



## Paradoksi i vlerave perëndimore

### Description

Peter Harrison

Nuk është sekret që ish-kryeministri australian Tony Abbott është një adhurues i vlerave perëndimore. Në më shumë se një rast ai është ankuar për atë që ai e quan “heshtja e madhe australiane” – shpërfillja e “kanonit perëndimor, letërsisë, poezisë, muzikës, historisë dhe mbi të gjitha besimit pa të cilin kultura dhe qytetërimi ynë janë të paimagjinueshme” Paraardhësi i Abbott, John Howard, njihet gjithashtu si një mbrojtës i fortë i traditës perëndimore dhe vlerave të saj, dhe ai gjithashtu shqetësohet se ne po e humbim lidhjen tonë me të: “Kur mendojmë për qytetërimin tonë, na mungon një kuptim i integruar i kontributit të romakëve dhe grekëve të hershëm, korniza e asaj që shpesh quhet etikë judeo-kristiane.” Më tej, ish-kryeministri i Mbretërisë së Bashkuar, David Cameron, ka predikuar rëndësinë e vlerave të krishtera për Britaninë. Kohët e fundit, dhe ndoshta në mënyrë të padobishme për kauzën, Donald Trump është hedhur në lëvizje. Në një moment të rrallë koherence, Trump mbajti një fjalim përpara samitit të G20 të 2017-ës në Poloni, duke kërkuar mbrojtjen e “vlerave tona” dhe “qytetërimin tonë.”

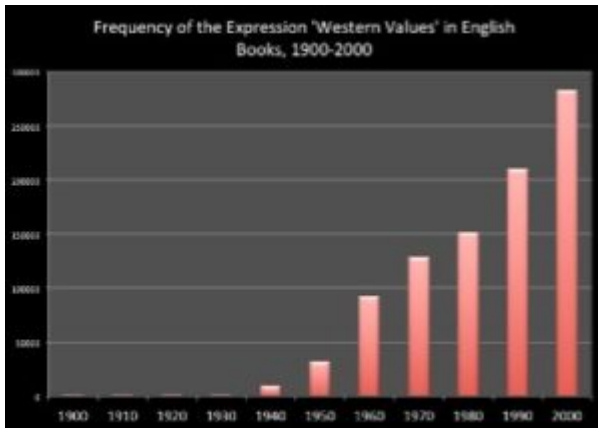
Në Australi, të folurit për vlerat perëndimore ose judeo-kristiane është shoqëruar me veprim konkret. Abbott dhe Howard janë që të dy të përfshirë në Qendrën Ramsay për Qytetërimin Perëndimor të themeluar së fundmi. Qendra është mundësuar falë trashëgimisë jashtëzakonisht bujare prej disa miliarda dollarësh të lënë nga i ndjeri Paul Ramsay misioni i të cilës është të promovojë studimin e Qytetërimin Perëndimor. Kjo është një hapësirë që po ndiqet me shumë interes nga Fakultetet e arteve në nevojë për financim dhe Zv. Kancelarët të cilët janë gjithnjë të ndjeshëm ndaj buxhetit.

Ndërsa sigurisht që ka diçka që mund të thuhet në lidhje me të qenin krenar për vlerat dhe institucionet tona, gjithsesi një paradoks themelor qëndron në zemër të kësaj avokatie të vlerave perëndimore. Fraza “vlerat perëndimore” të sjell ndërmend një traditë të gjatë morale që daton që nga antikiteti klasik – mendimi i grekëve të lashtë, traditat e ligjit romak, idealet morale të Dhiatës së Re. Por ideja se ekzistojnë gjëra të tilla që mund të konsiderohen “vlera perëndimore” nuk mund të gjendet në asnjë nga vetë këto tradita. Me sa duket, koncepti specifik i “vlerave perëndimore” nuk është në vetvete pjesë e traditës së cilës i referohet. Në fakt, deri në dekatat e para të shekullit të kaluar askush nuk e kishte menduar ndonjëherë se ekzistonte një gjë e tillë si “vlerat perëndimore”.

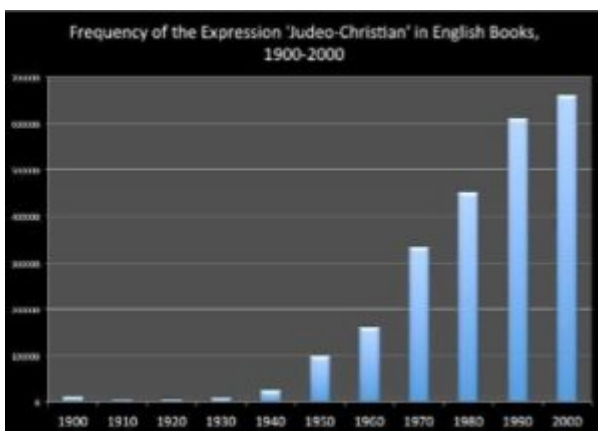
Risia relative e idesë së vlerave perëndimore i atribuohet dy faktorëve. Para së gjithash, të gjitha bisedat për vlerat morale apo kulturore rezultojnë të jenë historikisht një fenomen i kohëve të fundit. Shprehja “vlera morale” nuk ka qenë në përdorim deri para mesit të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Së dyti, ideja e “Perëndimit” – në

kuptimin që ngjallin vlerat perëndimore – është gjithashtu historikisht e re. Në mënyrë ironike, për pjesën më të madhe të historisë së saj, Evropa u përpoq të përcaktonte identitetin e saj duke u mbështetur në normat dhe traditat kulturore që shtriheshin përtej kufijve të saj gjeografikë. “Perëndimi” nuk ka qenë një ide të cilën ata që tani konsiderohen si themelues të vlerave perëndimore kanë pasur ndonjëherë për veten e tyre.

Shprehja “vlerat perëndimore” nuk shfaqet në anglisht deri në mesin e shekullit të njëzetë. Hyrja e saj sinjalizon, të paktën pjesërisht, një kërkim të rëndësishëm shpirtëror në vazhden e dy luftërave botërore që shkatërruan çdo vetëkënaqësi për epërsinë morale të Evropës dhe suksesin e projektit të Iluminizmit.



Koncepti i tij binjak, vlerat “judeo-kristiane”, ka një trajektore të ngjashme, megjithëse origjina e tij qëndron më herët në shkollën gjermane Tübingen të teologjisë protestante të shekullit të nëntëmbëdhjetë. Ideja e një kombinimi hebreo-kristian u miratua më pas nga filozofi i shekullit të 19-të Friedrich Nietzsche (1844-1900,) i cili përdori shprehjen ‘judenchristlich’ për të denigruar atë që ai e konsideronte si një formë morali të padëshirueshme ‘hebreo-kristiane’. Valenca negative e kësaj amalgame do të ndryshonte pas Luftës së Dytë Botërore me realizimin e esllt se një antisemitizëm virulent dhe vdekjeprurës ishte ushqyer në gjirin e një Perëndimi që presupozohej se ishte i qytetëruar. Ashtu si ideja e “vlerave perëndimore”, edhe nocioni i “vlerave judeo-kristiane” ka gëzuar dhe rritje në popullaritet, dhe kjo për të njëjtën arsye si shprehja më e përgjithshme “vlera perëndimore”.



Shfaqja e idesë së vlerave perëndimore ose atyre judeo-kristiane, është pra në vetvete një ngjarje historike, që përfaqëson një mënyrë të veçantë të të menduarit për një traditë ose ndoshta më saktë, një mënyrë për të ndërtuar një traditë të caktuar. Ashtu si të gjitha konstruktet historike, ne mund të shtrojmë pyetjen nëse ai përshtatet apo

jo mirë me fenomenin që pretendon të përfaqësojë. Kjo shpikje e vonë e vlerave perëndimore ilustron bukur paradoksin e përgjithshëm – konceptin e një tradite të shtrirë në kohë që ndoshta nuk ka qenë kurrë në të vërtetë pjesë e vetëkuptimit të asaj tradite.

Një arsye themelore përse nuk ka ekzistuar tradicionalisht ideja e “vlerave perëndimore” ka të bëjë me faktin se kategoria morale qendrore në Perëndim ka qenë virtyti dhe jo vlerat. Më kot do të kërkonim në thëniet e filozofëve të lashtë grekë, në Biblën Hebraike, në Dhiatën e Re, etërit e kishës, skolastikët mesjetarë dhe filozofët e hershëm të moralit modern për një terminologji të qartë të “vlerave”. Në anglisht, duke shkuar pas në shekullin e 14-të, fjalët “vlerë” dhe “vlera” tregonin pasurinë materiale ose monetare të diçkaje. Në shekullin e 16-të, ky kuptim u zgjerua për të përshkruar edhe matje të veçanta të sasive fizike.

Ideja se mund të kishte vlera morale erdhi shumë më vonë në shekullin e 19-të. Kjo ide u shfaq së pari në amerikë dhe duke mbajtur konotacionet e vlerës së matshme që ndiqeshin nga ndjenjat e mëparshme të ‘vlerës’. Përsëri, interesant është se në kontekstin filozofik Friedrich Nietzsche është një nga të parët që përdor termi ‘vlera’ (die Werte ose Werthe) në këtë kuptim të ri.

Kjo zhvendosje e virtyteve nga vlerat nuk është një çështje e parëndësishme si ajo e përdorimit të fjalëve të ndryshme për të treguar të njëjtën gjë. Zëvendësimi gradual i konceptit të virtytit nga ai i vlerave sinjalizon kuantifikimin dhe komodifikimin modern të moralit. Kjo prirje është ilustruar më së shumti në traditën morale utilitare, e cila në shekullin e nëntëmbëdhjetë na dha për herë të parë idenë e një “përlllogaritjeje hedoniste” – e cila fjalë për fjalë konsistonte në grumbullimin e së mirës së parashikohet të prodhohet nga një veprim, minus të keqen, për të arritur në një vlera neto të dobishmërisë.

Më përgjithësisht, ideja utilitare konsistonte në atë se etika nuk duhet të merret me formimin moral të personit, as të marrë parasysh nocionet e detyrës ose qëllimet e drejtuara mirë, por përkundrazi duhet të fokusohet në arritjen e rezultateve të veçanta. Pasojat, ideale të matshme, u ngritën mbi karakterin ose qëllimin. Kështu, fokusi u zhvendos nga cilësitë morale personale të individit në fokusimin tek aktet (ose, në versione më të sofistikuara, rregullat). Në fund të këtij zhvillimi, ne hasim maninë bashkëkohore për matjen e rezultateve, së bashku me deklaratat e “vlerave të korporatës”. Vlerat në këtë mënyrë imagjinohen se u shërbejnë qëllimeve specifike të organizatës, shpesh krejt të pavarura nga pyetja nëse ato qëllime në vetvete mund të jenë, apo jo, të mira.

Është e panevojshme të thuhet se këto shpallje publike të vlerave jo vetëm që janë të ndryshme nga praktikatat e mëparshme të rrënjosjes së virtyteve, por shpesh janë në kundërshtim me to. Ndërsa “virtytet” kuptohen domosdoshmërisht si cilësi personale dhe ato praktikohen më shumë se sa përcaktohet apo artikulojnë, “vlerat”, në kontrast, mund të përcaktohen në formë gjykimesh logjike. Kështu, vlerat e korporatës mund të listohen në formë pikash në botime luksoze dhe në faqet kryesore të ëbbsiteve. Madje ka faqe interneti të krijuara për të ndihmuar korporatat në përzgjedhjen e një grupi vlerash të tregtueshme. Një nga këto sugjeron në mënyrë ndihmuese se gjithçka që i nevojitet për të krijuar një listë të vlerave bazë janë një bllok shënimesh, një stilolaps dhe “lista e vlerave thelbësore”. Pra, nuk ekziston asnjë kërkesë për etikën aristoteliane, traktatin mbi virtytet të Akuinasit, apo kritikës së dytë të Kantit.

Ndryshe nga koncepti i detyrimeve, me të cilat njeriu është në një farë kuptimi tashmë i lidhur, ose virtyteve, të cilat përfaqësojnë mishërimin e një procesi gradual të një formimi moral natyror, vlerat e kuptuara në këtë mënyrë mund të zgjidhen lirisht. Ka një treg vlerash. Çuditërisht, pra, vlerat e adoptuara nga një individ për një çështje të caktuar tani mund të jenë burim mosmiratimi nga ana e të tjerëve, sepse vlerat shihen si çështje zgjedhjeje në vend se bindje të pakundëreshtueshme. Është e panevojshme të thuhet se kjo situatë, është në kundërshtim me supozimet e shumë kampionëve të vlerave perëndimore, për të cilët vlerat janë të bazuara në një traditë të caktuar. Çështja e përgjithshme është se “vlerat” mund të mos jenë kategoria më e mirë për të përshkruar atë që supozohet të jetë tradita morale e rrënjës së thellë e Perëndimit

Është gjithashtu e rëndësishme të kuptohet që ishte rënia historike e virtyteve – të përshkruara në mënyrë elokvente në veprën klasike “After Virtue” të Alasdair MacIntyre (1981) – që shkaktoi shpërbërjen e gjuhës së përbashkët morale të Evropës, duke krijuar mënyra të ndryshme dhe ndoshta, të papajtueshme, për të mbështetur moralin. Nga shekulli i shtatëmbëdhjetë e tutje, ne mund të identifikojmë jo vetëm grupe të ndryshme angazhimesh morale dhe fetare, por një mosmarrëveshje në rritje rreth mënyrës se si duhet të justifikohen pozicionet morale dhe madje çfarë mund të përlogaritet si angazhim moral.

Një përshkrim i plotë i shfaqjes së diskutit mbi vlerat në Perëndim do të kërkonte një analizë më të plotë të historisë së filozofisë morale moderne sesa ç’ mund të zhvillojmë në këtë ese. Tani për tani, ne thjesht mund të vërejmë se vetë ideja e “vlerave morale” është historikisht e re dhe disi në kundërshtim me bindjet e vjetra perëndimore për jetën e mirë dhe mënyrën se si ta jetosh atë. Tradita e mëparshme kishte të bënte me kultivimin e virtyteve që përputhen me një koncept të veçantë të së mirës. Por një gjë që vijon qartë është se një histori e paiterësuar e reflektimit moral perëndimor nuk ka gjasa të nxisë rimëkëmbjen e një sërë “vlerash” thelbësore, por më tepër do të tregojë se shqetësimet etike perëndimore janë konceptuar tradicionalisht në terma krejt të ndryshëm.

Shkurtimeisht, nëse hedhim vështrimin në të kaluarën për të rikuperuar një traditë të gjatë dhe të thellë morale perëndimore, ajo që do të zbulojmë janë virtytet dhe jo vlerat. Dhe kur vlerat shfaqen në skenë, jo vetëm që kërkojmë më kot për marrëveshje në lidhje me atë se çfarë duhet të jenë ato, por ndeshemi gjithashtu me kuptime gjithnjë e më të papajtueshme se në çfarë konsiston morali.

Nga antikiteti klasik e këtej, “Lindja” u kuptua në mënyra të ndryshme. Për grekët, Lindja ishte zona në lindje të pellgut të Mesdheut. Një ndarje Lindje-Perëndim, megjithëse nuk kuptohet domosdoshmërisht në të njëjtat terma gjeografikë, u konsolidua më tej me ndarjen administrative të Perandorisë Romake në antikitetin e vonë nën perandorët e njëpasnjëshëm nga Diokleciani (fundit i shekullit të III-të) e tutje. Kjo ndarje u pasua nga skizma e madhe (1054) në krishterim, e cila prodhoi ndarjen e krishterimit në atë katolik dhe ortodoks.

Akoma më i rëndësishëm është fakti se gjatë mesjetës dhe deri në modernitetin e hershëm, identiteti i Evropës Perëndimore mund të karakterizohet në kuptimin e varësisë dhe inferioritetit të perceptuar ndaj traditave që shtrihen përtej kufijve të saj gjeografikë dhe kohorë. Historiani francez Remi Brague ka paraqitur një argument intrigues sipas së cilit ajo që ishte e dallueshme për Evropën e krishterë, në pjesën më të madhe të historisë së saj, është mënyra në të cilën ajo ka qendruar në një lloj lidhjeje dytësore me kulturat e mëparshme – veçanërisht ato të Palestinës së lashtë dhe Greqisë. Në të dyja rastet, Perëndimi i krishterë ishte borxhli ndaj diçkaje para në kohë dhe jashtë vetvetes.

Kjo formë specifike e borxhit (ndaj kulturave të tjera) bëhet e dukshme kur e krahasojmë Evropën Perëndimore me shoqëritë islame. Me rrezikun e tejthjeshtëzimit, mund të themi se kulturat mesjetare islame, ndonëse të hapura ndaj ndikimit të jashtëm, shpesh përthithën plotësisht atë që kërkonin nga traditat e mëparshme – greke, hebraike dhe të krishtera – por hodhën poshtë pjesën e mbetur. Megjithatë, Evropa kurrë nuk u përpoq të integronte plotësisht kulturat greke apo hebraike që i paraprinë. Një tregues kryesor i këtij ndryshimi është mënyra në të cilën kulturat islame shumë të sofistikuara të mesjetës përkthyen tekstet greke dhe latine në arabisht,

por më pas treguan pak interes për ruajtjen e origjinaleve.

Nëse e krahasojmë këtë me qëndrimet e krishtera, madje edhe nëse kthehemi pas në shekullin e parë, para së gjithash shohim një interes për të ruajtur të paprekur Biblën hebraike si një dokument kanonik. Lëvizjet e hershme të krishtera që kërkonin ta shpallnin të tepërt Biblën hebraike u konsideruan kështu si heretike. Përsëri, për krahasim, Islami inkorporoi elemente të dy ‘fetë e tjera të librit’ – Judaizmi dhe Krishterimi – në Kur’an, por nuk kishte asnjë interes të ruante Torën ose Dhiatën e Re si të tillë. Kjo përjashtoi çdo mundësi brenda shoqërive islame për një dialog të vazhdueshëm, megjithëse virtual, me kulturat që i paraprinë. Ndoshta kjo e privoi atë nga burimet e ringjalljes dhe rinovimit. (Duhet ta bëj të qartë se nuk po argumentoj këtu se Islami ka nevojë për ‘një reformim’. Ky pretendim i turbullt motivohet nga një grup konsideratash krejtësisht të ndryshme.)

Nga ana tjetër, në Evropë ne shohim një sërë rilindjesh, reformimesh dhe revolucionesh intelektuale që bazoheshin në burime jashtë saj. Kështu Evropa ishte në gjendje t’i kthehej përsëri dhe përsëri teksteve kanonike të Greqisë së lashtë dhe Palestinës (të dyja shtriheshin përtej kufijve historikë të Perëndimit Latin) për të nxitur rinovimin e saj të brendshëm. Kështu, kultura intelektuale evropiane dallohej nga bisedat e vazhdueshme me kulturat që i paraprinë dhe të cilat për një periudhë të konsiderueshme kohore i konsideronte si superiore ndaj vetvetes. Përsëri, më e rëndësishmja, këto kultura nuk u zhytën në Perëndim, por u përthithën duke u shkrirë në Perëndim por u ruajtën të paprekura si partnerë të mundshëm bashkëbisedimi.

Nga kjo rrjedh se deri në periudhën moderne, në vend që të përfaqësonin një traditë të ngurtë dhe të fiksuar konservatore, Evropa Perëndimore ka qenë një konceptim jo i përfunduar por në punë e sipër. Për pjesën më të madhe të historisë së saj, ajo vështronte për së jashtmi (për referenca) dhe, në një farë kuptimi, në një nivel intelektual, në thelb ajo ishte “multikulturor”. Asnjë kulturë, sipas Remi Brague, nuk ishte kaq pak e përqendruar te vetja dhe aq e interesuar për të tjerët se sa ajo evropiane. Evropa, në këtë kuptim, ka një kulturë ‘eksentrike’, sepse historikisht qendrën e saj e gjeti jashtë vetvetes. Më tepër se një depo vlerash specifike, kultura evropiane ishte një qëndrim: një rezolutë ‘të jesh një enë, e hapur ndaj universaleve’.

Ngjarjet specifike që shënojnë periudhat e rinovimit të Evropës janë të njohura. Rilindja e shekullit të dymbëdhjetë që pa rizbulimin evropian të Aristotelit (të ndërmjetësuar nga burimet arabe) dhe ngritjen e universiteteve mesjetare. Nëse marrim si shembull një nga mendimtarët kryesorë të periudhës mesjetare – Thoma Akuini – vëmë re se veprat e tij përfshijnë njëmbëdhjetë komente mbi Aristotelin dhe pesë komente mbi librat e Biblës Hebraike. Edhe vepra e tij më e famshme sistematike, *Summa theologiae*, ilustron një dialog të vazhdueshëm me të kaluarën, me tema të përcaktuara si pyetje të hapura dhe përgjigje të ndryshme që jepen nga autoritetet klasike, biblike dhe patristike.

Rilindja e lartë e shekujve të katërbëdhjetë dhe të pesëmbëdhjetë dëshmoi një rikuperim shumë më të plotë të burimeve antike, duke përfshirë burime të reja letrare dhe historike, të cilat tani shpesh rekuperoheshin në greqishten origjinale, së bashku me një interes të ripërtërirë për format klasike të artit dhe arkitekturës. Rilindja u pasua nga Reformimi protestant i shekullit të gjashtëmbëdhjetë. Humanistët e Rilindjes bashkëndanë me reformimin protestant moton “ad fontes” (kthehu te burimet) duke hedhur vështrimin sërish për nga e kaluara për të siguruar burimet për rinovim. Do të ishte e vështirë të mbivlerësohej se sa të rëndësishme ishin aftësitë tekstuale dhe gjuhësore për këto transformime. Aftësi të tilla mbeten vendimtare për lulëzimin e shkencave humane, të cilat nga ana e tyre veprojnë si kuratorë të burimeve të përfaqësuara nga e kaluara.

Është e vërtetë se disa lëvizje reformuese në Perëndim përdorën retorikën e një mohimi të së kaluarës. Kjo krijon një tjetër paradoks të mundshëm: një traditë perëndimore të bazuar në një refuzim të traditës. René Descartes, vepra e të cilit shpesh mendohet se shënon fillimin e filozofisë moderne perëndimore, pretendoi në këtë mënyrë të përgënjeshtrohej të gjitha traditat, duke u larguar nga studimi i letërsisë dhe duke vendosur të nxirrte njohuri vetëm nga “ajo që mund të gjendet tek unë ose në librin e madh të natyrës”. Por kthesa e brendshme drejt vetvetes kishte qenë prej kohësh pjesë e traditës që ai supozohej se po e mohonte, duke u rikthyer te motoja e famshme greke “njih veten”, me rekomandime të mëvonshme nga Augustini dhe Petrarka. Kështu, shoreja e

famshme Cogito ergo sum e Dekartit i bën jehonë shprehjes së Agustinit *si fallor, sum* (nëse gaboj, unë ekzistoj) dhe argumenteve të Dekartit për ekzistencën e Zotit i detyrohen mendimtarit skolastik mesjetar Anselmit të Kanterburit. Riorientimi i supozuar i ri i Dekartit drejt botës natyrore u mbështet, gjithashtu, fuqishëm në precedentë historikë.

Sado e habitshme të duket, edhe revolucioni shkencor i shekullit të shtatëmbëdhjetë, të cilit Dekarti ndihmoi në inaugurimin e tij, gjeti frymëzim në teorinë e lashta shkencore, duke ringjallur tiparet e filozofisë natyrore epikuriane dhe duke ia kundërvënë ato principeve aristoteliane të përkrahura prej shumë kohësh. Përpara përvetësimit të atomizmit të lashtë nga figura të tilla si Dekarti dhe Pierre Gassendi, Kopernikanizmi kuptohej si një ringjallje e “Pitagoreanizmit”. Filozofi platonist Henry More e gjeti kozmologjinë e Dekartit në librin e Zanafillës. Edhe Isak Njutoni supozoi se ligjet e gravitetit ishin të njohura dhe të përfaqësuara në shkrimet e lashta hermetike, dhe kaloi më shumë kohë duke studiuar tekstet antike sesa i kushtoi kërkimeve të tij shkencore.

Modestia kulturore e Evropës, së bashku me vetëdijen e saj se është borxhlie ndaj të tjerëve, filloi të shpërbëhej në shekujt e tetëmbëdhjetë dhe nëntëmbëdhjetë, kur filluam të shohim një besim të rigjetur në epërsinë dhe dallueshmërinë perëndimore. Iluminizmi ishte pjesërisht përgjegjës për këtë, me eksponentët e tij që lavdëronin fuqitë e arsyes instrumentale dhe eksperimentit shkencor, ndërsa në të njëjtën kohë supozonin se Evropa ishte vendi unik i triumfit përfundimtar të arsyes. Filozofitë franceze të shekullit të tetëmbëdhjetë përvetësuan suksesin e shkencave si pjesë e narrativës së tyre të marshimit të arsyes, megjithëse ky komponent progresiv kishte qenë, në rastin më të mirë, embrional në vetëkuptimin e paraardhësve të shkencës moderne.

Në diskutimet e tanishme rreth vlerave perëndimore, ‘Iluminizmi’ thirret në mënyrë rutinore si një periudhë e veçantë në të kaluarën tonë, etika e së cilës duhet urgjentisht të importohet në të tashmen. Por për ironi, përse i përket projekteve të vlerave perëndimore, agjentët kryesorë të Iluminizmit kërkuan në mënyrë aktive të shkëputnin lidhjet e tyre me të kaluarën dhe të maskonin gjurmët historike që tregonin borxhin e thellë të asaj periudhe ndaj traditave të mëparshme fetare dhe filozofike. Pjesa më e madhe e respektit të sotëm ndaj iluminizmit dhe adhurimi i idealeve të tij të imagjinuara nuk buron nga njohuritë mbi realitetet historike të periudhës së iluminizmit, ose nga ndonjë kuptim i formave të shumfishta të Iluminizmit, por nga një pranim naiv i propagandës së papërpunuar të filozofëve francezë.

Vetëbesimi në rritje i Evropës mund t’i atribuohet gjithashtu rritjes së një ndërjegjeje të re historike dhe shfaqjes së shkencave sociale. Hegeli (1770-1831) ilustron tendencën e mëparshme në Filozofinë e Historisë Botërore, ku ai pohon se qytetërimi evropian është produkti përfundimtar unik i shpalosjes së historisë. Kjo ishte një temë me shumë variacione. Shkencat shoqërore të sapolindura të shekullit të nëntëmbëdhjetë sanksionuan gjithashtu epërsinë kulturore të Evropës duke propozuar faza progresive të evolucionit shoqëror, duke filluar zakonisht me fazat primitive fetare ose magjike, dhe duke lëvizur në mënyrë të pashmangshme drejt fazave shkencore, racionale, të përfaqësuara më së miri nga një Evropë Perëndimore gjithnjë e më e laicizuar. Filozofi dhe shkencëtari social Auguste Comte (1798-1857), i cili popullarizoi termin “sociologji”, përcaktoi tre faza të zhvillimit të njohurive njerëzore – teologjike, metafizike dhe shkencore. Skema të ngjashme trepalëshe të evolucionit shoqëror u propozuan edhe nga antropologët pionierë si James Fraser dhe E. B. Tylor.

Comte është dyfish i rëndësishëm për historinë që po tregojmë që kur ai prezantoi për herë të parë idenë moderne të “Perëndimit”. Termi sigurisht që ishte në përdorim para kësaj kohe, por zakonisht përdorej në mënyrë të ndërsjellë me ‘Evropën’. Siç ka treguar kohët e fundit historiani Georgio Varouxakis, Comte u përpoq të përshkruante një kategori të re socio-politike që do të përfshinte brenda vetes edhe amerikën dhe Australazinë. ‘Evropa’ përfshinte kombe që nuk ishin mjaftueshëm në ‘pararojën e njerëzimit’, ndërsa ‘krishterimi’ kishte konotacione po aq të padëshirueshme fetare: prej këtij lindën idetë e reja të l’Occident dhe Occidentalité. Ajo që Comte u përpoq të bënte me vizionin e tij të ri për “Perëndimin” transnacional ishte një riorganizim i rendit botëror që do të shihte rënien e fuqive koloniale dhe krijimin e një “Republike të re perëndimore”. Kjo republikë elitare do të shërbente si një model për pjesën tjetër të botës, duke ndihmuar kombet më pak të përparuara të zhvillohen drejt qëllimit përfundimtar shkencor ose “pozitiv” në të cilin republika perëndimore kishte arritur

tashmë. Ideja e Perëndimit u mor më pas nga shkrimtarët anglofonë dhe u përdor në përdorime të ndryshme. Por e zakonshme për shumicën e kuptimeve ishte një epërsi konceptuale e asaj që përfaqësonte Perëndimi.

Një nga pasojat më të shëmtuara të lindjes së nocionit të “Perëndimit” si kategori ishte krijimi i një “bote myslimane” homologe – një solidifikim dhe përpunim i përditësuar i konceptit të vjetër të “Orientit”. Në mënyrë ironike, kjo vlera e këtij nocioni (d.m.th. Perëndimi) u forcua më tej nga intelektualët myslimanë, të cilët, në vend që të hidhnin poshtë konstruktin jobindës të një qytetërimi të unifikuar islam, e përqaftuan idenë me synimin për të argumentuar për kontributet e tij pozitive në përparimin global dhe për pajtueshmërinë e tij përfundimtare me modernitetin. Duke vepruar kështu, ata hodhën poshtë pluralitetin e praktikave dhe besimeve në këtë botë të imagjinuar myslimane dhe nëntheksuan ato që ata besonin se ishin tiparet e saj më të prapambetura në interes të promovimit të solidaritetit mysliman dhe rezistencës ndaj pohimeve perëndimore të inferioritetit mysliman. Siç ka vënë në dukje Cemil Aydin: ‘qëllimi i shekullit të nëntëmbëdhjetë për të pozicionuar Islamin si të shkolluar dhe tolerant—dhe për rrjedhojë myslimanët si racialisht të barabartë me sundimtarët e tyre perëndimorë—prodhoi nocionin abstract të Islamit, duke siguruar substancën thelbësore të reformizmit mysliman dhe mendimit pan-islamist në fillim të shekullit të njëzetë.’

Në këtë kontekst të ri, termi ‘judeo-kristian’ merr një kuptim tjetër. Në përdorimet anglo-amerikane të shekullit të njëzetë, termi në fjalë synohej të ishte përfshirës i hebrenjve. Tani përdoret zakonisht, në mënyrë implicite ose eksplicite, për të përjashtuar myslimanët. Kjo është në kontrast me përshkrimet të përmbajtura në termat ‘besime abrahamike’ ose ‘fetë e librit’, të cilat theksojnë tiparet e përbashkëta të tre traditave monoteiste perëndimore.

Nocioni “Perëndim”, edhe pse konceptuar në mënyra të ndryshme, është në bazë të diagnozave për gjendjen aktuale të çështjeve globale dhe propozimeve se si duhet të ruhen dhe promovohen vlerat që ai përfaqëson. Vizione më të sinqerta të së ardhmes imagjinojnë se nëpërmjet një ligji historik të pashmangshëm, kulturat e tjera përfundimisht do ta “arrisin” perëndimin, nëpërmjet një progresi natyror drejt gjendjes përfundimtare që mendohet se e ka arritur Perëndimi. Libri “Fundi i historisë dhe njeriu i fundit” (1992) i Francis Fukuyama-s përfaqëson një rideklarim të këtij pozicioni, i cili në thelb thotë se demokracia laike, kapitaliste, liberale është e vetmja lojë në qytet. Sipas këtij modeli, zgjidhja e konfliktit kulturor është përsheptimi i modernizimit dhe shekullarizimit të kulturave problematike që mbeten pas Perëndimit. Kjo është logjika që qëndron pas klasifikimit të Fundamentalizmit Islam si “mesjetar”, ose vëzhgimit se Islamit duhet t’i nënshtrohet një “reformimi”.

Leximet më pesimiste të gjendjes aktuale të çështjeve parashikojnë kërcënime të ndryshme për integritetin e Perëndimit. Ndërsa libri “Rënia e Perëndimit” (1918) e Osëald Spengler sugjeroi se të gjitha kulturat kanë një jetëgjatësi natyrale, paralajmëruesit e rinj të rënies së Perëndimit tregojnë për rreziqet e paraqitura nga devijimet e brendshme nga një traditë e imagjinuar ose kërcënimet e jashtme nga komplekset kulturore konkurruese. Këto tendenca përfaqësohen më së miri nga Samuel Huntington, dhe teza e tij e mirënjohur e përplasjes së qytetërimeve, botuar në librin *Clash of Civilizations* (1997). Në këtë version të ngjarjeve, qytetërimi perëndimor rrezikohet nga qytetërime me vlera të ndryshme, ose për shkak të kërcënimeve të jashtme të sigurisë që ato paraqesin, ose për shkak se Perëndimi liberal mirëpret me lehtësi emigracionin nga popullsitë që sjellin me vete vlera armiqësore. Ndërsa kërcënimet e jashtme përbënin fokusin kryesor të librit “Përplasia e Qytetërimeve”, Huntington artikulon kërcënimin e brendshëm në një libër pasues – “Kush jemi ne?” (2004).

Në pamje të parë, analiza të tilla duket se mbështeten në diskutime historike të paanshme. Por në fakt parashikimet e tyre lindin nga përdorimi joshës, por shumë të diskutueshëm. “Perëndimi” dhe homologu i tij “Bota Myslimane” nuk janë kategori analitike neutrale që ofrojnë përshkrime të painteresuara të gjendjeve ekzistuese: ato janë shprehje që janë përshtatur me qëllime të veçanta në mendje dhe janë të ngarkuara paraprakisht me programe politike. Përdorimi i tyre paracakton të kuptuarit tonë të historisë dhe kufizon gamën e përgjigjeve të mundshme ndaj ngjarjeve të tashme dhe të ardhshme. E gjithë kjo sugjeron që një studim i fuqishëm i historisë së “traditës perëndimore” duhet të përfshijë një shqyrtim të kujdesshëm të mënyrave të ndryshme në të cilat, gjatë shekujve, identiteti perëndimor është ndërtuar dhe kuptuar.

Kolonët evropianë në Australi janë me të vërtetë trashëgimtarë të një tradite të caktuar (ose traditave të ngjashme). Por kjo trashëgimi evropiane nuk mund të reduktohet thjesht në një grup thelbësor të ‘vlerave perëndimore’. Për pjesën më të madhe të historisë së saj, Evropa u përqendrua në virtyte dhe jo në vlera, dhe u karakterizua nga një hapje ndaj kulturave të kaluara që në thelb ishin jo-evropiane. Duke pasur parasysh potencialin revolucionar të kësaj perspektive që e shqyrton çështjen për së jashtmi dhe me një vështrim drejt së kaluarës, është kurioz fakti që thirrja në një trashëgimie klasike dhe të krishterë në ditët e sotme konsiderohet si shenjë dalluese e konservatorizmit moral dhe politik.

Kur vështrojmë nga afër historinë përkatëse, ky identifikim duket i papërshtatshëm. Klasicisti i Harvardit, Bernard Knox, e kupton saktësisht këtë gjë kur na thotë se sa e çuditshme është kur sheh se grekët klasikë “sulmohen si emblema të konservatorizmit reaksionar, të konformitetit të detyruar”. Në fakt, siç thekson ai, “roli i tyre në historinë e Perëndimit” ka qenë gjithmonë novator, ndonjëherë me të vërtetë subversive, madje edhe revolucionar.” Diçka e ngjashme mund të thuhet për elementët qendrorë të traditës kristiane që kanë dhënë motivimin për reforma radikale sociale dhe politike.

Unë e mbështes plotësisht ndjenjën se ne kemi nevojë për një njohje më të madhe me të kaluarën tonë kulturore, fetare dhe intelektuale. Por studimi i asaj që mund ta quajmë “tradita perëndimore” nuk do të rezultojë të jetë aq ngushëllues për avokatët e vlerave morale dhe politike konservatore sa mund ta imagjinojnë. Do të shohim se nuk ka një përafrim të saktë të studimit të traditës me tradicionalizmin dhe konservatorizmin politik. Përkundrazi, historia përkatëse do të dëshmojë një bisedë të vazhdueshme dhe një dialog të vazhdueshëm me traditat e tjera kulturore. Ai dialog ishte po aq i fortë në mesjetën dhe periudhën e hershme moderne sa në epokën e pas-Iluminizmit. Pikërisht këtu qëndron potenciali i madh i një projekti të ‘traditës perëndimore’—jo në fetishizimin e disa kanuneve të imagjinuara të vlerave fikse, por në ruajtjen e një të kaluarë të pasur dhe të larmishme që mund të vazhdojë të shërbejë si sfidë e vazhdueshme ndaj prioriteteve dhe ‘vlerave’ të së tashmes.

Dhe nga kjo rrjedh se nuk janë vetëm kulturat e shkuara që mund ta luajnë këtë rol, por edhe ato që hasim në botën bashkëkohore. Njohuritë për traditat tona kulturore mund të pasurohen thellësisht nga perspektivat e fituara nga njohuritë e kulturave të tjera. Siç shprehet shkurt (në idiomën e kohës së tij) studuesi linguisti i madh dhe studiuesi i krahasimit të feve Max Müller: “Ai që njeh një, nuk njeh asnjë”.

**Date Created**

07/03/2023

**Author**

erasmusi