmendje nocionit të identitetit edhe në

<sup>90</sup> M. Horkheimer –T. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, f. 47.

<sup>91</sup> *Ibid.*, f. 45-46.

<sup>92</sup> *Ibid.*, f. 17.

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 27.

<sup>95</sup> *Ibid.*, f. 18.

<sup>96</sup> *Ibid.*, f. 19.

<sup>97</sup> *Ibid.*, f. 263.

<sup>98</sup> *Ibid.*

<sup>99</sup> M. Horkheimer –T. Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva*, f. 264.

librin e tij *Terminologjia filozofike* që u botua pas vdekjes së tij. Aty ai kritikon atë që ai e quan mendim i identitetit, i cili sipas tij është pozicion i idealizmit. “Gjithkund ku unë vendos identitetin, shkruan Adorno, ku unë filloj nga identiteti, atje unë pohoj se të menduarit dhe qenia, kështu thuhet në interpretimin e asaj thënies së diskutueshme të Parmenidit, janë e njëjta gjë.(...) Të menduarit e identitetit në të vërtetë do të thotë primat i subjektivitetit. Ky, pra, është ky nocion eksplicit i idealizmit, i cili, kuptohet, shkon shumë më larg sesa një shkollë e thjeshtë filozofike; ...”<sup>100</sup> Por Adorno zhvillon kritikën e tij për identitetin para së gjithash në shembullin e idealizmit gjerman. Mirëpo kritikën më e plotë dhe më radikale të kësaj tendence të mendimit të identitetit Adorno e zhvillon në veprën e tij *Dialektika negative*, të cilën e botoi në vitin 1966. Kjo tendencë e të menduarit të identitetit është e pranishme në të gjithë traditën e mendimit evropian perëndimor, por Adorno i kushton vëmendje të veçantë idealizmit klasik gjerman, dhe brenda kësaj filozofie të identitetit, kritika e tij përqendrohet në Hegeli, "dialektika e të cilit dëshironte të kishte gjithçka, dëshironte të ishte edhe *prima philosophia*, dhe në parimin e identitetit, subjektivitetit absolut, vërtetë ashtu edhe ishte.”<sup>101</sup>

Kritika e Adornos është dialektike, por dialektika tek ai ka një kuptim tjetër krahasuar me traditën e mëparshme. Që në fillim të librit të tij ai thekson: “Formulimi 'dialektikë negative' bie ndesh me traditën. Dialektika qysh te Platoni synon që përmes mohimit si mjet i të menduarit të krijojë diçka pozitive; kjo më vonë do të shprehet në mënyrë të thuktë me figurën e mohimit të mohimit. Ky libër kërkon ta çlirojë dialektikën nga esenca e tillë afirmative, pa e humbur me këtë rast përcaktueshmërinë e saj. Një nga synimet e këtij libri është të zhvillojë titullin e tij paradoksal.”<sup>102</sup> Për dallim nga kjo traditë, Adorno i kushton vëmendje asaj që është negative, joidentike. Në këtë mënyrë, ai ekspozon paqëndrueshmërinë e mendimit identifikues, i cili synon që me çdo kusht të përfshijë me forcë brenda identitetit shtrëngues atë që është individuale, e veçantë, negative ose joidentike. Prandaj, dialektika e tij është negative. "Emri i saj para së gjithash tregon vetëm për atë se objektet nuk shteren nga nocioni i tyre, se dalin kundërthënie me normën e trashëguar *adaequatio*.”<sup>103</sup> Pra: “Dialektika është një vetëdije e konsekuente e jo-

<sup>100</sup> Teodor V. Adorno, *Filozofska terminologjia, Uvod u filozofiju*, Svjetlost, Sarajevo, 1986, f. 268.

<sup>101</sup> T. Adorno, *Negativna dijalektika*, f. 49.

<sup>102</sup> *Ibid.*, f. 23.

<sup>103</sup> *Ibid.*, f. 26.

identitetit. Ajo nuk merr ndonjë qëndrim paraprakisht."<sup>104</sup> Ose me fjalë të tjera: "Nepërka e dialektikës negative është e pozicionuar ashtu që ta kthejë kahen e kësaj konceptësie, ta kthejë atë kah joidentikja. Përmes të kuptuarit të karakterit konstituiv të asaj të pakonceptueshmes në nocion thuhet identiteti shtrëngues që nocioni sjell pa një reflektim të tillë ndalues."<sup>105</sup> Sipas Adornos, në këtë do të duhej të konsistonte interesi ose detyra e filozofisë në kohën tonë: "Filozofia, duke pasur parasysh gjendjen historike, gjen interesin e saj të vërtetë atje ku Hegeli, në përputhje me traditën, e deklaroi veten të pa interesuar: në jokonceptualen, individualen dhe të veçantën; në atë që qe nga Platoni u hodh poshtë si e përkohshme dhe e parëndësishme, dhe së cilës Hegeli i vendos etiketën e ekzistencës përtace."<sup>106</sup> Duke zhvilluar kritikën e tij, Adorno në çdo rast thekson qartë ndryshimin midis pozitës së tij kundrejt Hegelit. Për të, dialektika si procedurë do të thotë të mendosh përmes kundërthëniesh. "E dialektika e tillë nuk është më e përputhshme me Hegelin. Lëvizja e saj nuk synon identitetin në diferencimin e secilit objekt nga nocioni i tij; për më tepër identiteti për të është i dyshimtë."<sup>107</sup> Në të vërtetë, pasi në një vend tjetër nënvizon se ideja e dialektikës së tij negative "emërton diferencimin kundrejt Hegelit",<sup>108</sup> ai shpjegon: "Tek ai identiteti dhe pozitiviteti koincidojnë; përfshirja e gjithçkaje joidentike dhe objektive në subjektivitet, të zgjeruar dhe të ngritur në frymë absolute do të duhej të rezultonte me pajtim."<sup>109</sup> Por kjo tendencë në të vërtetë arrin të kundërtën, d.m.th., ajo riprodhon dhe forcon kundërthënien dhe antagonizmin." Pikërisht parimi i pangopshëm i identitetit, vazhdon Adorno, për shkak se errëson atë që është e kundërthënshme, përjetëson antagonizmin. Ajo që nuk toleron asgjë që është e ndryshme nga ajo minon pajtimin, duke e konsideruar në mënyrë të padrejtë veten si një pajtim të tillë. Dhuna e barazimit riprodhon atë kundërthënie që ajo kërkon të fshijë."<sup>110</sup>

Adorno ndjek këtë tendencë të të menduarit të identitetit edhe në filozofinë e shekullit 20 në shembullin e disa prej autorëve më të njohur si Husserl, Heidegger, Sartre.

Siç mund të shihet, Adorno dhe Horkheimer tematizuan çështjet e identiteteve pothuaj në të njëjtën kohë kur e bëri këtë Erik Erikson. Për më

<sup>104</sup> T. Adorno, *Negativna dijalektika*, f. 27.

<sup>105</sup> *Ibid.*, f. 33.

<sup>106</sup> *Ibid.*, f. 29.

<sup>107</sup> *Ibid.*, f. 130.

<sup>108</sup> *Ibid.*, f. 128.

<sup>109</sup> *Ibid.*

<sup>110</sup> *Ibid.*

tepër, atyre duhet t'u njihet përparësia e caktuar kohore, sepse ata shkruan *Dialektikën e iluminizmit* më 1944 dhe e botuan atë më 1947, pra disa vjet para librit të Eriksonit *Fëmijëria dhe shoqëria* (1950). Mirëpo, edhe pse libri i tyre kishte jehonë të konsiderueshme në qarqet akademike, ai pati shumë më pak ndikim në debatin e mëvonshëm mbi identitetet shoqërore krahasuar me librin e lartpërmendur të Eriksonit, i cili sipas historianëve ishte me rëndësi vendimtare për fillimin e shqyrtimit të kësaj problematike në shkencat shoqërore dhe disiplinat humanistike në gjysmën e dytë të shekullit të 20-të. Në të vërtetë, përkundër faktit se problematika e individualizimit dhe identitetit personal është një nga linjat kryesore të shqyrtimit në *Dialektikën e iluminizmit*, ajo u zhvillua në një nivel të tillë teorik që me sa duket nuk ishte veçanërisht i receptueshëm për komunitetin e gjerë akademik në ShBA. Përveç kësaj, edhe pse Horkheimer dhe Adorno shkruan këtë vepër të përbashkët gjatë qëndrimit në SHBA, dhe se me këtë rast ata morën parasysh plotësisht situatën e shoqërisë amerikane (për shembull, shqyrtimi i industrisë kulturore që është një nga temat kryesore të këtij libri ka parasysh para së gjithash 'përvojën amerikane'), ata e vendosën shqyrtimin e tyre të *Dialektikës së iluminizmit*, përfshirë çështjet e individualizimit dhe të identitetit personal, brenda një konteksti më të gjerë historik të mendimit dhe civilizimit perëndimor.

Nga ana tjetër, Erikson në librin e tij *Fëmijëria dhe shoqëria*, ka parasysh para së gjithash situatën e shoqërisë bashkëkohore amerikane. Me sa duket, psikoanaliza e tij megjithatë kishte instrumentarium më të përshtatshëm konceptual për të identifikuar dhe artikuluar problemin e identitetit ashtu si shfaqej ai atëherë në formën e një krize të identitetit në shoqërinë e atëhershme amerikane.

Vështirësi edhe më të mëdha me receptimin do të ketë më vonë *Dialektika negative*. Në fakt, madje edhe disa nga ithtarët ose recensentët dashamirës të Adornos kanë vërejtur se kjo vepër është një lektyrë 'pakëndshëm' e vështirë.<sup>111</sup> Sa u përket kritikëve të Adornos, shembull tipik është Leszek Kolakowski, i cili shkroi se *Dialektika negative* është "antinomi e mishëruar: një libër filozofik për pamundësinë e shkrimit të një libri filozofik", ose "një simptomë e shpërbërjes së plotë të formës letrare".<sup>112</sup> Por arsyeja e vërtetë për acarimin e këtyllët ë Kolakowskit në të vërtetë me sa duket qëndron në pozicionin e dialektikës negative të Adornos. Pas përpjekjes së paraqitjes së konceptcionit të Adornos, e cila jo rrallë është simplifikuese dhe jokorrekte, Kolakowski përfundon: "Në

<sup>111</sup> Shih p.sh.: Nadežda Čačinović, „Pozicija Adornove *Negativne dijalektike*“, në: Theodor Adorno, *Negativna dijalektika*, BIGZ, Beograd, 1979, f. 5-20.

<sup>112</sup> Leszek Kolakowski, *Glavni tokovi marksizma*, Tom III, BIGZ, Beograd, 1985, f. 405.



realitet, nëse do të donim të nxirrnim direktiva intelektuale dhe praktike nga kjo filozofi, ato do të mund të përmblihdeshin kështu: 'ne duhet të mendojmë shumë intensivisht, por të mos harrojmë se në të menduar nuk kemi nga çfarë të fillojmë' dhe 'që duhet të luftojmë me përsendësimin dhe vlerën e këmbimit'.<sup>113</sup> Natyrisht, një prezantim i këtillë i thjeshtëzuar i autorëve filozofikë domosdo do të nxiste kritika të shumta.<sup>114</sup> Por, me sa duket, Kolakowski nuk ishte i shqetësuar për kritikën e mundshme të qasjes së tij të këtillë thjeshtëzuese ndaj njërit prej librave më të rëndësishëm filozofikë të shekullit të 20-të, por para së gjithash ai kishte parasysh atë publik që vlerësonte pikërisht këtë lloj 'përpunimi' të Adornos dhe autorëve të tjerë të proveniencës së majtë.<sup>115</sup> Në të vërtetë, acarimi i Kolakowski-t dhe rrjedhimisht paraqitja simplifikuese dhe karikaturuese e konceptcionit të Adornos mbi dialektikën negative është plotësisht i kuptueshëm, nëse kemi parasysh se ajo goxha mirë qëllon qasjen dhe pozicionin e këtillë të autorit të *Rrjedhave kryesore të marksizmit*. Adorno me sa duket kishte parasysh pikërisht këtë lloj kritike ndaj pozicionit të tij kur shkruante: "Dialektika që nuk është më 'e përforcuar' me identitet provokon kundërshtime; aty ku nuk është fjala për mungesë të dheut, e ky kundërshtim njihet nga frytet e tij fashiste, flitet për nxitje të marramendjes."<sup>116</sup>

Siç e dimë, pothuaj që nga fillimi i debatit për çështjet e identitetit, nga kjo problematikë u intriguan shkencat e ndryshme shoqërore, para së gjithash sociologjia, studimet mbi nacionalizmin dhe etnicitetin, politikologjia, antropologjia, studimet kulturore dhe të medias, etj., të cilat së shpejti filluan të dominojnë shqyrtimet bashkëkohore mbi

<sup>113</sup> L. Kolakowski, *Glavni tokovi marksizma*, f. 416.

<sup>114</sup> Në hapësirën gjuhësore kroate vlen të përmendet punimi i Lino Veljak-ut „Kolakowski: jedan primjer kritike Marxa i marksizma“, në të cilin ai analizon hollësisht këtë qasje simplifikuese nga pozitat e arsyes së shëndoshë ndaj Marxit dhe autorëve tjerë të traditës marksiste.

Shih: Lino Veljak, *Horizont metafizike: Prilog kritici ideologijske svijesti*, Hrvatsko filozofsko društvo, Zagreb, 1988, f. 91-105.

<sup>115</sup> Kështu, fjala vjen A. J. Ayer e lavdëron si arritje qasjen e këtillë të Kolakowkit kur vendimin e tij që në librin e vet *Philosophy in the Twentieth Century* të mos përfshijë asnjë autor të 'neo-marksizmit' e arsyeton me këto fjalë: "E nëse nuk kam thënë asgjë për neo-marksizmin, kjo nuk është për atë se nuk kam arritur të gjej asgjë të vlefshme në shkrimet e filozofëve të tillë siç janë Georg Lukacs dhe Lucien Goldman, por për atë se kam konsideruar se unë nuk jam në gjendje të bëj asgjë më mirë sesa përpunimi i këtyre autorëve që Leszek Kolakowski ka zhvilluar në vëllimin e tretë të *Rrjedhave kryesore të marksizmit*." (A.J. Ayer, *Philosophy in the Twentieth Century*, UNWIN Paperbacks, London-Sydney-Wellington, 1982, f. viii.)

<sup>116</sup> T. Adorno, *Negativna dijalektika*, f. 47.

problematikën e identiteteve sociale. Filozofia me sa duket fillimisht ishte skeptike ose e rezervuar ndaj kësaj mode të re fascinuese të identitetit. Mirëpo tematizimet dhe shqyrtimet e mëvonshme të çështjeve të identiteteve nga autorë të shumtë filozofikë, si Paul Ricoeur, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Michel Foucault, Jacques Derrida, dhe të tjerë, kanë dhënë një kontribut shumë të rëndësishëm në debatin bashkëkohor mbi këtë problematikë.

**Jürgen Habermas** është një nga filozofët e parë të rëndësishëm që do të përfshihet në këtë dialog mbi problematikën e identiteteve shoqërore me autorë të disiplinave të ndryshme akademike dhe orientimeve teorike. Nga njëra anë, në disa aspekte, Habermas vazhdon në gjurmë të preokupimeve problemore të Horheimerit dhe Adornos, siç janë, për shembull, vijat tematike të individualizimit, identitetit personal, ose çështja e mundësisë së identitetit social racional. Por në të njëjtën kohë, dhe pikërisht në shqyrtimet e tij për disa nga këto çështje, ai largohet nga themeluesit e teorisë kritike dhe pranon hapur ose thekson dallimin e qasjes së tij për këto çështje në raport me paraardhësit e tij, e para së gjithash në raport me Adornon. Kështu, që në fillim të tekstit "Zhvillimi i moralit dhe identiteti i vetes",<sup>117</sup> pasi që kalimthi distancohet në mënyrë kritike nga dy deklaratat të Marcuses dhe Adornos mbi rënien e individit në shoqërinë bashkëkohore, ai shkruan: "Unë nuk do ta shtjelloja në këtë pikë tezën mbi fundin e individit; më duket se Adorno dhe Marcuse kanë lejuar që një vëzhgim tepër i thuktë dhe një interpretim tepër i thjeshtuar i tendencave të caktuara t'i çojnë ata në atë që të zhvillojnë një pandan të majtë të teorisë dikur të preferuar të sundimit totalitar. Unë po i përmend deklaratat e tilla vetëm për të kujtuar sesi teoria kritike e shoqërisë mbahet fort pas nocionit të vetes autonome edhe atëherë kur paraqet prognozë të zymtë se kjo vete po humbiste bazën e saj."<sup>118</sup> Po kështu, sipas Habermasit, "Adorno gjithmonë ka refuzuar të shpjegojë drejtpërdrejt përmbytjen normative të nocioneve themelore kritike. Ai e konsideronte pozitivitetin të rremë të shprehte se nga çka përbëhen strukturat që në një shoqëri totale atrofizohen te uni/vetja."<sup>119</sup> Por edhe pse Adorno "kishte arsye të mira për refuzimin e tij për të përmbushur kërkesën për një version pozitiv të emancipimit shoqëror dhe autonomisë së vetes,"<sup>120</sup> ai megjithatë nuk i rezistoi

<sup>117</sup> Jürgen Habermas, *Prilog kritici istorijskog maerjalizma*, Veselin Masleša, Sarajevo, 1985, f. 53-82.

<sup>118</sup> *Ibid.*, f. 55-56.

<sup>119</sup> *Ibid.*, f. 56.

<sup>120</sup> *Ibid.*

gjithmonë asaj "që për qëllim kritik të arsyetohen nocionet e përdorura."<sup>121</sup> Si shembull ai citon pasazhin e mëposhtëm nga *Dialektika negative*: "Subjektet janë të lira, sipas modelit të Kantit, nëse janë të vetëdijshëm, nëse janë identikë me veten e tyre; dhe në një identitet të tillë ata përsëri nuk janë të lirë nëse i nënshtrohen shtrëngimit të tij dhe e përpetuojnë atë. Ata janë joidentikë si natyrë joidentike, difuze, por megjithatë si të tillë janë të lirë, sepse në nxitjet që mbizotërojnë ata çlirohen edhe nga karakteri shtrëngues i identitetit. "Këtë vend, vazhdon Habermas, unë e lexoj si zhvillim aporetik të përcaktimeve të një identiteti të vetes, një identitet që mundëson lirinë pa kërkuar çmimin e fatkeqësisë."<sup>122</sup> Në fjalinë e mëposhtme Habermas nuk ngurron të shprehë qartë pozicionin e tij të ndryshëm kundrejt Adornos kur shkruan: "Unë do të përpiqem ta shpreh këtë nocion dialektik të identitetit të vetes me anë të mjeteve më të vrazhdë të teorisë sociologjike të veprimit dhe pa frikë nga pozitiviteti i rremë, në mënyrë që përmbajtja normative e pa mbuluar më të mund të merret në teori empirike dhe që rikonstruimi i propozuar i kësaj përmbajtje të jetë i arritshëm për rishqyrtim indirekt."<sup>123</sup>

Këtë distancim të qartë nga përfaqësuesit kryesorë të gjeneratës së parë të teorisë kritike Habermas e zhvillon në kritikë me intonim edhe më të ashpër në librin e tij *Diskursi filozofik i modernitetit*. Qysh në paragrafin e parë të ligjëratës së tij, "Ndërthurja e mitit dhe iluminizmit: Horkheimer dhe Adorno", Habermas paralajmëron tonin dhe kahen e kritikës së tij: "Shkrimtarët e errët të borgjezisë si Machiavelli, Hobbes, Mandeville gjithmonë kanë magjepsur Horkheimerin e obsesionuar me Schopenhauerin. Por edhe ata ende mendonin në mënyrë konstruktive. Nga disharmonitë e tyre rrugët ende çonin në teorinë e Marksit mbi shoqërinë. Shkrimtarët e zinj të borgjezisë, - vazhdon Habermas, - para së gjithash, Marquis de Sade dhe Nietzsche, i ndërprejnë këto lidhje. Me këta ndërlidhen Horkheimer dhe Adorno në *Dialektikën e iluminizmit*, librin e tyre më i errët, për ta sjellë deri në nocion procesin e vetëshkatërrimit të iluminizmit. Sipas analizave të tyre, ata nuk guxonin të shpresonin më në fuqinë e tij çliruese. Të udhëhequr nga shpresa ironike e të pashpresëve e Benjamins, ata nuk donin të braktisnin punën e konceptit që ishte bërë paradoksale. Ky disponim, ky qëndrim nuk është më ai i yni. Megjithatë po përhapen disponime dhe qëndrime, në vazhden e Nietzsches të ripërtërirë në shenjë të poststrukturalizmit, që janë deri në konfuzion të

<sup>121</sup> Ibid.

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> J. Habermas, *Prilog kritici istorijskog maerjalizma*, f. 56-57.

ngjashme me këtë. Do të dëshiroja ta parandaloja këtë ngatërrim.<sup>124</sup>

Ne nuk mund të lëshohemi këtu në një analizë më të hollësishme të këtij vështrimi të Habermasit të *Dialektikës së iluminizmit*. Por edhe përmendja e shkurtër e disa aspekteve ose momenteve të tij mund të na japin një ide për drejtimin e kësaj kritike largvajtëse të Horkheimerit dhe Adornos. Kështu, sipas Habermasit, "teoria kritike në qarkun përreth Horkheimerit u zhvillua së pari me qëllim të shtjellimit të zhgënjimeve politike për shkak të mungesës ë revolucioni në Perëndim, për shkak të zhvillimit stalinist të Rusisë Sovjetike dhe për shkak të fitores së fashizmit në Gjermani. Ajo duhej të shpjegonte dështimin e parashikimeve marksiste pa hequr dorë nga intencat marksiste."<sup>125</sup> Por ky besim në potencialin e mendjes të kulturës qytetare " ishte shpenzuar aq shumë në fillim të viteve 1940 sa që Horkheimer dhe Adorno kritikën e Marxit për ideologjinë e konsideronin të rraskapitur."<sup>126</sup> Për pasojë, kjo kritikë e ideologjisë nuk mban asgjë në çka do të mund të apelonte.<sup>127</sup> Në të vërtetë, "Horkheimer dhe Adorno shohin se janë tronditur themelet e kritikës së ideologjisë –por megjithatë do të donin t'i përmbahen figurës themelore të iluminizmit. Kështu, ajo që bëri iluminizmi mbi mitin, zbatohet edhe një herë në procesin e iluminizmit si tërësi. Duke u kthyer kundër mendjes si bazë e validitetit të vet, kritika bëhet totale."<sup>128</sup> Si pasojë e këtij pozicioni kontradiktor paradoksal, "ata heqin dorë nga teoria dhe praktikojnë të mohuarit e caktuar *ad hoc*."<sup>129</sup> Ose me fjalë të tjera, "Horkheimer dhe Adorno kanë bërë një veprim vërtet problematik; ata, si historizmi, në vend që të peshojnë arsyet që lejojnë dyshimin në vetë këtë skepsë, iu lëshuan dyshimit të papenguar në mendje."<sup>130</sup> Konsekuenca përfundimtare është një ironi historike e llojit të vet: " Praktikimi i frymës së kundërthënieve është ajo që mbetet nga 'fryma e teorisë së papajtuësme' ".<sup>131</sup>

Nëse i kthehemi vetë problemit të identitetit të Habermasi, domethënë dialogut të tij me autorë të tjerë për këtë çështje, në artikullin e lartpërmendur "Zhvillimi moral dhe identiteti i vetes" ai identifikon tri tradita teorike të shqyrtimit të nocionit të identitetit të vetes. „Problemet e zhvillimit që mund të shpërndahen rreth nocionit të identitetit të vetes janë

<sup>124</sup> Jürgen Habermas, *Filozofski diskurs moderne, Dvanaest predavanja*, Globus, Zagreb, 1988, f. 104.

<sup>125</sup> *Ibid.*, f. 113.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> *Ibid.*, f. 114.

<sup>128</sup> J. Habermas, *Filozofski diskurs moderne*, f. 114-115.

<sup>129</sup> *Ibid.*, f. 123.

<sup>130</sup> *Ibid.*, f. 125.

<sup>131</sup> *Ibid.*, f. 124.

trajtuar në tri tradita të ndryshme teorike: në psikologjinë analitike të vetes (H.S. Sullivan, Erikson); në psikologjinë kognitive të zhvillimit (Piaget, Kohlberg) dhe në teorinë e veprimit të ndikuar nga interakcionizmi simbolik (Mead, Blumer, Goffman dhe të tjerët).<sup>132</sup> Gjatë shqyrtimit të kontributit të këtyre autorëve, Habermas është i preokupuar me raportin midis zhvillimit njohës dhe atij moral në procesin e formimit të identitetit të vetes. Sepse ky identitet "varet, natyrisht, nga premisa të caktuara kognitive, por ai nuk është përcaktim i vetes/unit epistemologjik; ai përkundrazi përbëhet nga një kompetencë që formohet në interakcion social. Identiteti krijohet përmes shoqërizimit, d.m.th., në atë mënyrë që adoleshenti, duke adoptuar përgjithësime simbolike, së pari integrohet në një sistem shoqëror dhe më vonë, përmes individualizimit, domethënë duke rritur pavarësinë nga sistemi shoqëror, siguron dhe zhvillon identitetin."<sup>133</sup>

Por shembulli më i mirë i këtij dialogu të Habermasit me autorë të tjerë mbi çështjet e identitetit personal është studimi i tij për G. H. Mead.<sup>134</sup> Por pse Habermasi zgjodhi Mead-in si pikënisje për të zhvilluar shqyrtimet e tij mbi problematikën e individualizimit dhe identitetit personal? Sipas tij, në psikologjinë sociale të Mead-it, nisi "e vetmja përpjekje premtuese për të kapur tërë përmbajtjen domethënëse të individualizimit shoqëror."<sup>135</sup> Në të vërtetë, do të mund të thuhej se Mead "zbuloi thelbin intersubjektiv të Unit". Prandaj, ai ofron instrumentarium konceptual për të kapur në mënyrë adekuate çështjet e socializimit ose individualizimit shoqëror. "Me konceptin intersubjektivist të 'identitetit', shkruan Habermas, Mead ofron një mjet për të dalluar me saktësi aspektet kontrare të individualizimit social."<sup>136</sup>

Para se t'i hyjë një analize të hollësishme të zhvillimit të teorisë së subjektivitetit të Mead-it, Habermas jep një vështrim të shkurtër të historisë moderne të koncepteve individ dhe individualitetit, duke filluar nga Descartes e deri te Husserl dhe Sartre. Kjo histori është mbizotërueshëm histori e nënvlerësimit të individualitetit, e cila "shprehë jo vetëm një ideologji të kushtëzuar shoqërore, por edhe një telash filozofik."<sup>137</sup> Me këtë vështrim Habermas dëshiron të na kujtojë "për atë se si 'esenca individuale / Wesen / ' - vetë shprehja zbulon se kemi të bëjmë me një

<sup>132</sup> J. Habermas, *Prilog kritici istorijskog materijalizma*, f. 57.

<sup>133</sup> *Ibid.*, f. 59.

<sup>134</sup> Krahaso „Individuiranje kroz podruštvljanje: O teoriji subjektivnosti Georgea Herberta Meada“, në: Jirgen Habermas, *Postmetafizičko mišljenje: Filozofski članci*, Beogradski krug, Beograd, 2002, f. 206-266.

<sup>135</sup> J. Habermas, *Postmetafizičko mišljenje: Filozofski članci*, f. 208.

<sup>136</sup> *Ibid.*, f. 256.

<sup>137</sup> *Ibid.*, f. 212.

paradoks –ju ka ikur koncepteve themelore të metafizikës, madje edhe atëherë kur kjo ishte në formën e një filozofie të vetëdijes.<sup>138</sup> Brenda kësaj historie të shkurtër të nocioneve të përmendur, ai veçon Humboldt-in dhe Kierkegaard-in, të cilët "në një perspektivë të ndryshuar historike përfaquan dy tema që i kishte futur në lojë Fichte: njëra është individualiteti dhe intersubjektiviteti gjuhësor dhe tjetra është individualiteti dhe identiteti i historisë së jetës".<sup>139</sup> Në këto pastaj ndërlidhet Mead për të zhvilluar teorinë e tij të subjektivitetit dhe individualizimit. "Meritën largvajtëse të Meadit, shkruan Habermas, unë e shoh në atë që ai morri motivet që ekzistojnë te Humboldti dhe Kierkegaard: individualizimi nuk paraqitet si një vetërealizim i një subjekti vetëveprues, i arritur në izolim dhe liri, por si një proces gjuhësor i ndërmjetësuar i socializimit dhe njëkohësisht i konstituimit të historisë së jetës, i vetëdijshëm për veten."<sup>140</sup> Pra, do të mund të thuhet se Mead ishte i pari "që mendoj për atë model intersubjektiv të Unit të prodhuar shoqërisht."<sup>141</sup>

Duke u ndërlidhur te Meadi, Habermas propozon që çështjet e subjektivitetit dhe individualizimit të shqyrtohen në dritën e teorisë së komunikimit, të cilën, sipas tij, "Mead e zhvilloi më herët nga një këndvështrim tjetër metodik."<sup>142</sup> Ndërsa në dritën e kësaj teorie, domethënë, nga këndvështrimi i veprimit komunikativ, ai mund të konkludojë: "Individualizimi shoqëror, i cili është iniciuar prej kohësh nga diferencimi i sistemit, është objektivisht një dukuri e dyfishtë, dhe prandaj është e rëndësishme të jepet një përshkrim që nuk e zvogëlon atë vetëm në një aspekt të saj. Vetëm në atë masë që ka ardhur deri te racionalizimi i botës së jetës, ky proces mund të jetë edhe individualizim i subjekteve të socializuara - domethënë të jetë edhe diçka tjetër përveç çlirimit singularizues të sistemit të personalitetit me të cilin drejtohet në mënyrë vetërefleksive."<sup>143</sup>

Habermas zhvillon më tej konceptin e tij mbi identitetin në shqyrtimet e tij mbi identitetin shoqëror, përkatësisht mbi atë nëse shoqëritë moderne komplekse mund të ndërtojnë një identitet racional. Ai paralajmëron se "shoqëria nuk e ka identitetin që i atribuohet në atë kuptimin trivial, si, për shembull, një objekt që vëzhguesit e ndryshëm

<sup>138</sup> Ibid., f. 210.

<sup>139</sup> Ibid., f. 224.

<sup>140</sup> Ibid., f. 230.

<sup>141</sup> Ibid., f. 230.

<sup>142</sup> J. Habermas, *Postmetafiziko mišljenje*, f. 255.

<sup>143</sup> Ibid., f. 262-263.

mund ta identifikojnë si të njëjtin objekt edhe kur e perceptojnë dhe përshkruajnë në mënyra të ndryshme.”<sup>144</sup> Pra, kur flasim për identitetin racional, "atëherë kjo tregon, përpos kësaj, edhe për një përmbajtje normative të nocionit.”<sup>145</sup> Me këtë rast Habermas nisët nga Hegeli, i cili ka folur për "identitetin e rremë", "kur uniteti i një strukture jetësore që shpërbëhet në momentet e saj mund të mbahet vetëm me forcë.”<sup>146</sup>

Sipas Habermasit, "në 150 vitet e fundit, kanë depërtuar dy forma të identitetit kolektiv: jo shteti kushtetues, por kombi dhe partia.”<sup>147</sup> Por përvoja historike na mëson se të dyja këto forma nuk mund të shërbejnë si platforma për formimin e një identiteti të ri, racional të shoqërisë që do të ndërtohej mbi vlerat universaliste të njerëzimit.<sup>148</sup> Pas gjithë kësaj, Habermas mund të konkludojë: "Identiteti i ri i një shoqërie që do të kapërcente kufijtë e shteteve nuk mund të lidhet as me një territor të caktuar, as nuk mund të mbështetet në ndonjë organizatë të veçantë.”<sup>149</sup> Ky identitet i ri gjithashtu nuk mund të përcaktohet më nga përkatësia ose anëtarësia (p.sh. shtetësia, anëtarësia në parti, etj.).<sup>150</sup> Prandaj, "mbi identitetin kolektiv sot mund të mendohet vetëm në një formë refleksive, pra domethënë se *bazohet në një vetëdije mbi mundësitë e përgjithshme dhe të njëjta për të marrë pjesë në procese të tilla të komunikimit në të cilat formimi i identitetit zhvillohet si një proces i vazhdueshëm i të mësuarit.*"<sup>151</sup> Një formulim të ngjashëm mbi këtë çështje e gjejmë në një artikull tjetër të Habermasit mbi identitetin shoqëror, kur ai thekson se ky identitet i ri "do të ishte identitet pa paragjykimë mbi përmbajtjen e vet dhe i pavarur nga tipet partikulare organizative, identitet i bashkësisë së atyre që angazhohen në formacionin diskursiv dhe eksperimental të dijes së harmonizuar me identitet në bazë të përvetësimit kritik të traditës, si dhe shtojcave nga shkenca, filozofia dhe artet.”<sup>152</sup>

E gjithë vepra mbresëlënëse e **Paul Ricoeur**, një nga filozofët më të mëdhenj të kohës sonë,<sup>153</sup> është rezultat i një dialogu të durueshëm

<sup>144</sup> Shih kapitullin e katërt "Mogu li kompleksna društva izgraditi umni identitet?" në: J. Habermas, *Prilog kritici istorijskog maerjalizma*, f. 83-113; krahaso po ashtu: Jürgen Habermas, "O društvenom identitetu", *Ideje*, nr. 5-6, 1975, f. 103-115.

<sup>145</sup> J. Habermas, *Prilog kritici istorijskog maerjalizma*, f. 83.

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Ibid., f. 101.

<sup>148</sup> Ibid., f. 101-102.

<sup>149</sup> Ibid., f. 107.

<sup>150</sup> Ibid.

<sup>151</sup> J. Habermas, *Prilog kritici istorijskog maerjalizma*, f. 107-108.

<sup>152</sup> Jürgen Habermas, "O društvenom identitetu", *Ideje*, br. 5-6, 1975, f. 115.

<sup>153</sup> Muhamedin Kullashi, *Gjurmë dhe pyetje*, Asdreni, Shkup, 2007, f. 16.

permanent me autorë nga disiplina dhe orientime të ndryshme teorike. Siç është thënë, " që nga vitet '50 projekt i Ricoeur-it ishte një ndërmjetësim i 'konfliktit të interpretimeve' që u zhvillua midis shkollave të ndryshme në gjuhësi, hermenautikë dhe teori të kritikës letrare. ”<sup>154</sup> Prandaj nuk është për t'u habitur që ai ishte intriguar edhe me çështjet e identitetit dhe se rrjedhimisht u angazhua në një dialog të gjatë, sistematik dhe të organizuar metodologjikisht për këtë problematikë me shumë mendimtarë dhe autorë që nga antikiteti deri në kohën tonë. Si rezultat i shqyrtimit të tij shumëvjeçar të problematikës së identitetit dhe çështjeve të tjera kufitare me te, ne kemi disa nga veprat më të rëndësishme të filozofisë bashkëkohore për këto çështje. Këtu para së gjithash duhet të përmenden librat e tij *Soi-meme comme un autre* (1990), *Memoire, l'histoire, l'oubli* (2000), dhe *Parcours de la Reconnaissance* (2004). Padyshim që këtu bën pjesë edhe vepra e tij kapitale *Tempes et recit I-III* (1983-1985), në të cilën ndërlidhen nga aspekti problemor tre librat e përmendur më lart. Megjithatë, një vend i veçantë në korpusin e këtyre veprave i përket librit *Soi-meme comme un autre*. Në të Ricoeur, në dhjetë studime të lidhura nga aspekti problemor, në një dialog strategjikisht të strukturuar me të gjithë autorët relevantë të orientimeve ose disiplinave më të ndryshme teorike (siç janë semantika, hermeneutika, fenomenologjia, filozofia e gjuhës, psikanaliza, etj.), zhvillon gradualisht shqyrtimet e tij të hollësishme mbi veten dhe identitetin personal. Me këtë rast, ai nuk lë mënjanë as traditën anglo-saksone të shqyrtimit të identitetit personal, e cili nuk merret seriozisht nga shumica e autorëve bashkëkohorë që trajtojnë këto çështje për shkak të insistimit të saj kokëfortë në nocionin e personit të abstraktuar nga konteksti shoqëror.

Që në fillim të këtij libri, Ricoeur identifikon dallimin midis *idem* identitetit dhe *ipse* identitetit si diçka që është me rëndësi qendrore për të shtruar në mënyrë të kuptimtë çështjen e identitetit personal dhe shqyrtimin e tij konsekuent produktiv.<sup>155</sup> "Problemi i identitetit personal," shkruan ai, "formon, sipas mendimit tim, një vend të privilegjuar të konfrontimit të dy përdorimeve kryesore të nocionit identitet, të cilat unë i kam evokuar shumë herë pa i tematizuar vërtet."<sup>156</sup> Pra, cilët janë këta terma në këtë përballje? "Nga njëra anë, identiteti si *njëjtësi* (latinisht *idem*, gjermanisht *Gleichheit*, frëngjisht *memete*); nga ana tjetër, identiteti si *vete* (latinisht *ipse*, gjermanisht

<sup>154</sup> Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford - New York, 1995, f. 774.

<sup>155</sup> P. Ricoeur, *Onself as Another*, f. 2-4.

<sup>156</sup> *Ibid.*, f. 115-116.



*Selbstheit*, frëngjisht *ipseite*). Por vetja, kam thënë shpesh, nuk është njëjtësi.<sup>157</sup> Ricoeur këtu shtron vërtetë një çështje kyçe për shqyrtimin e problematikës së identitetit, pasi shumica e autorëve bashkëkohorë që merren me çështje të identiteteve personale dhe shoqërore as që e vërejnë këtë problem. Si pasojë e këtij lëshimi, ata zakonisht përpiqen të artikulojnë çështjet e identiteteve sociale me ndihmën e nocionit njëjtësi. Meqë në këtë mënyrë ata as që mund të shtrojnë pyetje me kuptim në lidhje me identitetet sociale, ata huqin dimensionin e tyre esencial dhe përfundojnë në paradokse të ndryshme ose në përsendësim të aspekteve të ndryshme të këtyre identiteteve. Një shembull të një qasjeje huq të këtillë të çështjes së identitetit personal Ricoeur e gjen në librin *Individuals* të filozofit të njohur anglez P. F. Strawson. Sipas tij, te Strawson një person "më parë mbetet në anën e gjërave për të cilat flasim, sesa në anën e vetë folësve që përcaktojnë vetveten në të folur.<sup>158</sup> Pra, tek ai, "gjëja" është diçka për të cilën ne flasim. Dhe ne flasim për persona, kur ne flasim për entitetet që përbëjnë botën. Ne flasim për to si për 'gjëra' të një lloji të veçantë.<sup>159</sup> Në të vërtetë, në strategjinë e argumentimit të Strawson-it, kursi i vetëpërcaktimit të personit interceptohet pothuaj "që nga fillimi për shkak të tezës qendrore që përcakton kriterin për identifikimin e çdo gjëje si partikularitet themelor (basic particular)<sup>160</sup> Prandaj, sipas Ricoeur, "tek *Individuals*, çështja e vetësisë fshehet, në parim, nga çështja e njëjtësisë në kuptimin e *idem*.<sup>161</sup> Ose, me fjalë të tjera: "Identiteti përshkruhet si njëjtësi (*memete*) dhe jo si vetesi (*ipseite*).<sup>162</sup> Në fakt, duke vënë theksin kryesor "jo mbi *kush* të atij që flet, por në *çfarë* të partikularitetit për të cilin dikush flet, përfshirë edhe personat, e gjithë analiza e një personi si partikularitet themelor është vendosur në nivelin publik të gjetjes së gjërave në raport me skemën hapësinore-kohore që e përmban atë.<sup>163</sup> Ricoeur identifikon problem të njëjtë ose të ngjashëm edhe në librin *Essays on Actions and Events*(1980) të Donald Davidson, një nga filozofët më të shquar amerikanë të shekullit të 20-të.<sup>164</sup> Sipas tij, në këtë vepër të njohur të Davidsonit, që nga fillimi deri në fund,

<sup>157</sup> Ibid., f. 116.

<sup>158</sup> Ibid., f. 32.

<sup>159</sup> Ibid.

<sup>160</sup> Ibid.

<sup>161</sup> Ibid.

<sup>162</sup> Ibid.

<sup>163</sup> P. Ricoeur, *Onself as Another*, f. 32.

<sup>164</sup> "Donald Davidson", në: Stanford Encyclopedia of Philosophy, Gjetet në: <https://plato.stanford.edu/entries/davidson/> Vizituar: 6 maj 2017.

bëhet fjalë "për identitetin në kuptimin e *idem* dhe jo mbi identitetin në kuptimin *ipse*."<sup>165</sup>

Zgjidhja për këtë problem të përhapur në shqyrtimet bashkëkohore të çështjeve të identiteteve shoqërore, sipas Ricoeur-it, mund të gjendet me ndihmën e identitetit narrativ. Në të vërtetë, në fillim të studimit të tij të pestë, të titulluar "Identiteti personal dhe identiteti narrativ", ai thekson se zbrazëtia më e madhe në kapitujt e mëparshëm të këtij libri ka të bëjë me dimensionin kohor të vetes dhe të veprimit.<sup>166</sup> "Ajo që ka mbetur jashtë në këtë mënyrë," shkruan ai, "nuk është vetëm një dimension i rëndësishëm ndër të tjerët, por një problematikë e tërë, përkatësisht ajo e identitetit personal, e cila mund të artikulohet vetëm në dimensionin kohor të ekzistencës njerëzore. Për ta mbushur këtë zbrazëti të madhe, unë propozoj këtu që të rindërtohet teoria e narracionit (theory of narrative), jo më e shqyrtuar nga këndvështrimi i marrëdhënies së saj me konstituimin e kohës njerëzore, siç kam bërë unë në *Tempes et recit*, por nga këndvështrimi i kontributit të saj në krijimin e vetes."<sup>167</sup> Ricoeur beson se debati tejet i gjallë për identitetin narrativ brenda filozofisë anglo-amerikane ofron një mundësi të shkëlqyeshme për të përballur frontalisht "ndryshimin midis njëjtësisë dhe vetes, i supozuar vazhdimisht në studimet e mëparshme, por asnjëherë i trajtuar tematikisht."<sup>168</sup> Sipas tij, karakteri i vërtetë i identitetit narrativ zbulohet "vetëm në dialektikën e vetes dhe njëjtësisë."<sup>169</sup>

Përballja ndërmjet këtyre dy versioneve të identitetit na shfaqet me problemin e vazhdimësisë në kohë.<sup>170</sup> Pra, shtrohet pyetja se "a ka një formë të qëndrueshmërisë në kohë që nuk është thjesht një skemë e kategorisë së substancës?"<sup>171</sup> Ose, me fjalë të tjera, "a ekziston një formë e qëndrueshmërisë në kohë që mund të lidhet me pyetjen 'kush?' dhe prandaj është e pareduktueshme në çfarëdo pyetje 'çfarë?' ? A ekziston një formë e qëndrueshmërisë në kohë që i përgjigjet pyetjes 'Kush jam unë?' ?"<sup>172</sup> Pra, lind pyetja e "ndërhyrjes së identitetit narrativ në konstituimin konceptual të identitetit personal në formën e një ndërmjetësi specifike midis polit të karakterit, ku *idem* dhe *ipse*

<sup>165</sup> P. Ricoeur, *Onself as Another*, f. 85.

<sup>166</sup> *Ibid.*, f. 113.

<sup>167</sup> *Ibid.*, f. 113-114.

<sup>168</sup> *Ibid.*, f. 114.

<sup>169</sup> *Ibid.*, f. 140.

<sup>170</sup> *Ibid.*, f. 117.

<sup>171</sup> *Ibid.*, f. 118.

<sup>172</sup> *Ibid.*

kanë tendencë të përputhen, dhe polit të vetëmirembajtjes, ku vetja e çliron veten nga njëjtësia.<sup>173</sup>

Për Ricoeur, 'karakteri' është një tërësi tiparesh që lejojnë ri-identifikimin e individit njerëzor si të njëjtë.<sup>174</sup> Këtu, "shprehia i jep histori karakterit, por kjo është një histori në të cilën sedimentimi synon të fshehë risinë që i ka paraprirë, madje edhe deri në pikën e heqjes së kësaj të fundit."<sup>175</sup> Pra, përmes këtij stabiliteti, i cili krijohet nga zakonet e fituara dhe nga identifikimet e shumta, "karakteri siguron njëkohësisht identitetin numerik, identitetin kualitativ, vazhdimësinë e pandërprerë nëpër ndryshime dhe, së fundi, qëndrueshmërinë në kohë që përcakton njëjtësinë."<sup>176</sup> Me fjalë të tjera, "identiteti i karakterit shprehë një përngjitje të caktuar të asaj 'çfarë?' me 'kush?' Karakteri është me të vërtetë 'çfarë' i asaj 'kush'."<sup>177</sup> Do të mund të thuhej se këtu shtrohet pyetja e „përkimit të 'kush' me 'çfarë', e cila rrëshqet nga pyetja 'Kush jam unë?' përsëri në pyetjen 'Çfarë jam unë?'<sup>178</sup>

Megjithatë, ky mbulim i *ipse* nga ana e *idem* nuk është i tillë që të na bëjë të heqim dorë nga çdo përpjekje për të bërë dallimin midis tyre.<sup>179</sup> Kur, për shembull, historiani Fernand Braudel e shqyrton identitetin e Francës, ai natyrisht përpiqet të dallojë ato tipare të qëndrueshme, madje të përhershme, veçori karakteristike me të cilat ne mund ta njohim Francën si kuazikarakter.<sup>180</sup> "Por të shkëputura nga historia dhe gjeografia, gjë të cilën ky historian i madh nuk e bën, këto tipare do të ngurtësoheshin dhe do të mund të shfrytëzoheshin nga ideologjitë më të dëmshme të 'identitetit kombëtar'."<sup>181</sup> Prandaj është detyrë e reflektimit mbi identitetin narrativ që të ekuilibrojë ndërmjet, "nga njëra anë, tipareve të pandryshueshme që ky identitet ia ka borxh ankorimit të historisë së jetës në karakter dhe, nga ana tjetër, atyre tipareve që përpiqen të veçojnë identitetin e vetes nga njëjtësia e karakterit."<sup>182</sup>

Në fakt, ekziston një model tjetër i qëndrueshmërisë në kohë,

<sup>173</sup> P. Ricoeur, *Onself as Another*, f. 118-119.

<sup>174</sup> *Ibid.*, f.119.

<sup>175</sup> *Ibid.*, f. 121.

<sup>176</sup> *Ibid.*, f. 122.

<sup>177</sup> *Ibid.*

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> *Ibid.*

<sup>180</sup> *Ibid.*, f. 123.

<sup>181</sup> *Ibid.*

<sup>182</sup> *Ibid.*

përveç atij të karakterit.<sup>183</sup> Kjo është mbajtja e fjalës së dhënë ose premtimit. Ricoeur sheh në këtë një figurë emblematike të një identiteti që është polarisht i kundërt me atë të përshkruar në figurën emblematike të karakterit.<sup>184</sup> Sipas tij, mbajtja e fjalës së dhënë "shprehë *vetëqëndrueshmëri (self-constancy)*, e cila nuk mund të shkruhet, si te karakteri, brenda dimensionit të diçkaje në përgjithësi, por vetëm brenda dimensionit të 'kush?' "<sup>185</sup> Në këtë rast ne mund të bëjmë një dallim të qartë midis identitetit të vetes dhe identitetit të së njëjtës, pasi që nocioni identitet përdoret këtu në një kontekst në të cilin këta dy lloje të identiteteve pushojnë së mbivendosuri, dhe madje edhe ndahen plotësisht nga njëri tjetri, duke zbuluar veten e unit të ndarë nga baza e saj në njëjtësi.<sup>186</sup>

Në rastin e fjalës së dhënë lind dimensionin etik i identitetit personal, duke qenë se këtu në 'skenë' shfaqet/shfaqen Tjetri/tjerët, në raport me të cilin/cilët ne përcaktojmë identitetin tonë personal në formën e një premtimi. Me këtë rast, nuk është e domosdoshme që fjala e dhënë ose premtimi ynë të ketë kuptim. Mjafton një arsyetim i duhur etik "i cili mund të nxirret nga obligimi për të mbrojtur institucionin e gjuhës dhe për t'ju përgjigjur besimit që kanë vënë të tjerët në besnikërinë time."<sup>187</sup> Ky arsyetim etik "zhvillon implikimet e tij kohore, gjegjësisht modalitetin e përhershëmërisë në kohë që mund të qëndrojë si e kundërt polare me përhershëmërinë e karakterit." Pikërisht këtu "vetja dhe njëjtësia pushojnë së përkuari".<sup>188</sup>

Kjo mënyrë e kundërvënies së njëjtësisë së karakterit qëndrueshmërisë së vetes në premtim "hap një interval kuptimi që duhet të plotësohet."<sup>189</sup> Por ky interval "hapet me një polaritet, në kuptimin kohor, midis dy modeleve të permanencës në kohë - qëndrueshmëria e karakterit dhe konstantësia e vetes në premtim."<sup>190</sup> Pikërisht këtë 'mile' kap nocioni i identitetit narrativ. Duke e vendosur atë në këtë interval, "ne nuk do të befasohe mi kur shohim se si identiteti narrativ luhet midis dy kufijve: kufiri i poshtëm, ku përhershëmëria në kohë shprehë konfuzionin (midis-I.B.) *idem* dhe *ipse*; dhe një kufiri të sipërm, ku *ipse* shtron çështjen e

---

<sup>183</sup> Ibid.

<sup>184</sup> Ibid.

<sup>185</sup> P. Ricoeur, *Onself as Another*, f. 123.

<sup>186</sup> Ibid.

<sup>187</sup> Ibid., 124.

<sup>188</sup> Ibid.

<sup>189</sup> Ibid.

<sup>190</sup> Ibid.

identitetit të vet pa ndihmën dhe mbështetjen e *idem*.<sup>191</sup> Duke pasur këtë parasysh, Ricoeur në vazhdim shqyrton forma të ndryshme të marrëdhënieve me tjetrin/të tjerët në një perspektivë etike, në të cilën kemi për qëllim "një jete të mirë me të tjerët dhe për të tjerët në institucionet e drejta."<sup>192</sup>

Isuf BERISHA

## APPROACH TO NOTION OF IDENTITY

### Abstract

*This article examines various aspects of the contemporary identities. The author argues that the long history of the notion of identity as a philosophical category has had no significant influence on contemporary thematizations and discussions of social identities that began in the second half of the 20th century. The notion of identity as sameness (idem identity) proved to be totally inadequate for the articulation and productive consideration of contemporary social identity issues. Social identities can only be thematized with the help of the notion of ipse identity. The critical overview of contemporary debate on these issues distinguishes and highlights the arguments developed by the philosophers Habermas and Ricoeur for overcoming the difficulties and paradoxes arising from the confusion of idem and ipse identity when examining social identities.*

---

<sup>191</sup> Ibid.

<sup>192</sup> Ibid., 180.

STUDIME SHOQËRORE

6

2019

*Botues:*

AKADEMIA E SHKENCAVE DHE E ARTEVE E KOSOVËS

*Redaktor teknik:*

ASHAK

*Realizimi kompjuterik:*

ASHAK

*Madhësia:* 16.50 tabakë shtypi

*Tirazhi:* 200 copë

*Formati:* 16x24 cm

*Shtypi:*

Focus Print

Shkup