

## PAS „FUNDIT TË HISTORISË“

Francis Fukuyama

([www.openDemocracy.net](http://www.openDemocracy.net); 2 maj 2006) - *Teza e Francis Fukuyamës lidhur me „fundin e historisë“ – e propozuar në një ese të vitit 1989, e shtjelluar imtësisht në një libër të vitit 1992 – ishte një orvatje me ndikim të madh për t’i dhënë kuptim botës së pasluftës së ftohtë. Në një pasthënie të re të librit „The End of History and the Last Man“ (Fundi i historisë dhe njeriu i fundit), Fukuyama vë në dritë mënyrën se si idetë e tij u kanë mbijetuar baticave të kritikës e të ndryshimeve politike.*

Brenda 17 vjetëve që kanë kaluar që nga botimi i parë i esesë sime “The End of History?”, hipotezat e mia janë kritikuar nga çdo pikëpamje e mundshme. Botimi i dytë i këtij libri *The End of History and the Last Man* më jep mundësinë për ta shtruar në mënyrë të re provën origjinale, për t’iu përgjigjur kundërshtimeve që unë i konsideroj më se serioze ndaj asaj prove, dhe për t’i vënë në dritë disa zhvillime në politikën botërore që kanë ndodhur që nga vera e vitit 1989.

Të filloj me pyetjen: ç’ishte “fundi i historisë”? Kjo frazë, natyrisht, nuk ishte diçka origjinale imja, ajo rrjedh nga GWF Hegeli dhe, akoma më gjerësisht, nga Karl Marksi. Hegeli ka qenë filozofi i parë i historisë, i cili historinë njerëzore e ka kuptuar si një proces koherent dhe evolucionar. Hegeli këtë evolucion e shihte si një hapje të shkallëshkallshme të mendjes njerëzore, e cila përfundimisht do të shprijë te përhapja dhe shtrirja e lirisë në botë. Marksi kishte një teori të mbështetur më tepër në ekonomi, sipas së cilës ndryshimi i mjeteve të prodhimit ka shkaktuar zhvillimin e shoqërisë njerëzore nga ajo paranjerëzore në atë gjahtarë-mbledhëse pastaj në atë agrare e në atë industriale;

prandaj fundi i historisë ishte një teori modernizimi e cila e ngriti pyetjen se deri ku përfundimisht do të shpinte ky proces modernizimi.

Shumë intelektualë progresivë gjatë periudhës kohore midis botimit të *Manifestit Komunist* të Marksit dhe të Friedrich Engelsit më 1848 dhe fundit të shekullit XX, besonin se historia do të kishte fundin e saj dhe se procesi historik do të mbaronte me një utopi komuniste. Ky nuk ka qenë pohimi im, porse i Karl Marksit. Intuita e thjeshtë me të cilën fillova, në vitet 1989, ishte ajo se nuk dukej që kjo do të ndodhte. Deri në një farë mase vërehej se procesi i historisë njerëzore shpinte diku, jo në drejtim të komunizmit, por kësaj radhe drejt asaj që marksistët e quanin demokraci të borgjezisë.

Nuk dukej se kishte ndonjë formë më të lartë të shoqërisë e cila do ta kapërcente atë që ishte e bazuar në parimet binjake të lirisë e të barazisë. Alexandre Kojève, hegeliani i madh ruso-francez, e shprehu këtë mbase në formë të djallëzuar, kur tha se historia ka përfunduar në vitin 1806, viti kur Napoleoni e mposhti monarkinë prusiane në luftën e Jena-Auerstadtit, duke i sjellë parimet e

Revolucionit francez në vijën e Gjermanisë së Hegelit. Gjithçka që ka ndodhur pas kësaj ka qenë vetëm se një plotësim, ngaqë këto parime u përgjithësuan gjithandej nëpër botë.

Shumë vrojtues mua më kanë krahasuar me ish mësuesin tim Samuel Huntingtonin, i cili ka parashtruar një vizion krejt të ndryshëm lidhur me zhvillimet botërore në librin e tij *The Clash of Civilisations and the Remaking of World Order* \*. Nga një aspekt mendoj se është e mundur të mbivlerësohet shkalla e dallimeve midis nesh në interpretimin që ia bëjmë botës. Për shembull, unë pajtohem me të në mendimin e tij se kultura mbetet një komponentë e pashmangshme e shoqërisë njerëzore dhe se nuk mund t'i kuptoni zhvillimet dhe politikën pa një referencë në vlerat kulturore.

Mirëpo ka një çështje bazë që na ndanë. E ajo është pyetja nëse vlerat dhe institucionet e zhvilluara gjatë Iluminizmit perëndimor janë *potencialisht* universale (siç ka menduar Hegeli dhe Marksi), apo janë të kufizuara brenda një horizonti kulturor (në përputhje me mendimet e filozofëve të mëvonshëm si Friedrich Nietzsche dhe Martin Heidegger). Huntingtoni qartë beson se ato nuk janë universale. Ai pohon se tipi i institucioneve politike të cilat i njohim ne këtu në Perëndim janë nënprodukt i një lloji të caktuar i kulturës perëndimore evropiane krishtere dhe se ato kurrë nuk do të mund të lëshojnë rrënjë përtej kufijve të kësaj kulture.

Pra, pyetja qendrore që pret përgjigje është nëse vlerat dhe institucionet perëndimore kanë vlerë universale apo mos ato e përfaqësojnë suksesin e përkohshëm të kulturës së sotme hejemonike.

Huntingtoni e ka fare saktë kur thotë se origjina *historike* e demokracisë moderne shekulare liberale shtrihet në Krishterim, çka s'është ndonjë ide origjinale. Hegeli, Alexis de Tocqueville dhe Nietzsche, ndër shumë

mendimtarë të tjerë, kanë pohuar se demokracia moderne është një version shekullar i doktrinës krishtere mbi dinjitetin universal të njeriut dhe se kjo tani po kuptohet si një doktrinë jofetare politike e të drejtave njerëzore. Sipas mendimit tim, nuk diskutohet që ky është realiteti shikuar nga një pikëvështrim historik.

Mirëpo, meqë demokracia moderne liberale rrënjët i ka në këtë tokë të veçantë kulturore, pyetja është nëse këto ide mund të shkëputen nga këto origjina partikulariste dhe të kenë një rëndësi e kuptim edhe për njerëzit që jetojnë në kultura jo krishtere. Metoda shkencore, në të cilën mbështetet qytetërimi ynë modern teknologjik, gjithashtu është paraqitur për disa arsye historike në një moment të caktuar në historinë e hershme të Evropës moderne, e mbështetur në mendimet e filozofëve si Francis Bacon dhe Renè Descartes. Mirëpo me të zbuluar një herë kjo metodë, ajo është bërë pronë e gjithë njerëzimit dhe është përdorur nga të gjithë, qofshin këta aziatikë, afrikanë apo indianë.

Prandaj, pyetja është nëse parimet e lirisë e të barazisë që ne i shohim si bazë të demokracisë liberale kanë të njëjtën rëndësi universale. Unë besoj se kjo është kështu dhe mendoj se ekziston një logjikë e përgjithshme në evoluimin historik e cila e shpjegon arsyen se përse duhet të ketë një shtim dhe përforsim të demokracisë rreth e përçark botës ashtu siç është zhvilluar në shoqëritë tona. Kjo nuk është një formë e ngurtë e determinizmit historik si marksizmi, por është një strukturë e forcave themelore e cila zhvillimin shoqëror të njeriut e çon drejt një rruge e cila na thotë se do të ketë më shumë demokraci në fund të këtij procesi evolucionar sesa në fillim.

## Lufta

Origjina e “historisë” sipas botëkuptimit marksist-hegelian shtrihet përfundimisht në shkencë e teknologji. Shkenca është kumulative: kohë pas kohe ne nuk i harrojmë zbulimet shkencore. Kjo është ajo që e krijon

\* Ky libër është përkthyer edhe në gjuhën shqipe, *Përplasja e qytetërimeve dhe ribërja e rendit botëror*, nga anglishtja Xhevat Lloshi, bot. Logos-A, Shkup-Prishtinë-Tiranë, 2004.

botën ekonomike, sepse teknologjia përbën një horizont të mundësive të prodhimit ekonomik dhe garanton se epoka e motorit me avull do të jetë e ndryshme nga ajo e parmendës, se epoka e transistorit dhe e kompjuterit do të jetë e ndryshme nga ajo e thëngjillit dhe e çelikut. Zhvillimi shkencor e mundëson rritjen e pamasë në prodhimtari, çka kapitalizmin modern dhe lirinë e teknologjisë e të mendimit i ka çuar drejt ekonomive moderne të tregut.

Zhvillimi ekonomik prodhon rritje në standardet e jetës që janë të dëshirueshme nga të gjithë. Prova për këtë, sipas mendimit tim, është thjesht mënyra se si njerëzit “votojnë me këmbët e tyre”. Për çdo vit me miliona njerëz të varfër, shoqëri të pazhvilluara kërkojnë të lëvizin drejt Evropës perëndimore, drejt Shteteve të Bashkuara, drejt Japonisë, ose drejt shteteve të tjera të zhvilluara, nga arsyeja se ata e shohin që mundësitë për lumturinë njerëzore më të mëdha janë në një shoqëri të pasur sesa në një të varfër. Përkundër disa ëndërruesve Rousseauianë të cilët përfytyrojnë se për ta më mirë do të ishte të jetonin në një shoqëri gjuetare-mbledhëse ose në një agrare sesa, të themi, në Los Angelesin bashkëkohor, mezi ekziston një grusht njerëzish që aktualisht vendosin ta bëjnë këtë.

Dëshira për të jetuar në një demokraci liberale fillimisht pothuajse nuk është aq e përhapur sa dëshira për zhvillim. Në fakt, ekzistojnë disa regjime autoritare si sot që janë Kina e Singapori ose Çile me gjeneralin Pinochet, të cilat ia kanë dalë të zhvillohen e të modernizohen në mënyrë shumë të suksesshme. Megjithëkëtë, ekziston një korrelacion i fortë ndërmjet zhvillimit të suksesshëm ekonomik dhe rritjes së institucioneve demokratike, diçka e shprehur në mënyrë origjinale nga sociologu i madh Seymour Martin Lipset. Ka shumë arsye përse ky korrelacion është i fortë. Nëse një vend ka të ardhura më shumë se përafërsisht 6 000 \$ për kokë banori, ai vend më nuk quhet shoqëri agrare. Ka gjasa të ketë një klasë të mesme që zotëron prona, një shoqëri komplekse civile, një nivel të lartë elite dhe arsimim masiv. Të gjithë këta faktorë priren ta shtojnë përpara dëshirën për pjesëmarrje demokratike dhe

kështu, nga poshtë lart, ta nxisin kërkesën për institucione politike demokratike.

Aspekti final i procesit të modernizimit ka të bëjë me fushën e kulturës. Çdokush dëshiron zhvillim ekonomik, kurse zhvillimi ekonomik ka tendencë për nxitje të institucioneve politike demokratike. Mirëpo në fund të procesit të modernizimit askush nuk dëshiron njëtrajtshmëri kulturore; në fakt, çështjet e identitetit kulturor kthehen prapë me një hakmarrje. Huntingtoni e ka saktë kur thotë se ne asnjëherë nuk do të jetojmë në një botë ku do të kemi njëtrajtshmëri kulturore, kulturën globale të së cilës ai e quan “Davos Man” (Njeriu i Davosit). Në të vërtetë, ne nuk do të duam të jetojmë në një botë në të cilën do të kemi vlerat e njëjta universale kulturore të bazuara në njëfarë amerikanizmi të globalizuar. Ne jetojmë për traditat, vlerat fetare e aspekte të tjera të kujtesës së përbashkët partikulare historike të cilat e përbëjnë jetën tonë të zakonshme.

Jeta në demokracitë liberale bashkëkohore, përfshirë edhe Shtetet e Bashkuara, është një jetë në të cilën identitetet kulturore ose grupe vazhdimisht kërkohen, rikërkohen e herë-herë edhe sajohen në mënyrë të rreme. Kjo është një fushë në të cilën teoricienët e parë të liberalizmit modern nuk na ofrojnë njohuri e udhëzime të mjaftueshme. Thomas Hobbes, John Locke, Baron de Montesquieu dhe Jean-Jacques Rousseau të gjithë këta problemat qendror të pluralizmit liberal e kanë përfytyruar të jetë ushtrimi i zgjedhjes autonome të individit *vis-à-vis* shtetit. Mirëpo në shoqëritë liberale moderne, individët organizohen në grupe kulturore dhe i kërkojnë të drejtat e grupit kundër shtetit dhe e kufizojnë zgjedhjen e individëve brenda atyre grupeve.

Kjo mund të marrë një formë vërtet të butë, si rasti kur kanadezët francezë kërkojnë që studentët në Kebek të dëgjojnë mësimin në gjuhën frënge, ose një formë shumë më serioze sikur predikuesit islamistë në Evropë të cilët kërkojnë që e drejta e Sheriatit të ketë epërsi mbi të drejtën franceze ose holandeze. Zgjedhja për shtetin mbetet nëse ai do ta

interpretojë llojin e pluralizmit liberal i cili do të jetë përgjegjës për ruajtjen si të individëve po ashtu edhe të grupeve, dhe nëse ndodh kjo e fundit, çfarë kufizimesh të të drejtave të individëve nga ana e grupit dëshirohen të bëhen.

Një shkoqitje më e plotë e kësaj çështjeje do t'i tejkalonte kufijtë e këtij punimi. Disa shoqëri liberale kanë qenë tepër të ashpra e të ngurta në ruajtjen e të drejtave të individëve mbi ato të grupit; multikulturalizmi, bilingualizmi (dygjuhësia) si dhe forma të tjera të njohjes grupore janë bërë pjesë e pandashme e politikës publike në SHBA dhe në demokracitë e tjera perëndimore. Nga ana tjetër, shumica e shoqërive liberale menduan se njohja e grupeve mund ta minojë parimin bazë liberal që është toleranca si dhe të drejtat e individëve. Siç shpjegon Charles Taylor, liberalizmi nuk mund të jetë tërësisht i paanshëm ndaj kulturave të ndryshme, sepse ai vetë reflekton disa vlera kulturore ndaj edhe duhet t'i refuzojë grupet kulturore alternative që vetvetiu janë thellë joliberalë.

Parimi bazë i politikës shekulare ka arritur të bëhet pjesë e procesit modernizues për arsye thjesht pragmatike. Në historinë e Krishterimit kisha dhe shteti kanë filluar si dy entitete të ndara, gjë që nuk ka ndodhur edhe me Islamin. Mirëpo kjo ndarje kurrë nuk ka qenë e domosdoshme dhe e plotë. Kah fundi i mesjetës çdo princ evropian i ka diktuar besimet fetare të shtetasve të tij; kurse konfliktet sektare që kanë pasuar menjëherë mbas Reformave kanë shpënë në luftëra të përgjakshme mbi njëshekullore.

Prandaj, politika moderne shekulare nuk ka lindur automatikisht nga kultura krishtere, porse ka qenë diçka që është dashur të mësohet përmes një përvoje të dhimbshme historike. Njëra nga të arriturat e liberalizmit të hershëm modern ka qenë suksesi i tij në bindjen e njerëzve me halle për ta përjashtuar nga sfera e politikës diskutimin rreth qëllimeve finale të adresuara nga ana e fesë. Kjo është një luftë të cilën Perëndimi e ka kaluar tanimë, dhe besoj se kjo është një luftë

të cilën bota islame tani është duke e kapërcyer.

## Një keqkuptim

“Fundi i historisë”, siç u theksua në fillim të kësaj eseje, është sulmuar nga shumë pikëvështrime qysh kur u shpall për herë të parë. Shumica e këtyre kritikave mbështeteshin në keqkuptimin e thjeshtë të asaj që unë pata thënë, për shembull mbështeteshin në thëniet e atyre që besonin se unë mendoja që ngjarjet thjesht do të ndalnin së ndodhuri. Këtu unë nuk dua t'i trajtoj këto kritika, që në masë të madhe do të ishin mënjanuar sikur kritikuesi thjesht ta kishte lexuar librin tim.

Megjithëkëtë, një keqkuptim që unë dëshiroj ta sqaroj ka të bëjë me kuptimin e gabueshëm shumë të përhapur të asaj kinse unë në një farë forme e mbështetja një version të veçantë amerikan për fundin e historisë, gjë të cilën një autor e quajti “triumfalizëm shovinist”. Shumica e morën fundin e historisë si një shkurtesë për hegjemoninë amerikane mbi pjesën tjetër të botës, jo vetëm në fushën e ideve dhe vlerave, porse përmes ushtrimit aktual të fuqisë amerikane edhe në renditjen e botës sipas interesave amerikane.

Asgjë nuk ka më larg së vërtetës se kjo. Secili që e njej Kojëvin dhe origjinën intelektuale të versionit të tij për fundin e historisë do të kuptonte se Bashkimi Evropian është një personifikim shumë më i plotë real-botëror i këtij koncepti sesa që janë sot SHBA-të. Duke shkuar pas Kojëvit, unë mbroj mendimin se projekti evropian në fakt ka qenë një shtëpi e ndërtuar si një banesë për njeriun e fundit që do të paraqitet në fund të historisë. Ëndrra evropiane – më plotë e ndier në Gjermani – është që të tejkalohet sovraniteti nacional, politika e forcës si dhe llojet e luftërave të cilat e bëjnë të domosdoshme forcën ushtarake (për këtë, më vonë); ndërkaq amerikanët së këndejmë kanë një të kuptuar tradicional të sovranitetit, i duartrokasit ushtrisë së tyre dhe

i duan parakalimet e tyre patriotike të Katër Korrikut.

Demokracia moderne liberale është e mbështetur në parimet binjake të lirisë e të barazisë. Të dyja janë në tension të vazhdueshëm: barazia nuk mund të rritet e shtohet pa intervenimin e një shteti të fuqishëm i cili e kufizon lirinë individuale; liria nuk mund të zgjerohet papërcaktueshëm pa i ftuar në skenë edhe format e ndryshme shkatërrimtare të pabarazisë shoqërore. Prandaj secila demokraci liberale duhet të bëjë pazarllëk midis këtyre dyjave. Evropianët e sotëm priren për të preferuar më tepër barazi në dëm të lirisë, kurse amerikanët e bëjnë të kundërtën, për arsyt e rrënjësura në historitë e tyre individuale. Këto janë dallime shkallësh e jo parimesh; ndonëse unë në një farë forme e parapëlqej versionin amerikan mbi atë evropian, kjo në fakt është më tepër çështje vrotimi e shijeje pragmatike sesa çështje parimi.

### **Katër sfidat**

Prej shumë sfidave ndaj skenarit optimist evolucionar të përvijuara në librin *The End of History (Fundit të historisë)*, nëse kuptohen drejtë, janë katër që unë i konsideroj si më seriozet. E para ka të bëjë me Islamin si një pengesë për demokracinë; e dyta ka të bëjë me problemin e demokracisë në nivel ndërkombëtar; e treta ka të bëjë me autonominë e politikës dhe e fundit ka të bëjë me konsekuencat e paparashikueshme të teknologjisë. Dëshiroj që këto të katrat t'i diskutoj me radhë.

### **Islami**

Sidomos pas sulmeve të 11 shtatorit 2001, shumë njerëz mbrojnë mendimin se ekziston një tension rrënjësor midis Islamit si fe dhe mundësisë për zhvillimin e demokracisë moderne. S'ka dyshim se nëse shikoni rreth e përqark botës do të shihni një përjashtim të

gjerë mysliman nga rrugët e përgjithshme të zhvillimit demokratik të cilin zhvillim mund ta shihni në Amerikën Latine, në Evropë, në Azi, po madje edhe në Afrikën nën-Sahariane. Kështu që njerëzit mendojnë a thua mos ka diçka në doktrinën e Islamit, si njëjësia e shtetit dhe fesë, që shërben si barrierë kulturore e pakapërcyeshme për përhapjen e demokracisë.

Se problemi buron nga vetë Islami si fe mua më duket tepër-tepër e pamundshme. Të gjitha sistemet e mëdha fetare në botë janë tepër komplekse. Krishterimi në fillim e justifikoi skllavërinë dhe hierarkinë; ndërsa sot e shohim si mbështetës të demokracisë moderne. Doktrinat fetare i nënshtrohen interpretimit politik nga gjenerata në gjeneratë. Kjo s'është më pak e vërtetë për Islamin sesa për Krishterimin.

Ka një llojlojshmëri të madhe në praktikat politike të vendeve që sot nga aspekti kulturor janë myslimane. Ekzistojnë disa demokraci mjaft të suksesshme në vendet myslimane, përfshirë Indonezinë, e cila ka bërë një tranzicion të suksesshëm nga autoritarizmi pas krizës së 1997-tës; Turqinë, e cila që nga fundi i luftës së dytë botërore herë-herë ka pasur një demokraci dypartiake; Malin, Senegalin dhe vendet e tjera, si India, që kanë pakica të mëdha muslimanësh. Për më tepër, Malajzia dhe Indonezia kanë treguar një rritje rapide ekonomike, sa që pengesa të cilën e parashtron Islami ndaj zhvillimit nuk është një domosdoshmëri përjashtuese.

Alfred Stepan vë në dukje se përjashtimi i vërtetë nga modelet e gjera të demokratizimit përgjatë asaj që Samuel Huntingtoni e quan “valë e tretë” e tranzicioneve demokratike prej viteve 1970-1990, aktualisht nuk është një përjashtim islam, por më tepër një përjashtim arab; duket se diçka në kulturën politike arabe ka qenë më rezistuese. Është çështje diskutimi se ç'mund të jetë ajo, mirëpo është e qartë se është një pengesë kulturore e cila nuk ka të bëjë me fenë, siç është mbijetesa e tribalizmit (organizimit fisnor). Dhe sfida bashkëkohore me të cilën ndeshet bota në formë të Islamizmit radikal apo *xihadizmit* më tepër

është politike sesa fetare, kulturore apo qytetëruese.

Ashtu siç mendojnë Olivier Roy dhe Roya e Ladan Boroumand, Islamizmi radikal më mirë kuptohet si një ideologji politike. Shkrimet e Sejjid Kutbit, themeluesit të lëvizjes Vëllëzërit Muslimanë në Egjipt, ose Osama bin Ladin dhe ideologët e tij brenda el-Kaidës, i përdorin idetë politike lidhur me shtetin, revolucionin dhe estetizimin e dhunës, gjëra të cilat nuk burojnë nga ndonjë traditë e mirëfilltë islame, porse nga ideologjitë radikale të së majtës apo së djathtës ekstreme – d.m.th., fashizmit dhe komunizmit – të Evropës së shekullit XX.

Këto doktrina, që janë tejet të rrezikshme, nuk reflektojnë ndonjë mësim thelbësor të Islamit, mirëpo e përdorin Islamin për qëllime politike. Ato janë bërë mjaft popullore në shumë vende arabe dhe ndër muslimanët në Evropë, për shkak të tëhuajësimit të thellë që ekziston te këto komunitete. Prandaj, Islamizmi radikal nuk është një ritheksim i ndonjë praktike kulturore tradicionale islame, porse ai duhet të shikohet në kontekst të politikave moderne të identitetit. Ai shfaqet pikërisht atëherë kur identitetet kulturore tradicionale priten e çrregullohen nga modernizimi dhe nga rendi demokratik pluralist, i cili krijon një shkëputje midis unit të brendshëm të njeriut dhe praktikës së jashtme shoqërore.

Kjo është arsyeja përse shumë *xihadistë* të dhunshëm si Muhammed Atta, organizatori i sulmeve të 11 shtatorit, ose Muhammed Boujeri, vrasësi i regjisorit holandez Theo van Gogh, janë radikalizuar në Evropën perëndimore. Modernizimi që nga fillimi i tij ka krijuar një tëhuajësim, me këtë edhe një opozitë ndaj vetvetes, ndaj në këtë aspekt *xihadistët* e sotëm janë duke i ndjekur hapat e anarkistëve, të bolshevikëve, të fashistëve dhe të anëtarëve të bandës Baader-Meinhof të brezave të mëparshëm.

Pyetja është nëse muslimanët e radikalizuar e të tëhuajësuar thellë janë potencialisht mjaft të fuqishëm për ta kërcënuar vetë demokracinë liberale. Është e qartë se teknologjia moderne u ofron atyre një rrugë të shkurtër në formë të armëve të shkatërrimit në masë, të cilat s'i

kishin gjeneratat e para të terroristëve. Mirëpo Islami politik deri më sot nuk ka pasur ndonjë bazë të fortë territoriale, madje edhe në ato vende si në Iran, në Arabinë Saudite, në Afganistan apo në Sudan ku ai ka ardhur në pushtet, nuk ka shënuar ndonjë zhvillim mahnitës në fushën ekonomike apo sociale.

Ekzistojnë edhe interpretime të tjera të Islamit që konkurrojnë për epërsi, për më tepër, në një formë që garantojnë se shumica e luftërave do të jenë të kufizuara brenda botës islame. Veç kësaj, si një kërcënim i jashtëm kjo duket se është një sfidë më pak e ashpër sesa ajo që ishte montuar nga ana e komunizmit, i cili kishte një mesazh global dhe i cili ishte i lidhur me një shtet të fuqishëm modern.

Problemi më i madh për të ardhmen e demokracisë liberale do të jetë ai i brendshmi për shoqëritë demokratike, në veçanti sa u përket vendeve si Franca dhe Holanda që kanë pakica të mëdha muslimanësh. Evropa në përgjithësi ka pasur më pak sukses në integrimin kulturor të pakicave të ndryshme sesa SHBA-të, kurse dhuna në rritje nga ana e gjeneratës së dytë e të tretë të muslimanëve evropianë tregon për një anë tejet të errët të politikave të identitetit sesa kërkesat e bëra, për shembull, nga ana e nacionalistëve të Kebekut ose të Skocisë.

Pakicat kulturore të zemëruara e të paasimiluara shkaktojnë pasoja të papritura për bashkësinë shumicë, e cila pastaj tërhiqet në identitetin e saj kulturor dhe fetar. Për ta parandaluar këtë nga diçka spirale në diçka që do të dukej si “përplasje qytetërimesh”, kërkon gjakftohtësi dhe gjykim të drejtë nga ana e liderëve politikë, diçka që nuk garantohet drejtpërdrejt nga vetë procesi i modernizimit.

### *Demokracia*

Kritika e dytë me rëndësi drejtuar hipotezës sime për “fundin e historisë” ka të bëjë me çështjen e demokracisë në një nivel ndërkombëtar. Kur kam shkruar për demokracinë liberale si diçka që e përbën formën finale të udhëheqjes, kam pasur për

qëllim demokracinë në një nivel të shtetit komb. Nuk e përfytyroja mundësinë e krijimit të një demokracie globale e cila në një farë forme do ta kapërcente e tejkalonte shtetin komb sovran përmes së drejtës ndërkombëtare.

Tani kjo është pikërisht një çështje që me një intensitet të shtuar është ngritur me luftën në Irak në vitin 2003 dhe që në një farë shkalle përbën themelin e çarjes të shfaqur midis Shteteve të Bashkuara dhe Evropës që nga kjo kohë. Kjo çështje po kështu është ngritur gjatë dekadave të kaluara edhe nga ana e kritikuesve të globalizimit, të cilët mbanin qëndrimin se është shfaqur një deficit demokratik midis shkallës së interaksioneve që ndodhin në mesin e njerëzve që jetojnë në juridiksione të ndryshme kombëtare dhe mekanizmave të institucionalizuara të përgjegjësive përtej kufijve kombëtarë. Ky problem është përkeqësuar sidomos nga madhësia e tërë dhe nga dominimi që Shtetet e Bashkuara e kanë mbi sistemin e sotëm global; Shtetet e Bashkuara mund të zgjaten e të ndikojnë mbi njerëzit rreth e përqark globit në forma të ndryshme, pa pasur ndonjë burim të ndikimit reciprok.

Një pjesë e projektit evropian ka qenë për kapërcimin e shtetit komb. Amerikanët, nga ana tjetër, kanë qenë prirur të besojnë se burimi i ligjshmërisë ose i veprimit legjitim qëndron në një demokraci sovran kushtetuese. Këto shikime evropiane dhe amerikane burimin e kanë në historitë e tyre përkatëse. Evropianët shtetin komb sovran e kanë parë si një burim të egoizmit kolektiv dhe të nacionalizmit, që qëndronin në rrënjët e dy luftërave botërore të shek. XX; projekti evropian kërkonte zëvendësimin e politikave të forcës me një sistem të normave, ligjeve dhe organizatave. Amerikanët, përkundrazi, kanë pasur një përvojë më të lumtur me përdorimin e shtetit komb në dhunën e arsyeshme.

Kjo ka filluar me Revolucionin Amerikan kundër monarkisë britanike, ka vazhduar përmes luftës shumë të përgjakshme civile në Amerikë, në të cilën janë vrarë 600 000 amerikanë, por e cila ka çuar në ngritjen dhe

zhdukjen e skllavërisë dhe në bashkimin e SHBA-ve, për të vazhduar pastaj me luftën e dytë botërore dhe përfundimisht me luftën e ftohtë, e cila është shikuar si një kryqëzatë morale për çlirimin e Evropës në dy raste prej dy formave të ndryshme të tiranisë.

Pikëpamja evropiane për nevojën e normave që e tejkalojnë shtetin komb është padyshim korrekte në nivelin teorik. Nuk ka ndonjë arsye për të menduar se demokracitë liberale sovranë nuk mund të kryejnë shpërdorime të llahtarshme në relacion me kombet e tjera, ose edhe në relacion me vetë qytetarët e tyre. Ndërkaq vetë SHBA-të kanë lindur me një defekt të trashëguar të skllavërisë, e cila ka qenë aprovuar nga shumicat demokratike dhe e cila është ruajtur në kushtetutën e saj. Abraham Lincoln, në debatin e vitit 1858 me Stephen Douglas, është dashur t'i referohet parimit të barazisë që nuk përfshihej në kushtetutën amerikane për të mbrojtur qëndrimin kundër skllavërisë.

Ndërkaq edhe pse është e mundur të krijohet një kornizë teorike për ndonjë formë të demokracisë që do ta kapërcente shtetin komb, sipas mendimit tim ekzistojnë pengesa praktike të pakapërcyeshme për realizimin e këtij projekti. Demokracia e suksesshme varet në masë të madhe nga ekzistimi i një bashkësie të vërtetë politike e cila është pajtuar me disa vlera dhe institucione bazë të përbashkëta. Vlerat e përbashkëta kulturore ndërtojnë besimin dhe, si të thuash, e vajosin interaksionin e qytetarëve me njëri-tjetrin. Demokracia në një nivel ndërkombëtar bëhet thuajse e pamundur për t'u imagjinuar, nëse e marrim parasysh llojllojshmërinë aktuale të njerëzve dhe të kulturave të përfshira në të. Paragjykimet që shumë amerikanë i kanë ndaj institucioneve ndërkombëtare, si Kombet e Bashkuara, pjesërisht e reflektojnë ngadalësinë dhe paaftësinë e veprimit kolektiv në një nivel ndërkombëtar, ndër shoqëri të ndryshme që kërkojnë veprim kolektiv të mbështetur në konsensus politik.

Fiksimi i problemit të efektshmërisë do të kërkonte delegimin e autoritetit dhe të fuqisë detyruese në një ekzekutiv akoma më

vendimtar. Kujt do të pajtohej bota t'ia jepte këtë autoritet? Dhe si do të ushtrohej pa probleme në mungesë të të gjitha atyre institucioneve balancuese të cilat e ndajnë dhe e kufizojnë fuqinë në nivel të shtetit komb? Madje edhe Evropa, e cila ka një kulturë dhe përvojë historike të përbashkët, momentalisht ka mendime dytësore serioze rreth projektit për të krijuar, në të vërtetë, një shtet komb të vetëm evropian i cili seriozisht do ta shkurtonte sovranitetin e shteteve anëtare të saj.

Prandaj duket se asnjëherë, jashtë shtetit komb, nuk do të kemi ndonjë burim bazë për autoritetin e ligjshëm demokratik. Në vend të qeverisë globale ne do të duhet të kënaqemi me qeverisje globale, pra me institucione pjesërisht ndërkombëtare që e përkrahin

veprimin kolektiv ndër kombet dhe që krijojnë një shkallë përgjegjësie në mesin e tyre. Një rend botëror liberal që është edhe i drejtë po edhe i zbatueshëm do të duhej të mbështetej jo në një institucion global unik dhe harkues, porse në një larmi institucioneve ndërkombëtare që mund të organizohen rreth çështjeve funksionale, regjioneve apo problemeve specifike. Ky lloj rendi botëror është në krijim e sipër, mirëpo duhet edhe një pjesë e madhe e punës produktive që mund të bëhet në këtë drejtim.

### *Autoriteti politik*

Çështja e tretë që mbetet si problem në „fundin e historisë“ ka të bëjë me atë që unë do ta quaja autonomi të politikës. Siç theksuam më lart, ekziston një lidhshmëri midis zhvillimit ekonomik dhe demokracisë liberale aq më tepër kur konsolidimi demokratik bëhet më i lehtë në nivele relativisht të larta të prodhimit të përgjithshëm të vendit për kokë banori. Problemi, megjithëkëtë, në radhë të parë qëndron në nisjen e zhvillimit ekonomik, diçka që i shmangen shumë vende në zhvillim në Afrikën nën-sahariane, në Azinë jugore, në Lindjen e Mesme dhe në Amerikën Latine.

Zhvillimi ekonomik nuk vihet në lëvizje thjesht vetëm nga politikat e mira ekonomike; ju duhet të keni një shtet ku njerëzit do të mund të jetojnë në të, ku do të mund të garantohet ligji dhe rendi, e drejta e pronës, qeverisja e ligjit dhe stabiliteti politik para se të keni investim, rritje, tregti, tregti ndërkombëtare e të ngjashme. Të përfitosh nga globalizimi, ashtu siç kanë vepruar India dhe Kina viteve të kaluara, kërkon para së gjithash ekzistimin e një shteti kompetent i cili me kujdes mund t'i vendosë kushtet për hapjen ndaj ekonomisë globale.

Ekzistimi i shtetit kompetent nuk është diçka që mund të merret si e sigurt në botën në zhvillim. Shumica e problemeve me të cilat përballemi në politikën e shek. XXI kanë të bëjnë me mungesën e institucioneve të fuqishme shtetërore në vendet e varfra, sesa me agjendën e vjetër të shek. XX të shteteve tejet të fuqishme. Shekulli 21 ka qenë dominuar nga fuqitë e mëdha, nga shtetet si Gjermania naziste, Japonia perandorake ose ish Bashkimi Sovjetik, të cilat kanë qenë shumë të mëdha e të fuqishme. Në shekullin 21 shumica e problemeve tipike vijnë nga viset si Somalia, Afganistani dhe Haiti: vende që nuk kanë institucione qeverisëse të cilat mund të garantojnë sundimin bazë të ligjit, që është e nevojshme për zhvillim ose për krijimin e institucioneve demokratike.

Pra jemi ballë për ballë me një agjendë të dyfishtë. Në botën e zhvilluar, Evropa ndeshet me një problem të madh në gjendjen e mirëqenies me popullatën gjithnjë në plakje dhe me titujt e rregullimin tepër të shtrenjtë. Kurse në botën në zhvillim ka një mungesë të shtetësisë e cila e pengon zhvillimin ekonomik dhe e cila shërben si një zonë e shumimit të një morie problemesh si të refugjatëve, të sëmundjeve e të terrorizmit. Si pasojë e kësaj, ekzistojnë agjenda krejt të ndryshme në të dyja pjesët e botës: rikthimi i shtrirjes së madhësisë në botën e zhvilluar dhe forcimi i shtetit në shumë vise të botës në zhvillim.

Sfida e veçantë me të cilën ndeshemi ne është se ne dimë shumë pak se si t'i ngremë institucionet e forta politike në vendet e varfra.

Një pjesë e rebusit është se zhvillimi, qoftë ekonomik ose politik, asnjëherë nuk është “bërë” nga të huajt; ai është një proces që pashmangshëm duhet të shtyhet nga njerëzit brenda vetë shoqërisë të cilët i njohin shprehitë dhe traditat e saj dhe të cilët mund të marrin përsipër përgjegjësi afatgjate për procesin e zhvillimit. Të huajt thjesht i ndihmojnë këto përpjekje. Zhvillimi politik është një proces që në shumë aspekte është i pavarur prej zhvillimit ekonomik, edhe pse të dy, siç theksuam më herët, ndërveprojnë në disa forma.

Prandaj ajo çka na nevojitet dhe të cilën nuk na ka ofruar libri *Fundi i historisë dhe njeriu i fundit* është një teori e zhvillimit politik e pavarur nga ekonomia. Formimi dhe ndërtimi i shtetit, si ka ndodhur kjo historikisht, roli i dhunës, i garave ushtarake, i fesë, i ideve më gjerësisht, efektet e gjeografisë fizike dhe të dhuntive intelektuale, pse ai fillimisht ka ndodhur në një pjesë të botës e jo në tjerat – të gjitha këto janë pjesë përbërëse të një teorie më të madhe që tani duhet të përpunohet imtësisht. Samuel Huntington në librin e tij *Political Order in Changing Societies (Rendi politik në shoqëritë në ndryshim)* ka ndihmuar në minimin e versionit origjinal të teorisë së modernizimit duke parashtruar një teori të rënies politike dhe ka qenë i mendimit se rënia s’është gjë tjetër veçse një zhvillim. Ka pasur një numër të madh të rënieve politike në të kaluarën dhe burimet e tyre duhet të sqarohen në mënyrë sistematike.

Kundërshtimi i fundit ndaj hipotezës së “fundit të historisë”, i cili është bërë në forma të ndryshme, ka të bëjë me teknologjinë dhe me mundësinë që procesi historik i cili është shtyrë nga përparimi teknologjik përfundimisht do të konsumohet po nga ai. Ekziston një numër i pafund i skenarëve në të cilët mund të ndodhë kjo. Njëri që është prezent te shumë amerikanë që nga 11 shtatori i vitit 2001 është mundësia e terrorizmit nuklear ose biologjik, edhe pse asgjësimi nuklear natyrisht gjithnjë ka qenë një mundësi që nga Hiroshima. Ajo çka sot është ndryshe është demokratizimi i mjeteve të dhunës, përmes së cilës grupe shumë të vogla, pa shtet

kanë mundësinë të sigurojnë armë me fuqi të shkatërrimit në masë.

Skenari i dytë i mundshëm është ai i ambientit natyror. Nëse disa nga shumë parashikimet e llahtarshme rreth nxehjes globale janë të sakta, ndoshta do të jetë shumë vonë për të bërë një farë rregullimi ndreqës në përdorimin e hidrokarburit që do ta parandalonte ndryshimin masiv të klimës, ose ndoshta edhe vetë procesi i ndreqjes do të jetë aq shkatërrimtar sa do ta mbyste patën ekonomike e cila na ka lëshuar vezët e arta teknologjike.

### *Teknologjia*

Sfida e katërt është ajo për të cilën kam shkruar në librin tim *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (2002) (*E ardhmja jonë posthumane: pasojat e revolucionit bioteknologjik*), e cila ka të bëjë me atë se aftësia jonë për të manipuluar me vetveten nga aspekti biologjik, qoftë përmes kontrollit mbi gjenomet, përmes barërave psikotropike, përmes një neuroshkence të ardhshme kognitive apo edhe përmes ndonjë forme të zgjatjes së jetës, do të na ofrojë neve qasje të reja ndaj inxhinieringut social gjë që do të shkaktojë mundësinë për forma të reja të politikës.

Unë kam vendosur të shkruaj për këtë të ardhme të veçantë teknologjike sepse kërcënimimi është shumë më i mprehtë sesa ai që e paraqesin armët nukleare apo ndryshimet klimatike. Këtu pasojat potencialisht të këqija apo dehumanizuese të përparimit teknologjik janë të lidhura me imunitetin ndaj sëmundjeve ose me jetëgjatësinë që janë gjëra të cilat njerëzit përgjithësisht i dëshirojnë, ndaj dhe do të jetë shumë vështirë për t’i parandaluar ato pasoja.

Nuk kam diçka me vlerë të them për gjasat e ndonjëres prej këtyre të priturve teknologjike, sepse nuk jam ndonjë profet apo “futuolog”. Unë kam vërejtur se në të kaluarën përparimi teknologjik ka krijuar mundësi të reja për zvogëlimin e pasojave negative të krijuara nga vetë teknologjia, mirëpo domosdo nuk ka

ndonjë arsye se kjo do të ndodhë gjithherë kështu.

Akoma më gjerësisht, mendimi im historicist mbi zhvillimin njerëzor gjithmonë ka qenë vetëm dobët determinist, ndryshe nga determinizmi i fortë i marksizëm-leninizmit. Unë besoj se ekziston një trend i gjerë historik drejt demokracisë liberale dhe mendoj se ekziston një numër i madh sfidash të parashikueshme. Katër prej tyre që i parashtrova këtu janë ato që unë besoj se janë më urgjentet në vitet që vijnë. Determinizmi i dobët apo i butë nënkupton që në faqen e tendencave të gjera historike, arti i qeverisjes, politika, lidershipi dhe zgjedhja individuale

mbeten absolutisht kritike ndaj kursit aktual të zhvillimit historik.

Shanset dhe rreziqet që na i shtron teknologjia moderne, për shembull, duhet të merren si sfida nga ana e shoqërive dhe të trajtohen përmes politikës dhe institucioneve. Sepse e ardhmja është vërtet shumë më e hapur sesa mund ta supozojnë parakushtet e saj ekonomike, teknologjike apo sociale. Zgjedhjet (përcaktimet) politike të bëra nga popullatat që kanë të drejtë vote dhe nga liderët e demokracive tona të ndryshme do të kenë efekte të mëdha në forcimin dhe cilësinë e demokracisë liberale në të ardhmen.

\* \* \*

Marrë nga libri: [THE END OF HISTORY AND THE LAST MAN](#) të autorit Francis Fukuyama.

\* \* \*

[Francis Fukuyama](#) është Profesor Bernard L Schwartz i Ekonomisë Ndërkombëtare Politike dhe drejtor i Programit Ndërkombëtar për Zhvillim në Shkollën e Studimeve të Avancuara Ndërkombëtare pranë Universitetit John Hopkins. Ai gjithashtu është drejtues i bordit redaktues i revistës së re “The American Interest”.

Nga anglishtja:  
mr. Rejhan Neziri